SANTO TOMAS DE AQUINO

SUMA TEOLOGICA

TOMO VII

2-2 q.1-46

SUMA TEOLOGICA

VII

SUMA TEOLOGICA

DE

SANTO TOMAS DE AQUINO

Que bajo los auspicios y alta dirección de la Pontificia
Universidad de Salamanca
Y por iniciativa de la Asociación Católica Nacional
de Propagandistas
Edita la Biblioteca de Autores Cristianos

TOMO VII

BIBLIOTECA
DE
AUTORES CRISTIANOS
Declarada de interés nacional

ESTA COLECCIÓN SE PUBLICA BAJO LOS AUSPICIOS Y ALTA DIRECCIÓN DE LA PONTIFICIA UNIVERSIDAD DE SALAMANCA

LA COMISIÓN DE DICHA PONTIFICIA UNIVERSIDAD ENCARGADA DE LA INMEDIATA RELACIÓN CON LA B. A. C. ESTÁ INTEGRADA EN EL AÑO 1959 POR LOS SEÑORES SIGUIENTES:

PRESIDENTE:

Excmo. y Rvdmo. Sr. Dr. Fr. FRANCISCO BARBADO VIEJO, O. P., *Obispo de Salamanca y Gran Canciller de la Pontificia Universidad.*

VICEPRESIDENTE: Ilmo. Sr. Dr. LORENZO TURRADO, *Rector Magnífico.*

VOCALES: R. P. Dr. Fr. AGAPITO SOBRADILLO, O. F. M. C., *Decano de la Facultad de Teología;* M. I. Sr. Dr. TOMÁS GARCÍA BARBERENA, *Decano de la Facultad de Derecho;* M. I. Sr. Dr. BERNARDO RINCÓN, *Decano de la Facultad de Filosofía;* R. P. Dr. JOSÉ JIMÉNEZ, C. M. F., *Decano de la Facultad de Humanidades Clásicas;* R. P. Dr. Fr. MAXIMILIANO GARCÍA CORDERO, O. P., *Catedrático de Sagrada Escritura;* reverendo P. Dr. BERNARDINO LLORCA, S. I., *Catedrático de Historia Eclesiástica.*

SECRETARIO: M. I. Sr. Dr. LUIS SALA BALUST, *Profesor.*

LA EDITORIAL CATOLICA, S. A. Apartado 466

MADRID • MCMLIX

SUMA TEOLOGICA
DE
SANTO TOMAS DE AQUINO

Texto latino de la edición crítica Leonina. Traducción y anotaciones por una comisión de PP. Dominicos presidida por el Excmo. y Rvdmo. Sr. Dr.

FRANCISCO BARBADO VIEJO, O. P.
OBISPO DE SALAMANCA

INTRODUCCION GENERAL

POR EL R. P. MTRO.

SANTIAGO RAMIREZ, O. P.
RECTOR DE LA FACULTAD TEOLÓGICA DE PP. DOMINICOS DE SAN ESTEBAN Y PROFESOR DE LA UNIVERSIDAD PONTIFICIA DE SALAMANCA

SEMINARIO MENOR OLIVA
BIBLIOTECA
DE NUESTRA SEÑORA

PLAN GENERAL DE LA EDICION DE LA SUMA TEOLOGICA BILINGÜE EN LA BAC

TOMOS	CUESTIONES	TRATADOS
		Introducción general a la *Suma*.
I	1 q.1-26	De Dios uno.
II-III	1 q.27-74	De la Santísima Trinidad. De la creación en general. De los ángeles. De la creación corpórea.

Estos cuatro últimos tratados (1 q 27-74), que en la disposición tipográfica anterior de esta edición ocupaban los tomos II y III, se han refundido en un solo volumen (= t. II-III).

III (2.º)	1 q.75-119	Del hombre. Del gobierno del mundo.
IV	1-2 q.1-48	De la bienaventuranza y de los actos humanos. De las pasiones.
V	1-2 q.49-89	De los hábitos y virtudes en general. De los vicios y pecados.
VI	1-2 q.90-114	De la ley en general. De la ley antigua. De la gracia.
VII	2-2 q.1-46	Sobre la fe, esperanza y caridad.
VIII	2-2 q.47-79	De la prudencia. De la justicia.
IX	2-2 q.80-140	De la religión. De las virtudes sociales y de la fortaleza.
X	2-2 q.141-189	Sobre la templanza. Sobre la profecía. De los distintos géneros de vida y estados de perfección.
XI	3 q.1-26	Sobre la encarnación.
XII	3 q.27-59	De la vida de Cristo.
XIII	3 q.60-83	De los sacramentos en general. Del bautismo y confirmación. De la Eucaristía.
XIV	3 q.84-90 Supl. q.1-33	De la penitencia. De la extremaunción.
XV	Supl. q.34-68.	Del orden. Del matrimonio.
XVI	Supl. q.69-99.	Sobre los novísimos. Indices.

TOMO VII

TRATADOS DE LA FE Y DE LA ESPERANZA

INTRODUCCIONES DEL PADRE

TEOFILO URDANOZ, O. P.

PROFESOR DE TEOLOGÍA EN LA FACULTAD DE PP. DOMINICOS DE SALAMANCA

TRATADO DE LA CARIDAD

INTRODUCCIONES DEL PADRE

MARCELIANO LLAMERA, O. P.

PROFESOR DE TEOLOGÍA EN EL ESTUDIO GENERAL DE PREDICADORES DE VALENCIA

VERSIÓN DE LOS TRES TRATADOS BAJO LA DIRECCIÓN DEL PADRE TEÓFILO URDÁNOZ, O. P

SEMINARIO METROPOLITANO BIBLIOTECA de NUESTRA SEÑORA DE LA ALMUDENA

BIBLIOTECA DE AUTORES CRISTIANOS

MADRID • MCMLIX

R. 951

Nihil obstat: Fr. Candidus Aniz, O. P. S. Theol. Lector;
Fr. Victorinus Rodríguez, O. P. S. Theol. Lector.

Imprimi potest: Fr. Anicetus Fernández, O. P. Prior prov.

Imprimatur: † Fr. Franciscus, O. P. Episcopus Salmant.
Salmanticae, 15 martii 1959.

Depósito legal M 239-1959

INDICE GENERAL

TRATADO SOBRE LA FE

	Págs.
INTRODUCCIÓN GENERAL AL TRATADO	3
I. La «Secunda Secundae», o la Moral especial de Santo Tomás	3
II. El tratado de la fe y su puesto liminar en la «Secunda Secundae»	13
III. Fuentes del tratado de la fe	15
IV. Orden interno del tratado	17
V. Valor e importancia histórica del tratado	20
BIBLIOGRAFÍA	23
INTRODUCCIÓN A LA CUESTIÓN 1.—El objeto de la fe	30
I. Sentido y orden de la cuestión	30
II. Significaciones de la fe	31
III. Objeto formal de la fe	40
IV. Objeto material de la fe	61
V. Complejidad del objeto de la fe	65
VI. Verdad infalible de la fe	69
VII. Inevidencia del objeto de la fe	73
VIII. Distinción y proposición de la fe en artículos	79
IX. Progreso de la fe y evolución dogmática	85
PRÓLOGO	90
CUESTIÓN 1.—Del objeto de la fe	92
Art. 1.—Si el objeto de la fe es la verdad primera	93
Art. 2.—Si el objeto de la fe es algo complejo en forma de enunciado	95
Art. 3.—Si la fe puede recaer sobre algo falso	96
Art. 4.—Si el objeto de la fe es algo visto	99
Art. 5.—Si las verdades de la fe pueden ser objeto de la ciencia.	101
Art. 6.—Si las verdades creíbles deben dividirse en algunos artículos	104
Art. 7.—Si los artículos de la fe han ido aumentando en el decurso de los tiempos	107
Art. 8.—Si los artículos de la fe están debidamente enumerados	111
Art. 9.—Si los artículos de la fe están debidamente reunidos en el símbolo	115

Págs.

Art. 10.—Si compete al Romano Pontífice la constitución del símbolo 118

INTRODUCCIÓN A LA CUESTIÓN 2.—El acto interior de la fe 122

I. Naturaleza del acto de la fe 123
III. Libertad y mérito del acto de fe 154
IV. Necesidad de la fe para salvarse 160
V. Necesidad de una fe explícita para la salvación 166

CUESTIÓN 2.—Del acto interior de la fe 177

Art. 1.—Si creer es pensar con asentimiento 177
Art. 2.—Si el acto de fe se divide adecuadamente según las fórmulas «creer por Dios», «creer a Dios» y «creer en Dios» 180
Art. 3.—Si es necesario para salvarse creer algo que exceda la razón natural 182
Art. 4.—Si es necesario creer las verdades que pueden ser probadas por la razón natural 185
Art. 5.—Si el hombre está obligado a creer algo explícitamente. 187
Art. 6.—Si todos están obligados igualmente a creer con fe explícita 190
Art. 7.—Si es a todos necesario para salvarse creer explícitamente el misterio de Cristo 192
Art. 8.—Si es de necesidad para salvarse creer explícitamente en la Trinidad 196
Art. 9.—Si el acto de la fe es meritorio 198
Art. 10.—Si las razones que se aducen en favor de las verdades de la fe disminuyen su mérito 200

INTRODUCCIÓN A LA CUESTIÓN 3.—El acto exterior de la fe 204

I. Noción de la confesión de la fe 204
II. Necesidad de la confesión de la fe para salvarse 205

CUESTIÓN 3.—Del acto externo de la fe 209

Art. 1.—Si la confesión es acto de la fe 209
Art. 2.—Si la confesión de la fe es necesaria para la salvación. 211

INTRODUCCIÓN A LA CUESTIÓN 4.—La virtud de la fe 214

I. La definición paulina de la fe 215
II. Sujeto psicológico de la fe 218
III. La fe informada por la caridad 221
IV. Carácter virtuoso de la fe 225
V. Unidad y prioridad de la fe 227
VI. Certeza subjetiva de la fe 231

CUESTIÓN 4.—De la virtud de la fe en sí misma 236

Art. 1.—Si es adecuada la definición de la fe que el Apóstol da diciendo: «Es la fe sustancia de las cosas que esperamos y argumento de las que no se ven» 236
Art. 2.—Si la fe está en el entendimiento como en sujeto 240

Págs.

Art. 3.—Si la caridad es forma de la fe 243
Art. 4.—Si la fe informe puede convertirse en formada, y al contrario 244
Art. 5.—Si la fe es virtud 247
Art. 6.—Si la fe es una 250
Art. 7.—Si la fe es la primera de las virtudes 252
Art. 8.—Si la fe es más cierta que la ciencia y demás virtudes intelectuales 255

INTRODUCCIÓN A LA CUESTIÓN 5.—Los que tienen la fe 258

I. La fe en los ángeles y en el primer hombre 258
II. La fe en los demonios y en los condenados 260
III. La fe en los herejes 261
IV. El crecimiento de la fe 263

CUESTIÓN 5.—De los que tienen fe 266

Art. 1.—Si el ángel o el hombre tuvieron fe en su primer estado. 266
Art. 2.—Si los demonios tienen fe 270
Art. 3.—Si el hereje que rechaza un artículo de la fe puede tener fe informe de los otros artículos 272
Art. 4.—Si la fe puede ser en uno mayor que en otro 274

INTRODUCCIÓN A LA CUESTIÓN 6.—Causa sobrenatural de la fe 277

CUESTIÓN 6.—De la causa de la fe 282

Art. 1.—Si la fe es infundida al hombre por Dios 282
Art. 2.—Si la fe informe es don de Dios 284

INTRODUCCIÓN A LA CUESTIÓN 7.—Efectos de la fe 287

CUESTIÓN 7.—De los efectos de la fe 290

Art. 1.—Si el temor es efecto de la fe 290
Art. 2.—Si la purificación del corazón es efecto de la fe 292

INTRODUCCIÓN A LA CUESTIÓN 8.—El don de entendimiento 294

I. Naturaleza del don de entendimiento 294
II. Objeto del don de entendimiento y su distinción de otros hábitos y dones intelectuales 299
III. Don de entendimiento y contemplación 301
IV. Efectos psicológicos del don de entendimiento 303
V. Bienaventuranza y frutos del Espíritu Santo correspondientes a este don 305

CUESTIÓN 8.—Del don de entendimiento 306

Art. 1.—Si el entendimiento es don del Espíritu Santo 306
Art. 2.—Si el don de entendimiento puede darse a la vez con la fe 309
Art. 3.—Si el don de entendimiento es solamente especulativo o además práctico 311
Art. 4.—Si el don de entendimiento se encuentra en todos los que tienen la gracia 313

Págs.

Art. 5.—Si el don de entendimiento se halla también en los que no tienen la gracia santificante 315
Art. 6.—Si el don de entendimiento se distingue de los otros dones 317
Art. 7.—Si al don de entendimiento corresponde la sexta bienaventuranza: «Bienaventurados los limpios de corazón, porque ellos verán a Dios» 320
Art. 8.—Si entre los frutos la fe corresponde al don de entendimiento 322

INTRODUCCIÓN A LA CUESTIÓN 9.—El don de ciencia 325

I. Naturaleza del don de ciencia 325
II. Objeto del don de ciencia 327
III. La bienaventuranza del llanto y los efectos del don de ciencia 328

CUESTIÓN 9.—Del don de ciencia 330

Art. 1.—Si la ciencia es un don 330
Art. 2.—Si el don de ciencia versa sobre las cosas divinas 332
Art. 3.—Si el don de ciencia es ciencia práctica 335
Art. 4.—Si al don de ciencia corresponde la tercera bienaventuranza: «Bienaventurados los que lloran, porque serán consolados» 337

INTRODUCCIÓN A LA CUESTIÓN 10.—La infidelidad 340

I. El pecado de infidelidad 340
II. Especies de infidelidad 344
III. Conducta con los infieles o acatólicos 346

CUESTIÓN 10.—De la infidelidad en general 358

Art. 1.—Si la infidelidad es pecado 359
Art. 2.—Si la infidelidad está en el entendimiento como en sujeto 361
Art. 3.—Si la infidelidad es el mayor de los pecados 362
Art. 4.—Si toda acción del infiel es pecado 365
Art. 5.—Si existen muchas especies de infidelidad 367
Art. 6.—Si la infidelidad de los gentiles o paganos es más grave que las demás 370
Art. 7.—Si se debe disputar públicamente con los herejes 372
Art. 8.—Si los infieles han de ser compelidos a abrazar la fe ... 374
Art. 9.—Si se puede tratar con los infieles 377
Art. 10.—Si los infieles pueden tener autoridad o dominio sobre los fieles 380
Art. 11.—Si deben ser tolerados los ritos de los infieles 383
Art. 12.—Si los niños de los judíos o de otros infieles han de ser bautizados contra la voluntad de sus padres 385

INTRODUCCIÓN A LA CUESTIÓN 11.—La herejía 390

I. Concepto y formas de herejía 390
II. Malicia moral de la herejía 393
III. Tolerancia de los herejes 397

Págs.

IV. Reconciliación de los herejes 399

CUESTIÓN 11.—De la herejía 401

Art. 1.—Si la herejía es una especie de infidelidad 401
Art. 2.—Si la herejía versa propiamente sobre las cosas de fe. 404
Art. 3.—Si los herejes han de ser tolerados 407
Art. 4.—Si los convertidos de la herejía han de ser recibidos por la Iglesia 409

INTRODUCCIÓN A LA CUESTIÓN 12.—La apostasía 413

I. Concepto de apostasía 413
II. Pérdida inculpable de la fe 414

CUESTIÓN 12.—De la apostasía 417

Art. 1.—Si la apostasía pertenece a la infidelidad 417
Art. 2.—Si por la apostasía de la fe pierde el príncipe su dominio sobre los súbditos de modo que éstos no estén obligados a obedecerle 420

INTRODUCCIÓN A LA CUESTIÓN 13.—La blasfemia 423

I. Concepto y divisiones de la blasfemia 423
II. Malicia grave de la blasfemia 426

CUESTIÓN 13.—De la blasfemia en general 428

Art. 1.—Si la blasfemia se opone a la confesión de la fe 428
Art. 2.—Si la blasfemia es siempre pecado mortal 430
Art. 3.—Si el pecado de blasfemia es el mayor de los pecados. 432
Art. 4.—Si los condenados blasfeman 434

INTRODUCCIÓN A LA CUESTIÓN 14.—La blasfemia contra el Espíritu Santo 436

I. La blasfemia contra el Espíritu Santo y sus formas 436
II. Los pecados contra el Espíritu Santo, pecados irremisibles. 438

CUESTIÓN 14.—De la blasfemia contra el Espíritu Santo 440

Art. 1.—Si el pecado contra el Espíritu Santo es lo mismo que el pecado de malicia cierta 440
Art. 2.—Si están debidamente asignadas las seis especies del pecado contra el Espíritu Santo 444
Art. 3.—Si el pecado contra el Espíritu Santo es irremisible ... 447
Art. 4.—Si el hombre puede comenzar pecando contra el Espíritu Santo sin suponer otros pecados 450

INTRODUCCIÓN A LA CUESTIÓN 15.—Pecados contra el don de entendimiento 453

CUESTIÓN 15.—De la ceguera de la mente y embotamiento de los sentidos 455

Art. 1.—Si la ceguera de la mente es pecado 455
Art. 2.—Si el embotamiento del sentido es cosa distinta de la ceguera de la mente 457

Págs.

Art. 3.—Si la ceguera de la mente y el embotamiento del sentido tienen su origen en los vicios carnales 459

INTRODUCCIÓN A LA CUESTIÓN 16.—Los preceptos de la fe 462

CUESTIÓN 16.—De los preceptos de la fe, la ciencia y el entendimiento 465
Art. 1.—Si en la ley antigua se debieron dar preceptos de la fe. 465
Art. 2.—Si están bien propuestos en la ley vieja los preceptos acerca de la ciencia y del entendimiento 478

TRATADO DE LA ESPERANZA

INTRODUCCIÓN A LA CUESTIÓN 17.—La virtud de la esperanza 475

I. Estructura y fuentes del tratado 475
II. Revalorización actual de la esperanza 477
III. Naturaleza de la esperanza 480
IV. Objeto de la esperanza cristiana 496
V. Objeto formal «quo», o motivo de la esperanza 512
VI. La esperanza, virtud teologal 520
VII. La esperanza comparada con las otras virtudes 525

CUESTIÓN 17.—De la esperanza en sí 526
Art. 1.—Si la esperanza es virtud 526
Art. 2.—Si la bienaventuranza eterna es el objeto propio de la esperanza 529
Art. 3.—Si se puede esperar para otro la bienaventuranza eterna. 531
Art. 4.—Si se puede lícitamente esperar en el hombre 532
Art. 5.—Si la esperanza es virtud teologal 534
Art. 6.—Si la esperanza es distinta de las otras virtudes teologales 536
Art. 7.—Si la esperanza precede a la fe 538
Art. 8.—Si la caridad es anterior a la esperanza 539

INTRODUCCIÓN A LA CUESTIÓN 18.—El sujeto de la esperanza 542

I. Sujeto psíquico de la esperanza 542
II. Los que no tienen esperanza 545
III. Certeza de la esperanza 547

CUESTIÓN 18.—Del sujeto de la esperanza 551
Art. 1.—Si la esperanza está en la voluntad como en sujeto ... 551
Art. 2.—Si hay esperanza en los bienaventurados 553
Art. 3.—Si hay esperanza en los condenados 555
Art. 4.—Si la esperanza de los viadores es cierta 558

INTRODUCCIÓN A LA CUESTIÓN 19.—El don del temor 560

I. El temor de Dios 560
II. El don de temor de Dios 565

CUESTIÓN 19.—Del don de temor 571
Art. 1.—Si Dios puede ser temido 571

Págs.

Art. 2.—Si es adecuada la división del temor en filial, inicial, servil y mundano 573
Art. 3.—Si el temor mundano es siempre malo 576
Art. 4.—Si el temor servil es bueno 578
Art. 5.—Si el temor servil es substancialmente el mismo que el filial 580
Art. 6.—Si el temor servil permanece con la caridad 582
Art. 7.—Si el temor es principio de la sabiduría 584
Art. 8.—Si el temor inicial difiere substancialmente del temor filial 586
Art. 9.—Si el temor es don del Espíritu Santo 588
Art. 10.—Si disminuye el temor al crecer la caridad 591
Art. 11.—Si el temor permanece en la patria 593
Art. 12.—Si la pobreza de espíritu es la bienaventuranza correspondiente al don de temor 596

INTRODUCCIÓN A LA CUESTIÓN 20.—La desesperación 599

I. Concepto de la desesperación teológica 599
II. Malicia de la desesperación 604
III. Efectos de la desesperación 605
IV. Causas de la desesperación 606

CUESTIÓN 20.—De la desesperación 608
Art. 1.—Si la desesperación es pecado 608
Art. 2.—Si la desesperación puede darse sin la infidelidad 611
Art. 3.—Si la desesperación es el mayor de los pecados 613
Art. 4.—Si la desesperación nace de la acidia 615

INTRODUCCIÓN A LA CUESTIÓN 21.—La presunción teologal 618

I. Concepto de la presunción teologal 618
II. Malicia moral de la presunción 620
III. Efectos y causas de la presunción 621

CUESTIÓN 21.—De la presunción 624
Art. 1.—Si la presunción se funda en Dios o en la propia virtud. 624
Art. 2.—Si la presunción es pecado 626
Art. 3.—Si la presunción se opone más al temor que a la esperanza 628
Art. 4.—Si la presunción se origina de la vanagloria 630

INTRODUCCIÓN A LA CUESTIÓN 22.—Los preceptos de la esperanza y el temor 632

CUESTIÓN 22.—De los preceptos tocantes a la esperanza y al temor ... 634
Art. 1.—Si se debe dar algún precepto sobre la virtud de la esperanza 634
Art. 2.—Si en la ley debió darse algún precepto sobre el temor ... 637

TRATADO DE LA CARIDAD

INTRODUCCIÓN AL TRATADO 643

I. Importancia del tratado 643

Págs.

II. Lugar, contenido y orden del tratado 652
III. Nuestras introducciones 657

BIBLIOGRAFÍA 659

INTRODUCCIÓN A LA CUESTIÓN 23.—La caridad en sí misma 665

I. Lugar, sentido, importancia y orden de esta cuestión 665
II. La caridad, amistad con Dios 666
III. La caridad, hábito y virtud del hombre 685
IV. Especialidad y unidad de la caridad 688
V. La excelencia de la caridad 690

CUESTIÓN 23.—De la caridad en sí misma 706

Art. 1.—Si la caridad es amistad 706
Art. 2.—Si la caridad es algo creado en el alma 709
Art. 3.—Si la caridad es virtud 712
Art. 4.—Si la caridad es virtud especial 714
Art. 5.—Si la caridad es virtud única 716
Art. 6.—Si la caridad es la más excelente de las virtudes 718
Art. 7.—Si puede haber virtud verdadera sin caridad 720
Art. 8.—Si la caridad es la forma de las virtudes 723

INTRODUCCIÓN A LA CUESTIÓN 24.—Sujeto de la caridad 725

I. Razón, intento, importancia y orden de la cuestión 725
II. Introducción de la caridad en el hombre 726
III. El aumento de la caridad 731
IV. Defectibilidad de la caridad 756

CUESTIÓN 24.—De la caridad en relación con el sujeto 763

Art. 1.—Si la voluntad es sujeto de la caridad 763
Art. 2.—Si la caridad es causada en nosotros por infusión 765
Art. 3.—Si la caridad se infunde a la medida de la capacidad natural 767
Art. 4.—Si la caridad puede aumentar 769
Art. 5.—Si la caridad aumenta por adición 771
Art. 6.—Si la caridad aumenta por cualquier acto 775
Art. 7.—Si la caridad aumenta infinitamente 777
Art. 8.—Si la caridad puede ser perfecta en esta vida 779
Art. 9.—Si está bien distinguir en la caridad estos tres grados: caridad incipiente, aprovechada y perfecta 781
Art. 10.—Si la caridad puede disminuir 783
Art. 11.—Si una vez poseída, puede perderse la caridad 784
Art. 12. Si la caridad se pierde por un solo acto de pecado mortal 790

INTRODUCCIÓN A LA CUESTIÓN 25.—Objeto de la caridad 795

I. Razón, intento, importancia y orden de la cuestión 795
II. El amor al prójimo en general 796
III. Amor caritativo de los bienes espirituales y materiales ... 799
IV. El amor caritativo de sí mismo 801
V. La caridad respecto de los pecadores 803
VI. La caridad afectiva y efectiva con los enemigos 804

Págs.

VII. La caridad respecto de los ángeles 804
VIII. Recapitulación de seres-objetos de la caridad 806

CUESTIÓN 25.—Del objeto de la caridad 807

Art. 1.—Si el amor de caridad termina en Dios o se extiende también al prójimo 808
Art. 2.—Si la caridad ha de ser amada en caridad 810
Art. 3.—Si las criaturas irracionales han de ser amadas por caridad 812
Art. 4.—Si el hombre debe amarse a sí mismo por caridad 814
Art. 5.—Si el hombre debe amar su cuerpo por caridad 816
Art. 6.—Si los pecadores han de ser amados con caridad 818
Art. 7.—Si los pecadores se aman a sí mismos 821
Art. 8.—Si la caridad obliga a amar a los enemigos 824
Art. 9.—Si es necesidad de la caridad el dar señales o muestras de amor al enemigo 826
Art. 10.—Si debemos amar a los ángeles por caridad 828
Art. 11.—Si debemos amar a los demonios con caridad 829
Art. 12.—Si están bien enumeradas las cuatro cosas que han de ser amadas con caridad, a saber: Dios, el prójimo, nuestro cuerpo y nosotros mismos 831

INTRODUCCIÓN A LA CUESTIÓN 26.—Orden de la caridad 834

I. Razón, intento, importancia y orden de la cuestión 834
II. Razón general del orden de caridad 834
III. Prioridad universal del amor a Dios 835
IV. Prioridad del amor a sí mismo sobre el amor del prójimo. 838
V. El orden del amor al prójimo en general 840
VI. Orden particular entre las familias 843
VII. Prevalencia del amor entre bienhechor y beneficiado 844
VIII. El orden de la caridad en el cielo 844

CUESTIÓN 26.—Del orden de la caridad 846

Art. 1.—Si hay algún orden en la caridad 846
Art. 2.—Si Dios ha de ser más amado que el prójimo 848
Art. 3.—Si el hombre debe amar más en caridad a Dios que a sí mismo 850
Art. 4.—Si el hombre debe amarse más a sí mismo con caridad que al prójimo 853
Art. 5.—Si el hombre debe amar más al prójimo que a su propio cuerpo 855
Art. 6.—Si un prójimo ha de ser más amado que otro 856
Art. 7.—Si debemos amar más a los mejores que a los más unidos a nosotros 859
Art. 8.—Si ha de ser más amado quien está unido por origen carnal 862
Art. 9.—Si el hombre debe amar más con caridad al hijo que al padre 865
Art. 10.—Si el hombre debe amar más a la madre que al padre. 867
Art. 11.—Si el hombre debe amar más a la esposa que al padre y a la madre 869

Págs.

Art. 12.—Si el hombre debe amar más al bienhechor que al beneficiado 871
Art. 13.—Si el orden de la caridad permanece en la patria 873

INTRODUCCIÓN A LA CUESTIÓN 27.—Del acto principal de la caridad, que es la dilección 876
I. Razón, intento, importancia y orden de la cuestión 876
II. Qué es en sí la dilección caritativa 877
III. El amor caritativo en relación con Dios, su principal objeto. 878
IV. Dos problemas sobre el mérito del amor 885

CUESTIÓN 27.—Del amor, acto principal de la caridad 888
Art. 1.—Si es más propio de la caridad ser amado que amar 888
Art. 2.—Si el amor, en cuanto acto de caridad, es lo mismo que benevolencia 890
Art. 3.—Si Dios ha de ser amado con caridad por sí mismo 893
Art. 4.—Si Dios puede ser inmediatamente amado en esta vida ... 895
Art. 5.—Si Dios puede ser amado por entero 897
Art. 6.—Si hay que poner medida en el amor divino 898
Art. 7.—Si es más meritorio amar al enemigo que al amigo 901
Art. 8.—Si es más meritorio amar al prójimo que amar a Dios ... 903

INTRODUCCIÓN A LAS CUESTIONES 28-30.—Actos o efectos interiores y consiguientes a la caridad 906
I. Razón, intento, importancia y orden general de estas cuestiones 906
II. El gozo de la caridad 906
III. La paz 907
IV. La misericordia 908

CUESTIÓN 28.—Del gozo 910
Art. 1.—Si el gozo es en nosotros efecto de la caridad 910
Art. 2.—Si el gozo espiritual causado por la caridad sufre mezcla de tristeza 912
Art. 3.—Si el gozo espiritual causado por la caridad puede ser completo en nosotros 914
Art. 4.—Si el gozo es virtud 916

CUESTIÓN. 29.—De la paz 919
Art. 1.—Si la paz es lo mismo que la concordia 919
Art. 2.—Si todas las cosas apetecen la paz 921
Art. 3.—Si la paz es efecto propio de la caridad 923
Art. 4.—Si la paz es virtud 925

CUESTIÓN 30.—De la misericordia 927
Art. 1.—Si el mal es motivo propio de la misericordia 927
Art. 2.—Si los defectos de quien se compadece son la razón de ser misericordioso 930
Art. 3.—Si la misericordia es virtud 932
Art. 4.—Si la misericordia es la mayor de las virtudes 935

INTRODUCCIÓN A LAS CUESTIONES 31-33.—Actos o efectos exteriores de la caridad 938

Págs.

I. Razón, intento, importancia y orden general de estas cuestiones 938
II. La beneficencia 938
III. La limosna 939
IV. La corrección fraterna 945

CUESTIÓN 31.—De la beneficencia 947
Art. 1.—Si la beneficencia es acto de la caridad 947
Art. 2.—Si hay que beneficiar a todos 949
Art. 3.—Si han de ser más beneficiados los que nos están más unidos 951
Art. 4.—Si la beneficencia es virtud especial 954

CUESTIÓN 32.—De la limosna 956
Art. 1.—Si dar limosna es acto de caridad 956
Art. 2.—Si es adecuada la división de clases de limosnas 959
Art. 3.—Si las limosnas corporales son mejores que las espirituales 963
Art. 4.—Si las limosnas corporales surten efecto espiritual 965
Art. 5.—Si es de precepto dar limosna 967
Art. 6.—Si se debe dar limosna de lo necesario 970
Art. 7.—Si puede hacerse limosna con lo ilícitamente adquirido. 973
Art. 8.—Si puede dar limosna quien está bajo la potestad de otro. 976
Art. 9.—Si hay que dar con preferencia la limosna a los más allegados 979
Art. 10.—Si las limosnas han de ser abundantes 981

CUESTIÓN 33.—De la corrección fraterna 983
Art. 1.—Si la corrección fraterna es acto de caridad 983
Art. 2.—Si la corrección fraterna está preceptuada 986
Art. 3.—Si la corrección fraterna incumbe sólo a los prelados ... 990
Art. 4.—Si alguien debe corregir a su prelado 992
Art. 5.—Si el pecador debe corregir al delincuente 994
Art. 6.—Si se debe omitir la corrección de alguien por temor de que se vuelva peor 996
Art. 7.—Si en la corrección fraterna la amonestación secreta debe preceder a la denuncia por necesidad de precepto 998
Art. 8.—Si la presentación de testigos ha de preceder a la pública denuncia 1003

INTRODUCCIÓN A LAS CUESTIONES 33-43.—Vicios contrarios a la caridad. 1006
I. Razón, intento, importancia y orden general de estas cuestiones 1006
II. Vicio opuesto al acto principal de la caridad, el odio 1008
III. Vicios contrarios a los actos internos de la caridad 1010
IV. Vicios opuestos a los actos exteriores de la caridad 1017

CUESTIÓN 34.—Del odio 1020
Art. 1.—Si alguien puede odiar a Dios 1020
Art. 2.—Si el odio a Dios es el mayor de los pecados 1022

Págs.

Art. 3.—Si todo odio al prójimo es pecado 1024
Art. 4.—Si el odio al prójimo es el más grave de los pecados que contra él se cometen 1026
Art. 5.—Si el odio es vicio capital 1027
Art. 6.—Si el odio se origina de la envidia 1029

CUESTIÓN 35.—De la acidia 1032
Art. 1.—Si la acidia es pecado 1032
Art. 2.—Si la acidia es vicio especial 1035
Art. 3.—Si la acidia es pecado mortal 1037
Art. 4.—Si debe tenerse a la acidia por vicio capital 1039

CUESTIÓN 36.—De la envidia 1043
Art. 1.—Si la envidia es tristeza 1043
Art. 2.—Si la envidia es pecado 1046
Art. 3.—Si la envidia es pecado mortal 1048
Art. 4.—Si la envidia es vicio capital 1050

CUESTIÓN 37.—De la discordia 1054
Art. 1.—Si la discordia es pecado 1054
Art. 2.—Si la discordia es hija de la vanagloria 1057

CUESTIÓN 38.—De la porfía 1059
Art. 1.—Si la porfía es pecado 1059
Art. 2.—Si la porfía es hija de la vanagloria 1062

CUESTIÓN 39.—Del cisma 1064
Art. 1.—Si el cisma es pecado especial 1064
Art. 2.—Si el cisma es pecado más grave que la infidelidad 1067
Art. 3.—Si los cismáticos tienen potestad 1070
Art. 4.—Si es conveniente pena para los cismáticos ser excomulgados 1072

CUESTIÓN 40.—De la guerra 1074
Art. 1.—Si es siempre pecado guerrear 1074
Art. 2.—Si combatir es lícito a los obispos y clérigos 1078
Art. 3.—Si es lícito en las guerras usar de estratagemas 1081
Art. 4.—Si es lícito combatir en días festivos 1082

CUESTIÓN 41.—De la riña 1084
Art. 1.—Si la riña es pecado 1084
Art. 2.—Si la riña es hija de la ira 1086

CUESTIÓN 42.—De la sedición 1089
Art. 1.—Si la sedición es un pecado especial distinto de los otros. 1089
Art. 2.—Si la sedición es siempre pecado mortal 1091

CUESTIÓN 43.—Del escándalo 1094
Art. 1.—Si es adecuada la definición del escándalo: «un dicho o hecho menos recto que da ocasión de ruina» 1094
Art. 2.—Si el escándalo es pecado 1098

Págs.

Art. 3.—Si el escándalo es pecado especial 1100
Art. 4.—Si el escándalo es pecado mortal 1102
Art. 5.—Si el escándalo pasivo puede tener cabida entre los perfectos 1104
Art. 6.—Si el escándalo activo puede tener cabida en los varones perfectos 1105
Art. 7.—Si se han de dejar los bienes espirituales por el escándalo 1107
Art. 8.—Si lo temporal se ha de abandonar por el escándalo 1111

INTRODUCCIÓN A LA CUESTIÓN 44.—De los preceptos de la caridad ... 1115
I. Lugar, importancia y orden de la cuestión 1115
II. Doctrina de los artículos 1116

CUESTIÓN 44.—De los mandamientos de la caridad 1118
Art. 1.—Si se debe dar algún mandamiento sobre la caridad ... 1118
Art. 2.—Si se hubo de dar dos mandamientos sobre la caridad ... 1121
Art. 3.—Si bastan los dos mandamientos de la caridad 1123
Art. 4.—Si está convenientemente mandado amar a Dios con todo el corazón 1125
Art. 5.—Si a lo que se dice: «amarás al Señor tu Dios con todo tu corazón» se añade congruentemente: «y con toda tu alma y con todas tus fuerzas» 1127
Art. 6.—Si puede guardarse en esta vida el mandamiento del amor de Dios 1129
Art. 7.—Si se da correctamente el mandamiento del amor al prójimo 1131
Art. 8.—Si el orden de la caridad cae bajo precepto 1132

INTRODUCCIÓN A LAS CUESTIONES 45-46.—El don de sabiduría. La necedad 1135
I. El estudio del don de sabiduría en Santo Tomás 1135
II. El don de sabiduría 1135
III. La necedad, contraria a la sabiduría 1137

CUESTIÓN 45.—Del don de sabiduría 1138
Art. 1.—Si la sabiduría debe contarse entre los dones del Espíritu Santo 1138
Art. 2.—Si la sabiduría radica en el entendimiento como en sujeto 1141
Art. 3.—Si la sabiduría es práctica o sólo especulativa 1143
Art. 4.—Si la sabiduría puede, sin la gracia, coexistir con el pecado mortal 1145
Art. 5.—Si la sabiduría mora en todos los que tienen gracia 1146
Art. 6.—Si la séptima bienaventuranza corresponde al don de sabiduría 1149

CUESTIÓN 46.—De la necedad 1152
Art. 1.—Si la necedad se opone a la sabiduría 1152
Art. 2.—Si la necedad es pecado 1154
Art. 3.—Si la necedad es hija de la lujuria 1156

INTRODUCCION GENERAL AL TRATADO

I. *La «Secunda Secundae», o la Moral especial de Santo Tomás*

A) El término y su significación

El Angélico ha colocado en el umbral de esta parte de la Suma, la más voluminosa de todas—189 cuestiones—, un prólogo relativamente amplio, dada su manera tan sobria—verdadero anuncio telegráfico—de prologar las otras partes y sus obras en general.

Verdadero discurso suyo del método sobre las materias morales, el Santo se ha creído obligado a trazar todo el programa de esta parte especial y de justificarlo. Ello muestra su conciencia de la innovación metodológica que aportaba.

Una palabra, ante todo, acerca de la designación verbal *Secunda Secundae*, que significa la *segunda sección de la Segunda Parte*. Ya el término indica que no se trata de una parte autónoma y completa de la Suma Teológica, sino de una mitad de la *Parte Segunda*.

La fórmula no está así empleada verbalmente por Santo Tomás, pero ha sido tomada directamente de sus palabras. El Santo no se cuidó siquiera de encabezar con el nombre de *partes* las tres divisiones de su obra teológica. Al comienzo de la misma se contentó con indicar su división tripartita: «Ad huius (sacrae) doctrinae expositionem intendentes, *primo* tractabimus de Deo; *secundo*, de motu rotionalis creaturae in Deum; *tertio*, de Christo» (1 q.2 prol.). Sólo en las referencias que durante la exposición hace a otros lugares de la obra ha empleado esta designación expresa: *in Prima, in Tertia Parte* [1].

De igual manera anunciaba, sólo en forma abreviada y neutra, la subdivisión de la *Segunda Parte* en dos, y el anuncio aparece tan sólo una vez, cuando se estructura todo el plan de esta *Parte Segunda* de la Suma (1-2 q.6 prol.): «Moralis igitur consideratio, quia est humanorum actuum,

> *Primo* quidem tradenda est in universali (1-2);
> *secundo* vero, in particulari» (2-2).

A esta división bipartita y desarrollo consiguiente de la *Prima Secundae* hace simple alusión aquí al comienzo de esta *Parte segunda:* «Post communem considerationem de virtutibus et vitiis et de aliis ad materiam moralem pertinentibus, necesse est considerare singula *in speciali*» (prol.).

Con razón, pues, los discípulos de Santo Tomás y autores posteriores han llamado a ambas voluminosas secciones de la *Secunda Pars* en

---

[1] Véase, por ejemplo, algún caso: «Deinde considerandum est de actibus latriae quibus aliquid divinum ab hominibus assumitur: quod est vel sacramentum vel ipsum nomen divinum. Sed de sacramenti assumptione locus erit tractandi in *Tertia* huius operis *Parte*» (2-2 q.89 prol.). Más frecuentemente usa la designación neutra: *In Primo, in Tertio dictum est*. Lo refiere entonces a la apelación substantiva *libro*, como expresamente lo dice en algunos casos; v.gr., 2-2 q.1 a.8 ad 2: «Ut in Primo Libro dictum est».

la misma forma esquematizada y breve que usa el Angélico: *Prima Secundae* y *Secunda Secundae*, es decir, la *primera sección (o parte) de la Segunda Parte* y la *segunda sección (o parte) de la Segunda Parte*. Podía haber prevalecido el apelativo de *libro* para designar estas dos secciones, que en verdad forman dos gruesos volúmenes. El Aquinate así también los llama a veces, y responde a la forma masculina de sus divisiones: *Primo, Secundo*... Cayetano, que ya emplea la denominación común: *in Prima Secundae, Secunda Secundae*, comienza aquí denominando las partes de la SUMA *libros* [2]. No se ha generalizado esta designación, y el epígrafe fijado para siempre como inscripción de estas secciones tan importantes de la SUMA se refiere a este significado de una subdivisión en dos partes autónomas: *Prima Secundae, Secunda Secundae*.

Del Angélico también procede la designación de esta parte moral de la SUMA como *Moral especial*. Tal es la denominación expresa empleada en este prólogo, y de un modo equivalente en el de la 1-2, antes alegado. «La materia moral» constituye para él todo el ámbito de «la consideración o estudio científico» de los actos humanos «ordenados al fin último».

Esta consideración científica de las acciones voluntarias o morales ha de ser no sólo «en universal» o «en común», como corresponde a la índole propia de nuestro conocer, que va de lo universal a lo particular, del conocimiento confuso y potencial al distinto y particularizado—que es el más actual—, sino que, como saber práctico, debe descender al estudio de la acción humana en sus últimas determinaciones particulares, considerando los actos buenos y malos en sus especies ínfimas y hasta en la concreción casuística de lo individual indeterminado.

Tal es la razón de ser de la división de toda ciencia moral—tanto ética como teológica—en una *Moral general*, o *fundamental*, y en *Moral*, o *ética especial*, división que ha sido universalmente aceptada. De ella hemos hablado más ampliamente en la *Introducción general* a la parte moral de la SUMA [3].

Cabe objetar contra esta concepción algo estrecha de la moral teológica que no parece deba circunscribirse al reducido campo de una consideración o análisis de los actos humanos, buenos o malos, y de sus principios. En particular puede preguntarse: ¿No deberá comprenderse la *Tertia Pars*, la teología del *Verbo encarnado* y los *sacramentos*, dentro de la moral sobrenatural? Al menos los teólogos modernos universalmente incluyen en sus compendios morales una tercera parte: *la moral especial de los sacramentos*.

La pregunta no tiene apenas sentido de dificultad en la SUMA del Angélico. Para él, la teología es la más unificada de las ciencias, la sola que supera la disyunción—esencial en toda ciencia humana—entre lo teórico y lo práctico, el conocer y el obrar. «Es por lo que, más bien que una ciencia, es una sabiduría... Imitando lejanamente, aunque verdaderamente, el comportamiento mismo de Dios, la doctrina sagrada se consuma en una suprema unidad, en que la contemplación y la acción se nutren una de la otra en una total coherencia. Ella es como la impresión de la única ciencia divina, según la cual Dios se conoce a sí mismo y todo lo que hace. Ciencia de la economía de la salud, con toda la tensión que la salvación comporta en Cristo y en nosotros. Del derrumbamiento de esta supremacía es testigo la separación, hoy corriente, entre la teología dogmática y la teología moral—vocablos desconocidos de Santo Tomás—, escisión que se prolonga en las falsas autonomías de la ascética y la mística, de la teología espiritual, pastoral, casuística, kerygmática», etc. [4]

Así, pues, el Aquinate ha dado respuesta implícita a ello. Si se trata de la parte moral estricta, a la que el Santo llama «materia moral», «las consideraciones morales», entonces el campo de esta ciencia ética se adecua con la *Secunda Pars* de la SUMA en sus dos grandes secciones de *Moral general* y *Moral especial*. Sólo ellas tratan directamente de los *actos humanos* y de su organización normativa en orden al fin, objeto material de la ciencia moral. Entonces la moral de los sacramentos se incorpora e inserta en el tratado de la religión, entre los actos exteriores de latría, que se refieren «al uso de algo divino por los hombres» (2-2 q.89 prol.).

Mas, tratándose de *la moral teológica* adecuada, de ese saber moral que el Aquinate «ha podido incluir en el homogéneo tejido científico de su SUMA sin romper ni el carácter doctrinal ni el carácter sagrado de la *doctrina sacra*, como es llamada la teología» [5], entonces las perspectivas deben agrandarse. Esa moral sobrenatural por fuerza debe completarse y prolongarse con *la teología del Verbo encarnado y de los sacramentos*. Si el tratado sobre la persona de Cristo se presenta como plenamente dogmático, porque pertenece a la revelación del misterio central cristiano y objeto primero de la teología, que es la Divinidad, mas por otra parte se presenta como eminentemente moral, ya que Cristo condensa en sí la fuente de toda la gracia y de toda la economía de la salud, a la vez que la vida de Cristo representa el ejemplar vivo y la realización práctica de toda la moral sobrenatural, que es vida cristiana. Y la doctrina de los sacramentos, aunque dogmática por las grandes verdades teológicas de índole especulativa que incluye, es a la vez moral en sí misma, porque los sacramentos son los vehículos de la gracia de Cristo, y en todas sus aplicaciones, porque la recepción de los mismos se refiere a los actos humanos y da lugar a innúmeras normas de vida moral cristiana.

En este sentido, la estructura y división de la SUMA TEOLÓGICA es directamente en dos partes:

I. Dios en sí mismo, uno en esencia y trino en personas. Dios, principio primero y gobernador de todas las cosas		PRIMERA PARTE.
II. Dios, fin último especialmente de las criaturas racionales	A) Del movimiento de la criatura racional a Dios, o de los actos humanos o vida moral del hombre	SEGUNDA PARTE.
	B) Del camino para tender el hombre a Dios: Cristo encarnado y sus beneficios, los sacramentos.	TERCERA PARTE.

[2] *Comment. in 2-2* prol.: «Propter quod, licet illustres doctores nominaturus sim, ut in Primo et Secundo Libro huius *Summae* feci... ad textum descendo, servato anterioris Libri (1-2) proposito».

[3] *Tratado de la bienaventuranza y de los actos humanos:* BAC, *Suma teológica* bilingüe, t.4 (Madrid 1954) p.51ss.

[4] A. LIÉGÉ, *Initiation théologique* t.3 préface (París 1952) p.10.

[5] Ibid., p.8

Este esquema funcional bipartito, concebido sobre el gran tema—clásico histórica y doctrinalmente—de la emanación y del retorno de las cosas a Dios, está claramente indicado por el Aquinate [6].

En él se incorpora la *Tertia Pars* de la SUMA a la parte moral. Cristo y los sacramentos señalan para el cristiano toda la economía de salud, la fuente de su vida moral sobrenatural y el camino de su retorno a Dios. A la vez, Cristo entra en el tema central de la dogmática, en el misterio trinitario, objeto supremo de la contemplación y de la especulación teológica. Los más altos objetos de especulación en la ciencia teológica son los que tienen más influencia y honda repercusión práctica en la vida moral cristiana.

Convertido así el tema cristológico en objeto propio de la teología dogmática y moral, y la doctrina sacramental en materia importante de las cuatro disciplinas: dogmática, moral, canónica y pastoral, ello patentiza la unión inseparable, sin solución de continuidad, de lo especulativo y lo práctico, de lo dogmático y lo moral, en el interior de la ciencia sagrada, de la ciencia teológica, organizada por Santo Tomás en la SUMA.

B) ENCUADRAMIENTO DE LA "SECUNDA SECUNDAE" EN LA "SUMA TEOLÓGICA"

Más aún resalta la originalidad del Aquinate en la amplia organización y el dispositivo interno de la moral especial.

Ante todo, aquí en la SUMA aparece por vez primera la construcción de esta moral especial como una parte autónoma dentro de la enseñanza teológica. Los escolásticos anteriores no encuentran lugar propio para colocar la materia moral en sus obras teológicas. Sólo trataron aisladamente diversas cuestiones morales—y en general de modo esquemático—sobre la incidencia de otras cuestiones dogmáticas.

Un vicio radical venía ya con el peso de toda la tradición, pues en los escritos de los Padres y Doctores antiguos la moral no figuraba en su enseñanza doctrinal—aun conciliar—, sino que pertenecía a escritos de exhortación. Pedro Lombardo, el colector de esta tradición, llegó a fijar este lugar precario y dispersión de las materias morales en el plan de sus *Libri Sententiarum*, la obra que marca el cuadro general y el modelo de la sistematización teológica en toda la Edad Media. Si algunas cuestiones de moral general—de la gracia, del mal y el pecado sobre todo—las había conectado con la creación del primer hombre, la justicia original y la caída, en el libro II de las *Sentencias*, el ligero esbozo de temas de moral especial lo ligó al tratado del Verbo encarnado a propósito del tema incidental: Cristo poseyó todos los dones divinos y, por lo mismo, también las virtudes y los dones. Con este motivo considera la fe, esperanza y caridad por separado, las virtudes cardinales y dones del Espíritu Santo en general, y se termina todo el negocio moral con ligero análisis de los preceptos del decálogo.

Santo Tomás ha debido acomodarse en su *Comentario a las Sentencias* al plan tradicional de Pedro Lombardo, estudiando en el libro II, como consecuencia de la caída, las cuestiones generales del pecado, de

[6] 1 q.2 prol.; 3 prol.—Véase también F. MUÑIZ, *Tratado de Dios uno:* BAC, *Suma teol.* bilingüe t.1 (Madrid 1947) p.3.

la gracia y la cooperación a la misma, y en el libro III, a continuación de la cristología, las materias de moral especial: los tratados de las virtudes teologales, de las virtudes morales en general, con ligero esbozo de alguna virtud cardinal; la vida activa y contemplativa, los dones y los preceptos divinos. Pero se advierte al magistral expositor como embarazado y aprisionado por tan estrecho esquema y debiendo agrandar desmesuradamente algunas distinciones.

Sólo en la SUMA, donde el Aquinate ha madurado su propio plan de la *Ciencia sagrada*, las materias morales reciben su estatuto y ubicación propios, dejando de ser tratadas como temas incidentales anexionados a otras dogmáticas y organizadas en una parte constitutiva de la teología, con la creación de esta *Secunda Pars*. La moral es elaborada científicamente como un cuerpo de doctrina propio en el interior del saber teológico, según la división formal del hábito de teología en sus dos partes integrantes, determinadas por la doble función que San Agustín atribuía a la razón superior, al ejercerse sobre las cosas divinas con el doble acto de contemplación y de consulta o dirección práctica: *Aeternis conspiciendis vel consulendis intendit* [7].

La división de la teología en dos partes o materias principales: dogmática y moral, *de fide et moribus*, la había expresamente señalado, en la Escolástica primera, Alano de Lille, y era bien claramente notada en pos de él por otros, como Pedro Cantor y la *Summa* de Alejandro de Hales [8]. Pero todos, en la práctica, siguieron la rutina implantada por P. Lombardo, y sólo a Santo Tomás, en la SUMA, le es dado desarrollar la segunda parte del programa teológico, construyendo la teología moral con sus dos grandes secciones: la *Prima Secundae* y la presente *Secunda Secundae*. En ello se reconoce generalmente «la contribución más original de Santo Tomás a la ciencia teológica» [9].

En esta obra, el Aquinate ha sabido conservar la unidad indivisible del objeto teológico, que es Dios, sin solución de continuidad entre lo dogmático y lo moral. A Dios se le conoce, por la consideración de la teología, en sí mismo o en sus obras, que son divinas. Y si es cierto que las obras morales constituyen la actividad humana por excelencia, pero la dignidad teológica de estos *mores humani* se obtiene por la consideración del hombre como imagen de Dios. Como imagen dinámica, sobrenatural, de Dios, el hombre debe reflejar en sus actos, conscientes y libres, los *mores divini*, imitando formalmente la vida de Dios y tendiendo a El en toda su actividad humana, informada por la vida teologal de la fe, esperanza y máxime de la caridad. La acción moral encuentra en la conformidad con la Voluntad divina su última razón de ser.

Así, pues, la inserción de un estudio directa y formalmente moral en la teología deja entero el axioma según el cual Dios es el único sujeto de la ciencia sagrada. Pues en la moral teológica Dios se presenta como fin último de todo el obrar voluntario del hombre y modelo supremo que éste debe reproducir e imitar en sus actos a través de la imagen visible del Padre y ejemplar de toda perfección, que es Cristo. Por eso, el orden moral teológico ha recibido en Santo Tomás las dos

[7] SAN AGUSTÍN, *De Trin.* l.12 c.7: ML 42,1005.

[8] Textos en T. DEMAN, *Aux origines de la théologie morale* (Montréal-París 1951) p.59ss.

[9] T. DEMAN, l.c., p.109ss; E. GILSON, *Le Thomisme:* «Etudes de philosophie médiévale» (París 1944). Véase nuestra amplia exposición de todos estos aspectos en *Introducción general a la parte moral de la «Suma»*: BAC, *Suma teol.* bilingüe, t.4 (Madrid 1954) p.22ss.

definiciones tan profundas y complementarias de «un movimiento de retorno de la criatura racional a Dios» (1 q.2 prol.) o tratado de «la imagen operativa de Dios en el hombre, como principio de sus actos libres» (1-2 prol.). Y en esta perspectiva del orden moral sobrenatural como una imitación de Dios por Cristo y en Cristo tiene plena cabida la *Tertia Pars*, la cristología y los sacramentos, como prolongación de la parte moral de la SUMA. El Aquinate propuso a Dios, no al Cristo total, como lo hacen los kerygmáticos modernos, por objeto propio de la teología; pero sí presenta el conocimiento y la imitación de Cristo como el cauce propio y vía de acceso tanto para el conocimiento como para la práctica de esta moral teológica, que deviene así, por el seguimiento externo del ideal divino de perfección encarnado y participación interna de la vida de Cristo en el alma, una *moral cristiana*.

C) CONTENIDO Y DIVISIÓN DE LA "SECUNDA SECUNDAE"

Esta transposición de la ética natural a la dignidad y nivel teológicos, que se verifica por la consideración del hombre como imagen de Dios, en nada debe hacer perder ni comprometer su cualidad de ciencia al conocimiento moral. Hecha teología, la ética recibe de sus principios revelados una certeza y una necesidad superiores.

No le ha hecho perder, sin duda, en esta *Secunda Secundae* de la SUMA, a la que el Angélico da una estructura y metodología tan rigurosamente científicas, incorporando en ella todos los materiales del saber ético antiguo, nuevamente elaborados a la luz de los principios de la revelación. Y en cuanto a la parte de contingencia y relativismo que inevitablemente guarda el conocimiento moral, también es reconocida y tiene amplia cabida en esta parte especial de la moral aquiniana; el Angélico atribuye a un hábito distinto, cual es el de la prudencia, el conocimiento práctico y dirección o formación de las normas rectas en el campo de las operaciones particulares, y distingue, en el interior de la ciencia moral propiamente dicha, los principios y verdades normativas inmutables y una zona de aplicaciones en que la universalidad es templada a medida que se introducen las determinaciones positivas y variables.

Tanto más concurre esto en el plano de la *Secunda Secundae*, que, por su propia índole de moral especial, debe perseguir el análisis particular de todos los elementos morales, de las virtudes, vicios, de los preceptos y principios morales, dones, etc., hasta su últimas especies; debe organizar metódicamente, con riguroso plan sistemático, la consideración científica de todos ellos y, siguiendo a la vez su carácter de ciencia práctica, debe llevar sus aplicaciones normativas hasta la casuística particular, con *abertura* al modo propio de exponerse las doctrinas morales en la Escritura, que procede por vía de preceptos, amenazas y exhortaciones, promesas y ejemplos. Y abertura también al vasto material de experiencia humana, de moral vivida en la historia y en los distintos modos de vida o estados particulares.

El Angélico ha realizado, pues, la organización de este amplio plan de la moral especial moviéndose con gran seguridad en la infinita complejidad de sus materias, a la vez que respetando todo lo posible la línea tradicional, o esquemas recibidos, en la distinción y estructuración interna de cada uno de los tratados.

He aquí el cuadro general de los tratados contenidos en esta *Secunda Secundae:*

La consideración especial de las virtudes y vicios y demás elementos de la vida moral puede hacerse. ... ...

- I. En sí misma, o referente a todos los estados y condiciones de los hombres... ... ...
  - A) De las virtudes teologales ... ...
    1. Tratado de la fe (q.1-16).
    2. Tr. de la esperanza (q.17-22).
    3. Tr. de la caridad (q.23-46).
  - B) De las virtudes cardinales ... ...
    1. Tratado de la prudencia (q.47-56).
    2. Tr. de la justicia (q.57-122).
    3. Tr. de la fortaleza (q.123-140).
    4. Tr. de la templanza (q.141-170).
- II. En estados especiales, o la vida moral referente a «situaciones particulares» de los hombres ... ...
  1. De la profecía y demás gracias de carismas (q.171-178).
  2. De la vida activa y contemplativa (q.179-182).
  3. De los diversos oficios y estados (q.186-189).

Salta a la vista la lógica transparencia en la ordenación de estos tratados, que forman toda la moral especial, en los tres grandes grupos señalados en el cuadro.

1. Vienen ante todo los tratados de las *virtudes teologales: fe, esperanza y caridad*. La prioridad venía impuesta por toda la tradición, tanto bíblica y patrística como escolástica. San Agustín había bien recogido el espíritu de la doctrina evangélica y paulina al escribir, como síntesis de la enseñanza moral cristiana en que ha de instruirse al catecúmeno, su *Enchiridion*, o «Libro de la fe, esperanza y caridad», según el título que él mismo le dió (a.420-21).

Este libro, que sigue de cerca antiguas exposiciones del símbolo de la fe, ha sido considerado como expresión particularmente fiel de la síntesis teológica del Hiponense, y, aunque no corresponde sino imperfectamente al designio que le inspira, señala al menos la intención de desenvolver el conocimiento cristiano en el sentido que retendrá la teología moral. El catecúmeno, para informarse en la vida cristiana, deberá instruirse en la fe y sus verdades, y en pos de ella deberá proponerse la esperanza y caridad, a las que se ordena la práctica de las demás virtudes morales, de la oración, los preceptos y los consejos [10]. Porque el orden moral cristiano es ante todo *teologal*, y este valor fundamental de las virtudes teologales se hace resaltar muy bien en tal estructuración de la moral en la SUMA. El mismo orden seguían unánimes los escolásticos anteriores en sus exposiciones a las *Sentencias*, que limitaban casi todo el estudio de la moral especial a tratar de las tres virtudes teologales, más una ligera consideración de los preceptos.

2. En pos del orden teologal, todo el orden moral, aun teológico, se cifra y condensa *en las virtudes morales y en los vicios opuestos*. Tam-

[10] SAN AGUSTÍN, *Enchiridion ad Laurentium, sive de fide, spe et caritate*: ML 20,231-87; T. DEMAN, *Aux origines de la théologie morale* l.c., p.36ss.

bién esta idea se hallaba muy arraigada en la tradición de la escolástica precedente. Muchos autores, como Juan de la Rochelle y Guillermo Peraldo, ya habían titulado sus exposiciones de la moral tratados *de virtutibus et vitiis*.

Pero existen otras categorías fundamentales en la doctrina y en el orden morales. El Aquinate enumera en su prólogo los dones, virtudes intelectuales y máxime *los preceptos*, las leyes o mandamientos. En particular, la estructuración de la doctrina moral en torno a los preceptos tenía a su favor argumentos básicos y, sobre todo, la mayor autoridad de la Escritura. En toda ella se presentan los preceptos divinos como las normas que señalan el bien y el mal en las acciones del hombre, y el conocimiento de estos divinos mandatos como la verdadera instrucción e información en la vida moral.

El Señor, en el Evangelio, se refiere a esto mismo cuando afirma: *Si quieres entrar en la vida eterna, guarda los mandamientos* (Mt. 19, 17; Mc. 10,19; Lc. 18,19); e implícitamente sienta la misma verdad cuando enuncia el primer precepto del decálogo (Mt. 22,37; Deut. 6,5).

Pero si es cierto que es esencial, tanto a la ética natural como al orden moral teológico, ser *moral de los preceptos*, no constituye, sin embargo, esto el aspecto primario y constitutivo de la moral. El orden moral de los preceptos se basa y fundamenta en la moral del bien y de los fines, en el orden a la bienaventuranza, como ya se ha mostrado anteriormente [11].

Por eso el Angélico, que en las *Sentencias*, y siguiendo la línea tradicional desde Pedro Lombardo, había desarrollado el breve estudio *De decem praeceptis*, sólo después de la exposición de las virtudes *(In Sent.* 3 d.37-40), al tratar de articular aquí ambas categorías morales, concede una prioridad abrumadora al análisis de las virtudes y vicios sobre los preceptos como principio sistematizador de la doctrina moral.

La razón de carácter práctico aducida aquí en el prólogo encierra un argumento teórico bien convincente. Si quisiéramos, dice, tratar conjuntamente, primero de las virtudes, luego de los dones, de los vicios, de todos los preceptos—era el método seguido en las *Sentencias*—, nos expondríamos a evidentes repeticiones. Mejor es tratar de cada uno de ellos en particular con los otros elementos correspondientes: de la virtud y vicios opuestos, del don y preceptos respectivos. Entonces es clara la prioridad de las virtudes como principio de conocimiento de los demás elementos. El sexto mandamiento, por ejemplo, «no adulterarás», exige hablar primero del adulterio; pero éste es un pecado, y los pecados se conocen por referencia a las virtudes opuestas. Hay, pues, un medio de simplificar toda la materia del estudio moral, y es reducirla y condensarla en la consideración de las virtudes. De la virtud se pasará cada vez al don correspondiente, a los vicios que se le oponen, a los preceptos positivos y negativos sobre la materia y hasta a la pasión que puede interesar y a la gracia especial que ello requiere.

Así, pues—concluye el Angélico—, «queda reducida toda la materia moral a la consideración de las virtudes», con lo cual adquiere esta *Secunda Secundae* su fisonomía propia de *Moral de las virtudes*, más *que Moral de los preceptos* o *Moral de los pecados*. La concepción de una rígida *moral preceptiva* y del puro deber ha sido relegada a segundo plano, porque los preceptos afirmativos se dan sobre la materia

[11] T. URDÁNOZ, *Tratado de la bienaventuranza y los actos humanos:* BAC, *Suma teol.* bilingüe, t.4 p.57ss.123ss.

de las acciones buenas o virtuosas, y los preceptos negativos, sobre los actos viciosos.

El Aquinate suele ser muy consecuente con este principio metodológico, porque sólo incidentalmente parece hablar de los preceptos. Hay que buscar en sus tratados la doctrina de las obligaciones morales sólo de una manera velada e implícita, porque el Santo acostumbra a desarrollar tales normas preceptivas sobre el análisis de los actos virtuosos o de los actos contrarios viciosos.

La simplificación y esquematización de la doctrina moral se estrecha cada vez más en torno a las virtudes. Después de los tratados de las virtudes teologales, todo el inmenso campo de las virtudes morales, de los vicios opuestos, y el análisis de todas las obligaciones posibles que respectan a la vida moral humana, lo condensa el Santo en los *cuatro tratados de las virtudes cardinales*.

Esta *sistematización* tomista de todo el orden moral, no teologal, en torno a las cuatro virtudes cardinales, que el Angélico ya indicaba en la *Prima Secundae* (q.61 a.2-3), al establecer la función fundamentante y de principalidad de estas virtudes, es simple realización del vasto plan trazado en las *Sentencias* (3 d.33 q.3): *De partibus virtutum cardinalium*. Allí había fijado la clasificación completa de todas las virtudes morales en torno a las cuatro cardinales, integrando en un maravilloso esfuerzo de síntesis todas las clasificaciones conocidas por los filósofos antiguos en su propia sistematización de toda la vida virtuosa y viciosa, a través de la *triple ramificación* de estas virtudes principales en *partes subjetivas* o *esenciales*, *partes integrales* y *partes potenciales*, o virtudes adjuntas a la principal. De ello hemos dado amplia explicación anteriormente [12].

El Aquinate se muestra consciente de que los lazos entre algunas de estas virtudes derivadas y la cardinal correspondiente no son muy estrechos. La idea de partes potenciales es muy elástica y a veces sólo implica una vinculación de lejana analogía; por eso advierte con cautela que «de alguna manera» se establece esta vinculación e inclusión de toda la vida virtuosa—y viciosa opuesta—en el esquema de las cuatro cardinales.

Es curioso también el cuidado que pone el Santo en subsanar un aparente defecto de esta ordenación, y es el no haber señalado un puesto directo en ella a las virtudes intelectuales o *dianoéticas*, que en la *Etica* de Aristóteles ocupaban lugar tan preeminente.

Pero es que, en rigor, no son categorías formales de lo moral y sólo entran en él por su materia, como principios directivos de la vida moral. En este sentido, el puesto principal corresponde a la prudencia, como virtud intelectual y, a la vez, la primera de las morales. El arte, en todas sus formas, es *por su esencia* extraño al orden moral [13]. En cuanto a los hábitos puramente intelectuales, de sabiduría, de inteligencia y de las ciencias, no han quedado ajenos a la vida moral, sino que han obtenido una réplica nobilísima y transcendente en los dones del Espíritu Santo correspondientes, ocupando así un sitio de honor en la moral de Santo Tomás.

[12] T. URDÁNOZ, *Tratado de los hábitos y virtudes en general:* BAC, *Suma teol.* bilingüe t.5 (Madrid 1954) p.270ss.295ss.

[13] En qué sentido el dominio todo del arte, aunque distinto de la moral, no está del todo separado o independiente, sino se subordina al orden moral, lo explicamos también, *Tratado de los hábitos y virtudes en general* l.c., p.202s.

3. Por fin, se sitúa *la tercera parte* de la *Moral especial* aquiniana, llamada por él *la moral de los estados especiales o situaciones particulares* de los hombres, sea como individuos o en cualquier cuadro de vida social y de comunidad.

Si el Angélico ha construído casi íntegramente en la SUMA *los cuatro tratados anteriores de las virtudes cardinales,* no ha sido menos original en la invención y organización de este último de *Moral especializada.* No se encuentran casi precedentes de él en sus obras o en los autores escolásticos anteriores, fuera del pequeño núcleo y parte mínima respecto del conjunto del tratado, en la distinción *De vita contemplativa et activa* de las *Sentencias (Sent.* 1 d.3 q.1), o en alguna cuestión aislada de *prophetia* y opúsculos sobre el estado religioso, que han constituído una mayor base para este tratado.

Su *contenido* lo forma la moral de dichos estados, oficios y orientaciones particulares de vida de los hombres. No se trata de una *moral nueva,* distinta de la moral común, de las virtudes y de las leyes generales del hombre. La moral de estas situaciones y estados particulares debe ser la de los deberes y virtudes generales, pero *aplicada* a cada modo de vida particular. Las virtudes propias del gobernante son las de la prudencia y justicia, y las virtudes propias del médico serán las de una prudencia y caridad exquisitas en el ejercicio de su arte. Pero de cada estado y situación particular del hombre surgen nuevas relaciones morales con los demás, nuevas formas de deberes y ejercicios especiales de virtud que debe cumplir, como las relaciones entre súbditos y superiores, entre hombres activos y contemplativos, y «cualesquiera otras diferencias humanas», individuales y sociales, recalca Santo Tomás.

Los principios éticos generales deben recibir su aplicación especial a cada situación concreta del humano vivir para la dirección de todos los actos singulares y personales de cada hombre.

Así se constituye el vasto campo de la *moral aplicada, o especializada,* una de cuyas formas *más nobles es la moral profesional.* Santo Tomás, que creó, con el presente tratado, esta parte última y más especializada de la moral teológica, sólo analizó en ella las diferencias de vida y actividades del *hombre cristiano:* carismas, vida activa y contemplativa, oficios jerárquicos o *profesiones espirituales* en la Iglesia, como el sacerdocio y, sobre todo, el estado de perfección, como el más noble y «al cual todos los otros estados de los hombres se ordenan» (2-2 q.184 prol.). Pero, al darnos un esbozo y concepto general de la necesaria diversidad de oficios y profesiones de la vida humana (2-2 q.183 a.2-3), dejaba abierto el camino y hacía una llamada implícita y casi profética a que los siglos modernos construyeran, junto con la múltiple diferenciación de las *profesiones temporales,* el contenido ético de las mismas, o *la moral profesional.*

Dicha moral profesional se inscribe, pues, en esta parte más particular y especializada de toda la teología moral que se refiere a las diferencias de estados, situaciones de vida y oficios o profesiones de los hombres. Santo Tomás no conocía aún esa multiplicación indefinida de especializaciones que ha creado el mundo moderno, y con ello la infinidad de nuevas profesiones en el trabajo manual, liberal, en la industria, etc., y por eso no ha realizado por sí mismo *la aplicación* de los principios morales a la vida concreta del hombre profesional, constituyendo la moral particular de las diversas profesiones. Es una tarea

y desarrollo que corresponde a los tiempos actuales, en la línea de aplicaciones que en este tratado señala el Aquinate.

II. El tratado de la fe y su puesto liminar en la «Secunda Secundae»

Esta moral especial, enfocada toda ella desde el estudio de las virtudes, por fuerza ha de empezar por el tratado de las virtudes teologales. No podía ser menos, y en ello estaban de unánime acuerdo tanto los teólogos antiguos como los modernos. Los escolásticos primeros apenas si hacían consideración especial sino de las tres virtudes teologales, para las cuales se disponía de abundante material de la Escritura y los Padres, mientras que nada científico podían decir de las virtudes morales, privados del conocimiento de las fuentes aristotélicas.

La razón es bien patente. En la moral teológica, el lugar preeminente corresponde a las virtudes teologales, puesto que a ellas compete orientar toda la actividad humana hacia su término y fin, que es Dios. La vida moral sobrenatural es vida de la gracia, la cual despliega su dinamismo de movimiento hacia Dios dentro de *la vida teologal.* A las tres virtudes teologales está reservada la alta misión de actualizar la vida divina en nosotros, de poner las facultades del hombre en unión y contacto, aunque imperfectos, con Dios. Por eso son ellas las portadoras de los *mores theologici.* Sólo ellas versan sobre el fin último, que es primero en la intención y razón de ser de los medios que son propiamente *divinos,* y las que han de *informar* el orden de las virtudes morales para orientar y dirigir todos sus actos a Dios. La vida moral cristiana pone a Dios en primer plano; empieza en los actos que alcanzan a Dios en sí y trata de establecer el movimiento de retorno a El, subordinando todos los demás planos de la conducta moral humana a la consecución de este fin último.

Y dentro de las virtudes teologales, lógicamente aparece en primer plano *el tratado de la fe.* Ciertamente, la caridad es la virtud más alta y el sujeto inmediato de la moralidad sobrenatural, puesto que nos lleva a Dios y con El nos une. Pero la fe es anterior y en orden de generación la primera, pues no hay amor posible sin el conocimiento previo y sobrenatural del Bien divino, dado por la fe, fundamento y raíz de toda justificación.

Por su misma índole de principio de todo conocimiento sobrenatural, el *lugar* que debe ocupar el tratado de la fe en teología parece *desdoblarse en dos.* La fe, en efecto, nos hace asentir a las verdades reveladas, y estas verdades de fe son los principios del conocimiento teológico. La luz de la fe es para la teología como el hábito de los primeros principios respecto de las ciencias naturales. Por eso el estudio de la fe y sus problemas deberá hacerse ya en toda propedéutica a la teología, entre las cuestiones concernientes a la teología fundamental y a la índole del conocimiento teológico.

Es lo que se hace hoy día en todos los manuales teológicos. El análisis sobre todo del acto de la fe, sus preámbulos, motivos de credibilidad, génesis del acto de creer, etc., es desplazado a las cuestiones introductorias de la teología, formando el núcleo de la apologética.

Santo Tomás aún no conoce esta disociación. Su tratado *de fide* está centrado sobre la virtud, sobre lo dogmático-moral de la misma, si bien

toca y resuelve, en diversas incidencias, los aspectos apologéticos o motivos de creer. Pero la disyunción se inicia en seguida con Enrique de Gante, al final del siglo XIII, quien transporta ciertas cuestiones relativas a la fe al comienzo de su SUMA, entre las cuestiones introductorias a la teología. Será seguido tímidamente por Escoto, que en el prólogo de su *Comentario a las Sentencias* introduce la cuestión relativa a los motivos de la fe. Y en el siglo XIV se hace bastante general esta costumbre de examinar la fe en el prólogo de las *Sentencias* [14].

Pero los teólogos de los siglos XVI y XVII han vuelto a tratar íntegramente de la fe en sus comentarios a este lugar de la SUMA de Santo Tomás, *de virtute fidei*. Aquí han desarrollado ellos no sólo todos los aspectos de la teología de la fe, sino también las cuestiones apologéticas e introductorias al conocimiento teológico.

Se diría que los tratados actuales de apologética y eclesiología son *ramas* desgajadas de esos magníficos comentarios clásicos, que así supieron integrar—fieles a la gran ley de la unidad teológica—todo el inmenso campo de problemas sobre la fe. Melchor Cano, en su *De locis theologicis*—obra independizada ya de sus comentarios a la SUMA—, y Báñez, en su comentario *De fide* (q.1 a.10), ya presentan ampliamente organizados, el primero, la introducción y metodología teológica, y el segundo, el tratado *De Ecclesia*. Y los modernos tratados de apologética provienen directamente de Lugo, que en sus comentarios *De fide* estructura también toda la cuestión apologética de los preámbulos de la fe y los motivos de credibilidad.

Sin duda es bien lógica y razonable esta disociación a que se ha llegado del tratado de la fe, en una parte apologética y otra más propiamente teológica. Pero ello *no justifica* la tendencia de autores recientes, quienes sostienen que, dada la evolución de las preocupaciones y de la mentalidad modernas en el problema religioso y el cambio profundo del ambiente actual, cada vez más descristianizado, respecto de la Edad Media, el método apologético debe prevalecer totalmente en el estudio de la fe, y el sistema escolástico aquiniano de considerar la fe en el tratado de las virtudes debe darse en definitiva por pasado [15]. Los antiguos—afirman éstos—analizaban la virtud de la fe tal como se actúa y desarrolla en el cristiano de nacimiento y trataban de *explicar* a los creyentes el mecanismo de una de sus actividades sobrenaturales como un hecho adquirido y en función de una síntesis teológica ya admitida. Los modernos, al contrario, tienen sólo en cuenta *la génesis del acto de la fe* en el adulto que se convierte, y han de *justificar* a los ojos de la razón y mostrar desde una perspectiva crítica y subjetiva que el hombre puede y debe creer sin sacrificar nada de las leyes de su vida intelectual y de su conciencia moral. El teólogo debe acoger en sus análisis los resultados de la experiencia psicológica en torno a esta llamada «fe de la conversión», abandonando el antiguo sistema de exposición objetivista. «El tratado de la fe, para responder a las preocupaciones contemporáneas, debe comportar a la vez una epistemología y una psicología racional de la fe católica» [16].

[14] HENRIC. GANDAV., *Summa quaestionum ordinar.* a.9 q.2.3; a.10 q.1.2; SCOTUS, *Sent.* 1 prol. q.1. Los textos de escolásticos del siglo XIV se encuentran numerosos en A. LANG, *Die Wege der Glaubensbegründung bei den Scholastikern des 14. Jahrhunderts* (Münster 1931) p.15ss. Cf. R. AUBERT, *Le problème de l'acte de la foi* 2.ª ed. (Louvain 1950) p.649.

[15] R. AUBERT, *Le problème de l'acte de la foi* l.c., p.65oss.

[16] AUBERT, o.c., p.660.—Cf. P. PARENTE, *S. Tommaso e la recente psicologia della fede:* Doctor Communis, I (1948) p.5-27.

Estas preocupaciones actuales no parecen, ni mucho menos, que obliguen a eliminar la verdadera *teología de la fe*, con el contenido doctrinal y el método de exposición objetiva en que la situara Santo Tomás. Aunque no fuera más que por la razón, bien obvia, de que la ciencia teológica tiene que mirar no sólo a incrédulos que convertir, sino a cristianos ya convertidos, a quienes ha de confirmar, ilustrar y esclarecer en su vida de fe.

Bueno será acoger, en una moderna apologética, todos los recursos de la experiencia psicológica y de la filosofía crítica para allanar los caminos de la fe a los hombres del mundo actual, tan trabajados por las preocupaciones del criticismo y de todas las formas de escepticismo hacia el Absoluto y Transcendente. Pero esta *función apologética* queda aún en los preámbulos de la fe, en la génesis del acto mismo. Restará siempre la labor principal de explicar a esos convertidos y a todos los creyentes las *riquezas insondables* que el conocimiento de la fe en sí encierra, el modo de obtener una penetración y comprensión profunda de su naturaleza íntima, la actuación y vida de fe, los progresos en su ejercicio, los peligros que acechan al creyente y los pecados contra la fe, etc.

Estos *tesoros inagotables* de doctrina y la ilustración adecuada en el conocimiento exacto del don de la fe sólo pueden obtenerse dentro de la *teología* de la misma, en la línea de la explicación sistemática propuesta por Santo Tomás en su tratado de la fe y desarrollada después por todos los teólogos.

III. *Fuentes del tratado de la fe*

El tratado de la fe no presenta en la SUMA la misma originalidad que otros tratados, creados casi íntegramente, o en gran parte, por Santo Tomás en esta obra teológica de madurez.

El mismo santo Doctor había expuesto la materia en dos de sus obras teológicas anteriores: el *Comentario a las Sentencias (In Sent.* 3 d.23-25), siguiendo el orden y la temática de Pedro Lombardo, y en las *Cuestiones disputadas (De verit.* q.14). Tanto en los once artículos de esta cuestión como en las tres amplias distinciones de las *Sentencias* nos ofrece el mismo *fondo substancial* de exposición que en la SUMA.

Además, incidentalmente ha tratado en otras obras y lugares temas sobre la fe y expuesto puntos a veces muy importantes de su doctrina. Deben mencionarse sobre todo el *Comentario sobre el Evangelio de San Juan*, con observaciones a lo largo del mismo, máxime *In Io.* c.4.6. 7.11; el *Comentario a la Epístola a los Hebreos* c.11,1; *Quodl.* 2 a.6, y *Quodl.* 6 a.2; *Contra Gent.* 1,6; 3,4.152.154; *In Boethium de Trinit.* q.3 a.1 ad. 4.

Todos estos lugares se refieren a los temas básicos especulativo-dogmáticos de su doctrina de la fe. La parte segunda—toda la que concierne a la materia mística y meramente moral—del tratado, que comprende las cuestiones 7-16, referentes a los dones de entendimiento y de ciencia, a los pecados contrarios a la fe y los preceptos sobre la misma, ha sido incorporada al tratado *por primera vez* en la SUMA, de acuerdo con el plan fijado en el prólogo, y no se encuentra en los precedentes esbozos de las *Sentencias* y *De veritate*. Sin embargo, se presenta en parte elaborada con materiales de otros lugares, sobre todo de *In Sent.* 3 d.34-35 para los dones, y *Sent.* 2 d.39-43 y *Sent.* 4 d.1.13 para los pecados contrarios a la fe.

No es extraña esta menor originalidad del Angélico. Naturalmente, el tema de la fe es uno de los primeros sometidos a la especulación y discusión teológica de las escuelas desde el comienzo de la escolástica, debido a la abundancia de material escriturístico y patrístico sobre el mismo. Han sido bastante historiadas las etapas de esta formación del tratado de la fe, desde las primeras especulaciones de los sumistas del siglo XII hasta los análisis más completos de los autores de comienzos del siglo XIII [17]. Esbozado por Hugo de San Víctor y sobre todo por Pedro Lombardo en sus *Sentencias (Sent.* 3 d.23-25), el tratado de la fe recibe una primera sistematización científica en Guillermo de Auxerre, que va a ser completada por Felipe el Canciller y los grandes escolásticos anteriores a Santo Tomás, Alejandro de Hales, San Alberto Magno y San Buenaventura.

Este proceso de desarrollo culmina en el tratado del Angélico, que ofrece soluciones definitivas a diversos problemas muy discutidos en los autores posteriores, sobre todo en los temas tan cruciales de la psicología de la fe. El ha sido el primero en sacar todo el partido a los grandes recursos que ofrecía la síntesis filosófica de Aristóteles para esclarecer los problemas que plantea la naturaleza y funcionamiento del acto de la fe.

Por eso, a pesar de las divergencias que separan las diversas escuelas, es en los cuadros y esquema por él trazados donde los teólogos posteriores han desarrollado y profundizado esta temática de la psicología del conocimiento de la fe, muchas de cuyas exposiciones son simple prolongación del tratado que había perfilado Santo Tomás [18].

Por eso las fuentes citadas en su tratado por el Angélico van formadas en gran parte—dada la naturaleza de la materia, perteneciente enteramente a la revelación—por una gran profusión de textos de la Escritura, tanto del Antiguo como del Nuevo Testamento. Como toda la escolástica, el Aquinate ha organizado su doctrina teológica bebiendo directamente en las fuentes de la revelación, cuyos textos se ofrecían tan acertadamente seleccionados en colecciones de glosas y sentenciarios. Sobre esas primeras glosas se fueron formando las cuestiones y disputas escolásticas, y tal proceso evolutivo de la teología escolástica en general, vale y se aplica muy preferentemente a las cuestiones del tratado aquiniano de la fe, cuya doctrina viene directamente inspirada en los textos de la Escritura.

Después de los textos revelados, la principal fuente de inspiración del tratado es *San Agustín*. Es entre los Santos Padres el que es citado con mayor abundancia. Sus textos aparecen citados con gran frecuencia, casi con exclusividad en algunas cuestiones.

Y es que las doctrinas de San Agustín sobre la fe, que constituyeron la fuente principal de las decisiones del concilio segundo de Orange, han ejercido después una influencia decisiva sobre las especulaciones

[17] Una de las obras más extensas sobre la historia de las doctrinas de la fe en la primera escolástica es la de G. ENGLHARDT, *Die Entwicklung der dogmatischen Glaubenspsychologie in der mittelalterlichen Scholastik von Abaelard'streit (um 1140) bis zum Philipp dem Kanzler († 1236)* (Münster 1933). Véase también T. HEITZ, *Essai historique sur les rapports entre la philosophie et la foi de Bérenger de Tours à S. Thomas d'A.* (Paris 1909); A. GARDEIL, *Crédibilité:* «Dict. Theol. Cath.», t.2 c.2258-2295 *(La crédibilité dans la théol. scolastique);* M. D. CHENU, *La psychologie de la foi dans la théologie du XIIIe siècle:* «Etudes d'histoire litt. et doctr. en XIIIe siècle» (Paris-Ottawa 1932) p.163-191. Y otras numerosas obras históricas sobre temas particulares.

[18] R. AUBERT, *Le problème de l'acte de la foi* l.c., p. 43-4.

de la Edad Media en la materia, máxime concernientes a la psicología del acto de la fe y relaciones entre la fe y la razón [19]. Los grandes temas sobre la fe como don de Dios y la influencia de la gracia en el acto de creer, sobre la voluntariedad y carácter meritorio de la fe, la propia naturaleza intelectual de su acto, etc., fueron primeramente planteados en los escritos del Hiponense e introducidos a través de sus textos y fórmulas en la teología escolástica.

Después de San Agustín, los textos de San Gregorio son también citados con alguna frecuencia, sobre todo en las cuestiones últimas y morales en torno a los dones y los pecados contrarios a la fe. Sobre estos temas eran de gran autoridad los libros llamados *Morales,* o exposición sobre Job, de este santo Doctor; por eso aparecen tan numerosos los textos tomados de dicha obra.

Y, ya en menor escala, son alegados otros Padres y Doctores, como San Jerónimo, San León, San Bernardo, San Juan Damasceno, el Pseudo-Dionisio, etc. Signo cierto de que el material patrístico en aquella época conocido ha sido ampliamente utilizado para la construcción doctrinal del tratado. Sobre todo las cuestiones canónico-morales de la infidelidad, herejía y blasfemia (q.10-14) han dado motivo al Aquinate para numerosas apelaciones a textos patrísticos tomados del *Decreto de Graciano* y otras colecciones.

Los autores escolásticos anteriores son sólo objeto de alegaciones implícitas o bajo la designación de unos *quidam,* en que son fácilmente reconocibles por la investigación histórica opiniones y definiciones de Hugo de San Víctor, Guillermo de Auxerre, San Buenaventura, San Alberto Magno, etc. [20] Pero es bien cierto también que todo el fondo doctrinal de la escolástica anterior es tenido en cuenta y tácitamente utilizado a lo largo del tratado, como material que es reelaborado y sometido a revisión en muchos aspectos y se le hace servir, una vez pulido y perfeccionado, para su propia construcción doctrinal.

Como es lógico, aparece menos frecuente que en otros tratados la alegación de textos de Aristóteles y otros filósofos. Las concepciones fundamentales de la psicología aristotélica, perfeccionada por el Angélico, van, sin embargo, subyacentes en toda la estructura del tratado y con presencia muy operante, pues que inspiran la solución de problemas más difíciles y discutidos en este tratado, como el sujeto psíquico de la virtud de la fe, la naturaleza del acto de creer, el influjo de la voluntad, etc.

IV. Orden interno del tratado

En la *división* de este primer tratado se pone ya en práctica el plan de organización de la moral especial que hemos glosado. Dentro de las cuatro direcciones posibles que en la enseñanza teológica y en la tradición de la Iglesia puede darse a la consideración moral—moral de los mandamientos, moral de las inspiraciones especiales o de los dones, moral de los pecados, moral de las virtudes—, se ha probado y elegido como el aspecto primario *las virtudes;* y en el orden de las mismas

[19] E. GILSON, *Introduction à l'étude de S. Augustin:* «Etudes de phil. médiév.» XI 2.ª ed. (París 1943) p.31-47; DESPINEY, *Le chemin de la foi d'après S. Augustin* (Vezelay 1930); M. GRABMANN, *Augustinuslehre von Glauben und Wissen und ihre Einfluss auf das mittelalterliches Denken:* «Mit elalterliches Geistesleben» t.2 (Munich 1936); R. AUBERT, *Le problème de l'acte de la foi* l.c., p.21ss.

[20] Cf. q.4 a.1.4.5 ad 4; q.5 a.1, etc. Por excepción es alegado expresamente HUGO DE SAN VÍCTOR como «autoridad magistral» (q.5 a11 obi.1 et ad 1); pero es para interpretar benignamente una sentencia particular suya.

deben encuadrarse todas las demás realidades o aspectos complementarios de lo moral.

Al estudio de la virtud sigue—como complemento transcendente y elemento reductivo—el análisis de los dones correspondientes, que perfeccionarán la vida virtuosa. Y en seguida se ordena—como elemento indirecto—la explicación de los *vicios opuestos,* que forman la moral negativa, o la *vida pecaminosa,* destructora del orden positivo de la virtud. Por fin, son *elemento extrínseco* del orden moral, o del bien de la virtud, aunque esencial a él, los preceptos, que se imponen siempre de una virtud: los *positivos,* sobre actos virtuosos necesarios al fin, y los negativos o prohibitivos, sobre los vicios que destruyen ese obrar virtuoso necesario.

Así obtiene la ciencia moral su fisonomía más propia de *moral de las virtudes.*

Este orden, que Santo Tomás lo va a realizar tan consecuente en todos los tratados, en el *de fide* se imponía por sí mismo. Los problemas teológicos sobre el acto de creer y naturaleza psicológica del hábito de la fe lo invadían todo y eran estudiados casi exclusivamente. Constituye, pues, un buen modelo este primer tratado para la ordenación subsiguiente de las otras partes morales.

Véase a continuación el esquema de esta división de las cuestiones sobre la fe:

Esquema del tratado de la fe de Santo Tomás... ... ...

- I. *De la fe en sí misma* ... ...
  - 1. El objeto de la fe (q.1).
  - 2. El acto de fe.
    - *a)* El acto interior de fe, que es creer (q.2).
    - *b)* El acto exterior o confesión de la fe (q.3).
  - 3. La virtud de la fe ... ...
    - *a)* La fe en sí misma (q.4).
    - *b)* Sujeto de la fe (q.5).
    - *c)* Causa de la fe (q.6).
    - *d)* Efectos de la fe (q.7).
- II. *De los dones correspondientes* ... ...
  - 1. El don de entendimiento (q.8).
  - 2. El don de ciencia (q.9).
- III. *Los vicios* opuestos a la fe ... ...
  - 1. De la infidelidad, opuesta a la fe ... ...
    - *a)* En común (q.10).
    - *b)* La herejía (q.11).
    - *c)* La apostasía de la fe (q.12).
  - 2. De la blasfemia, opuesta a la confesión de la fe ..., ...
    - *a)* En general (q.13).
    - *b)* La blasfemia contra el Espíritu Santo (q.14).
  - 3. La ignorancia y ceguera mental, opuestas a la ciencia y entendimiento (q.15).
- IV. *Los preceptos* que conciernen a la fe (q.16).

Dentro del esquema se advierte una primera *transposición* respecto del orden seguido en las obras anteriores. En el cuadro tradicional de las *Sentencias* se comenzaba por la exposición de la fe en sí misma, estableciendo la definición—*quid sit fides*—y continuando por las cuestiones sobre el acto de creer y la fe como virtud. Al final se planteaba el tema *del objeto* de la fe, completado con todas las cuestiones en torno al mismo, la distinción de los artículos, o verdades reveladas, y necesidad de explicitación de este mismo objeto, o grados del conocimiento explícito de la fe.

Es el orden que, en pos del texto de Pedro Lombardo, sigue el Aquinate en las *Sentencias (Sent.* 2 d.23-25) y conserva, abreviado, en la q.14 *De veritate* (a.1-12). Estableciendo nuevo orden aquí en la SUMA, ha inaugurado el sistema de exposición más lógico, que es el de iniciar en el conocimiento de la virtud por el objeto. Las virtudes, en efecto, se conocen por sus actos, y éstos por sus objetos, puesto que el objeto es la causa formal extrínseca que determina y configura a sí los hábitos y sus actos.

Así, pues, coloca el tema *del objeto* de la fe, con toda la problemática del mismo, o de las verdades reveladas, *en la primera cuestión.* A éste debe seguir el análisis del acto que introduce el estudio de la fe como virtud. Ordenación lógica que figura como paradigma para los demás tratados y virtudes, si bien no es siempre seguido en la SUMA por razones de brevedad o motivos de tradición.

Esta *línea objetivista* que da la tónica de la metodología aquiniana —en toda su filosofía y teología—no es del agrado de los autores modernos. Sobre todo en el tema de la fe, sus preferencias están por el método subjetivo, tratando de hacer resaltar, excesivamente, los valores *subjetivos* de experiencias personales en el conocimiento religioso y creyendo, equivocadamente, que esta vía subjetiva de la psicología de la fe es el mejor o único camino para construir su teología. Pero no cabe duda que el aspecto primario y fundamental de esta teología es el objetivo, puesto aquí en primer plano.

La *segunda gran innovación* es la agregación al tratado del estudio de los dones correspondientes y de la moral de los pecados *opuestos a la fe.* Sobre esto—ya vimos—nada existía en las exposiciones *de fide* de la escolástica primera. Santo Tomás ha debido casi crear tales cuestiones con algunos materiales dispersos en otros lugares de los sentenciarios.

El *complemento donal* es particularmente interesante en el tema de la fe. No sólo «delata el fondo místico» de la moral teológica de Santo Tomás [21], por cuanto el santo Doctor entiende con ello que la doctrina moral, como la conducta, no se encierra en los estrechos límites de lo estrictamente preceptivo. Sobre la dirección de la ley divina, que nos instruye e impera desde fuera con los mandamientos, está *la moral de las inspiraciones,* la dirección divina superior por los dones del Espíritu Santo, que señalan el triunfo de la gracia y el perfeccionamiento de las virtudes infusas. Pero indica a la vez otro aspecto muy en consonancia con las tendencias modernas: que en el conocimiento religioso no ha de considerarse sólo el de la fe informe, simple asentimiento oscuro a los misterios sobrenaturales; así como a esta fe le es connatural la información de la caridad, así también tiende a expan-

[21] R. BERNARD, O. P., *La foi: Somme théologique,* trad. francesa y comentarios de la «Revue des Jeunes», t.1 (París 1940) p.207.

sionarse en conocimiento más elevado de cierta intuición y experiencia connatural de las cosas divinas. Tal es la concepción de la fe de muchos autores modernos; pero la simple fe sólo alcanza tal grado de perfección por la contemplación mística de los dones.

Es, pues, muy verdadero y luminoso el punto de vista del Angélico, que considera la teología de cada virtud infusa, en especial de la fe, con su complemento y prolongación propia de los dones respectivos.

La parte final y más exigua es la dedicada *a los preceptos de la fe* (q.16). Y parece dar la impresión de que el Aquinate casi no tiene en cuenta los preceptos y que los considera como algo muy secundario en su concepción moral. En realidad no es así. El orden de los preceptos es esencial y fundamental en toda concepción moral, pues da validez y vigencia normativa al orden del Bien y Fin último. Pero en la parte moral de la SUMA, esta consideración de los preceptos suele andar diluída por todo el tratado.

Los preceptos afirmativos se dan de los actos virtuosos, y los negativos, de los vicios contrarios. Por eso el Aquinate suele definir y formular las normas preceptivas cuando habla de los mismos. Así, aquí dedica casi toda la cuestión del acto de la fe (q.2 a.3-8) a tratar de su obligatoriedad bajo distintas modalidades y con las fórmulas antiguas: Si es «necesario para salvarse», *de necessitate salutis*, etc. Lo mismo pregunta sobre el acto exterior, o la confesión de la fe (q.3 a.2). Por otra parte, toda la materia de los pecados opuestos (q.10-14) es, en el fondo, *preceptiva*, y su contenido y finalidad principal es señalar las normas prohibitivas e ilicitud de los actos contrarios.

En rigor, pues, toda la doctrina moral del Aquinate, en este y otros tratados, es ampliamente *preceptiva o moral del deber*, si bien su consideración no suele detenerse en este aspecto extrínseco, sino en las raíces de la vida moral o principios de *dirección interior* de nuestros actos. Y la pequeña cuestión final *de praeceptis* se limita casi siempre a exponer los lugares o *fuentes de la revelación* donde se promulgan los preceptos—naturales o positivos—correspondientes.

V. Valor e importancia histórica del tratado

No es menester subrayar el valor máximo que posee el breve tratado *de fide* del Angélico. Es bien patente que no sólo en lo moral, sino en lo dogmático, una sistematización teológica sobre la fe es fundamental. En el orden moral, porque la fe es la primera virtud teológica, raíz de toda participación divina en nosotros y que nos introduce en el mundo sobrenatural. En el plano dogmático, porque la luz de la fe es principio de todo el conocimiento teológico, y las verdades de fe constituyen los principios de todas las conclusiones de la teología.

Ahora bien, es bien sabido que, en su tratado, el Angélico ha sistematizado toda la teología de la fe, en su aspecto dogmático-moral y aun en un primer esbozo de la función apologética. Y también es reconocido por todos que ha aportado la solución precisa a diversos puntos de los más discutidos o esclarecido con nueva luz otras muchas cuestiones.

Por eso, el tratado aquiniano *de fide* ha servido como esquema y modelo de sistematización para toda la teología futura, máxime desde que los teólogos clásicos, con Conrado Koellin, Cayetano y Vitoria, impusieron la SUMA como texto o libro base de la exposición teológica. No

es, pues, extraño que los teólogos posteriores no hicieran sino profundizar y desarrollar, con sus comentarios, los problemas planteados por el Aquinate.

Antes hemos indicado cómo estos teólogos clásicos, sobre todo postridentinos, habían llegado a crear, en el desarrollo y profundización de esta temática de la fe propuesta en los cuadros del tratado aquiniano, el núcleo de las nuevas disciplinas teológicas: los tratados de apologética, eclesiología e introducción a la teología y lugares teológicos, que los expusieron primero en sus comentarios *de fide*, y fueron logrando propia autonomía. Los tratados *de Ecclesia* pronto adquieren independencia y separación con la obra *De regimine christiano*, de Santiago de Viterbo; la *Summa de Ecclesia*, de Juan de Torquemada; los opúsculos de Cayetano, y *Relecciones* de Vitoria *de potestate Ecclesiae et Pontificis*; el *De locis theologicis*, de M. Cano, o las *Controversiae*, de San Roberto Belarmino; estos teólogos, todos auténticos tomistas, construyen sus doctrinas con estrecha adhesión a los textos de Santo Tomás. Pero otros muchos teólogos desarrollan y exponen sus eclesiología y apologética conjuntamente en sus comentarios al *de fide* del Angélico, siguiendo la pauta ideal de la unidad teológica. Tales son los magníficos comentarios de Báñez a la q.1 a.10 *de fide*, que tan sólida construcción del tratado *de Ecclesia* presentan [22]. O los comentarios al tratado *de fide* de Valencia, Suárez, Toledo, Tanner, Juan de Santo Tomás, Lugo y Billuart, en los que a la vez se contiene ya la demostración racional de los preámbulos de la fe, o de la credibilidad de la revelación cristiana, que ha pasado a los apologistas modernos [23].

Tal es la herencia y proyección directa de este tratado de la fe de Santo Tomás. Desde entonces, las concisas cuestiones y problemas planteados en el mismo, sus soluciones y fórmulas tan precisas, conservan en su gran mayoría—naturalmente con la debida adaptación y aplicación a las preocupaciones y cambios de mentalidad de los tiempos—todo su valor de actualidad y mantienen perenne validez para los tiempos futuros.

Es cierto que, después de Santo Tomás, los problemas de la fe han sido sometidos a frecuentes discusiones y han alcanzado inusitado desarrollo, habiéndose sucedido intervenciones importantes del magisterio eclesiástico. En especial, el concilio de Trento, que ha definido los puntos o verdades capitales sobre la esencia de la fe y su función propia en el proceso de la justificación. Y el concilio Vaticano, que, contra los racionalistas y fideístas, ha definido en fórmulas precisas la doctrina revelada sobre la esencia psicológica del acto de fe, las relaciones entre la fe y la razón y la credibilidad racional de la misma.

Pero, como advierte R. Aubert en su gran obra, en que se hace repaso de todo el recorrido histórico de la teología católica del acto de fe, «desde entonces las intervenciones del magisterio eclesiástico... se ins-

---

[22] D. BÁÑEZ, *De fide, spe et caritate, Commentaria in Secund. Secundae S. Thom.* in q.1 a.10 (Venetiis 1602) col.93-323.—Báñez se remite (col.92), como autores que han tratado ampliamente esta materia, entre los escolásticos, a Marsilio, Guillermo de París, cardenal Torquemada y Cayetano; y entre los controversistas, a Alberto Pighio, Clitoveo y Juan Eck, si bien a todos supera, añade, en elegancia y abundancia de doctrina, el doctísimo M. Cano, su maestro.

[23] Descuellan como los que más influencia han ejercido en la orientación y marcha de la moderna apologética católica: SUÁREZ, *De fide* disp.5-9-11; JUAN DE SANTO TOMÁS, *Curs. Theol. de fide* q.1 disp.3; BILLUART, *De regulis fidei* dis.1-5; I. DE LUGO, *Tract. de virtute fidei divinae* disp.9 sect.1. La primera gran síntesis moderna de apologética en la escuela tomista es la de A. GARDEIL, *La crédibilité et l'apologétique* 1.ª ed. (París 1907).

BIBLIOTECA NUESTRA SEÑORA

criben muy naturalmente en el tratado escolástico de la fe tal como ha sido perfilado por Santo Tomás» [24].

Y aunque algunas corrientes modernas de teólogos católicos, de los que se hace eco el citado autor, proclamen la necesidad de *cambios* substanciales en la problemática teológica de la fe y en los métodos de su exposición y estructura, según las nuevas condiciones de los tiempos y dando más cabida a las cuestiones y material de psicología y epistemología [25], pero estos mismos autores apelan en los puntos más difíciles y controvertidos a las soluciones y fórmulas, limpias y sencillas, del Aquinate, a la hondura doctrinal de sus mismos textos, quejándose del *racionalismo intelectualista* que ha invadido los análisis demasiado sutiles o superficiales de los teólogos del siglo XVII, que marcaban así una desviación de la pureza de las fuentes tomistas [26].

Queremos, pues, nosotros en estas introducciones llevar a cabo esta vuelta a la genuina doctrina del Angélico, estableciendo, con la ayuda de sus mismos expositores, *la síntesis doctrinal* de su tratado de la fe.

[24] R. AUBERT, *Le problème de l'acte de la foi. Donnés traditionnelles et résultats des controverses récentes* 2.ª ed. (Louvain 1950) p.44.
[25] R. AUBERT, o.c., p.3.ª p.645ss.
[26] R. AUBERT, o.c., p.657.680-7.690.783-7; GAUDEAU, *La besoin de croire et la besoin de savoir* (París 1899) p.18-19.

BIBLIOGRAFIA

ABAELARDUS, P., *Introductio in Theologiam:* ML 178.
ADAM, K., *Glaube und Glaubenswissenschaft im Katholizismus:* Theol-Quartalsch 101 (1920) p.131-155 ed.2 (Rottenburg 1923).
— *Das Wesen des Katholizismus* (Düsseldorf 1931).
ALBERTUS M. (S.), *Opera omnia.* T.28: *Commentarium in III librum Sententiarum* ed. Vivès (Parisiis 1894).
ALDAMA, J. A., *De virtutibus infusis:* BAC, *Sac. Theol. Sum.* t.3 ed.2 (Madrid 1953).
ALES, A. DE, *Pénitence:* DAFC 3,1759ss.
ALFONSUS M. DE LIGUORI (S.), *Theologia Moralis* (Romae 1905-1912).
ANTOINE, P., *Foi:* Supplément au «Dict. de la Bible» t.2 (1938) c.176-310.
ARAGONIUS, P., *Commentarium in Secundam Secundae Sti. Thomae, de fide, spe et charitate* (Salmanticae 1584).
ARAÚJO, J. DE, *Cursus Theologicus.* T.3: *Disputationes de fide, spe et caritate* (Matriti 1946).
ARINTERO, J. G., *Oficio de cada uno de los dones del Espíritu Santo:* Vida Sobrenatural 27 (1935) p.404-417; 29 (1935) p.326-340.404-417.
AUBERT, R., *Le problème de l'acte de la foi. Donnés traditionnelles et résultats des controverses récentes* ed.2 (Louvain 1950).
AUGUSTINUS (S.), *Opera omnia:* ML 33-34.
BAINVEL, J., *La foi et l'acte de foi* ed.2 (Paris 1908).
BÁÑEZ, D., *De fide, spe et caritate. Commentaria in Secund. Secundae S. Thomae* (Venetiis 1602).
BARONI, G., *E possibile perdere la fede cattolica senza peccato? Dottrine dei teologi dei secoli XVII-XVIII* (Roma 1938).
BERAZA, B., *De virtutibus infusis* (Bilbao 1929).
BERNARD, R., *La foi:* Somme théologique. Trad. franc. y comentarios de la «Rev. des Jeunes» t.1-2 (Paris 1940).
BILLOT, L., *De Ecclesia* (Romae 1898) t.1.
— *De virtutibus infusis* ed.4 (Romae 1928).
BILLUART, C. R., *Summa S. Thomae sive Cursus Theologiae iuxta mentem S. Thomae.* T.3: *Tract. de fide et regulis fidei, de spe* ed. Palmé (Parisiis 1872).
BONAVENTURA (S.), *Opera omnia.* T.4: *In III Librum Sententiarum* ed. Vivès (Parisiis 1865).
BONSIRVEN, J., *Les espérances messianiques en Palestine au temps de Jésus-Christ:* NouvRevThéol 16 (1934) 113-139.
BOVER, JOSÉ MARÍA, *La esperanza en la Epístola a los Hebreos:* Greg 19 (1928) 110-120.
CAIETANUS, T. DE VÍO, *Commentaria in Summam Theologicam S. Thomae* ed. Leonina *(Opera omnia S. Thomae,* Romae 1888-1906) t.4-12.
CAPÉRAN, L., *Le problème du salut des infidèles.* I. *Essai historique.* II. *Essai théologique* ed.2 (Toulouse 1934).
CAPREOLUS, I., *Defensiones theologicae D. Thomae* (Turonibus 1904) t.5.
CARRÉ, A. M., *Espérance et désespoir* ed. du Cerf (Paris 1953).

CARRO, V., *La teología y los teólogos-juristas españoles ante la conquista de América* t.1-2 (Madrid 1944).
— *Derechos y deberes del hombre* (Madrid 1954).
CATECHISMUS CONCILII TRIDENTINI, ed. P. Martín Fernández (Madrid, BAC, 1956).
CHARLES, P., *Spes Christi:* NouvRevThéol 61 (1934) 1009-1021; 64 (1937) 1057-1075.
CHENU, M. D., *La psychologie de la foi dans la théologie du XIIIe siècle:* Etudes d'histoire litt. doctr. au XIIIe siècle (Paris-Ottawa 1932).
— *Commentaire historique de II-II q.1 a.2:* Mélanges Thomistes (Bibliot. Thom. 3, Paris 1923) p.133-140.
CICERO, M. T., *De officiis libri tres* ed. Olivet (Genevae 1751) t.3.
— *Tuscullanarum quaestionum libri quinque* t.2.
— *Academicorum libri duo* t.2.
CONINCK, A. D., *De moralitate, natura et effectibus actuum supernaturalium in genere et de fide, spe ac caritate speciatim* (Lugduni 1623).
CONTENSON, V., *Theologia mentis et cordis* t.6 (Lugduni 1681).
DANIÉLOU, J., *Essai sur le mystère de l'histoire* (Paris 1953; vers. esp. 1957).
DEMAN, T., *Aux origines de la Théologie Morale* (Montréal-Paris 1950).
— *La théologie del «hypomonh» biblique:* DivTh(Pia.) 35 (1932) 30-48.
DUPRÉ, L., *La dialectique de l'acte de foi chez Kierkegaard:* Rev. Phil. de Louvain 54 (1956) p.418-455.
DURANDUS A S. PORCIANO, *Commentaria in quatuor libros Sententiarum: In III Sent.* (Lugduni 1533).
EFRÉN DE LA M. DE D., *La esperanza según San Juan de la Cruz:* Revista de Espiritualidad 1 (1942) 255-281.
ELIZALDE, M. DE, *Forma verae religionis quaerendae et inveniendae* (Neapoli 1662).
ENGLHARDT, G., *Die Entwicklung der dogmatischen Glaubenspsychologie in der mittelalterlichen Scholastik von Abaelardsstreit (um 1140) bis zum Philipp dem Kanzler* (Münster 1933).
ERBER, A., *De virtutibus theologicis, fide, spe et caritate* (Vienae 1748).
ESCHWEILER, K., *Die zwei Wege der neueren Theologie* (Augsburg 1926).
FABRO, C., *Foi et raison dans l'oeuvre de Kierkegaard:* RevSciencPhilThéol 32 (1948) p.169-206.
FERRE, V., *Tractatus theologici: De virtutibus* (Romae 1689).
FERRERES, I. B.-MONDRÍA, *Compendium theologiae moralis* t.1-2 ed.17 (Barcelona 1949-1950).
FESTUGIERE, A. M., *«Hypomonh» dans la tradition grecque:* RechScRel 21 (1931) 477-486.
FORCELLINI-F. CORRADINI-I. PERRIN, *Lexicon totius latinitatis* (Patavii 1930).
FRASSEN, C., *Scotus Academicus.* T.8: *De divino gratiae beneficio et de virtutibus* (Romae 1901).
FRITZ, G., *Orange (Concil de):* DTC 11,1189-1203.
GABRIEL, A. S. V., *De fide, spe et caritate* (Romae 1666).
GARDEIL, A., *Crédibilité:* DTC 2,2258-2295.
— *La crédibilité et l'apologétique* (Paris 1907).
— *Dons du Saint Esprit:* DTC 4,1730-1781.
GAUDEAU, *La besoin de croire et la besoin de savoir* (Paris 1899).
GAUTHIER, R. A., *Magnanimité. L'idéal de la grandeur dans la philosophie païenne et dans la théologie chrétienne* (Paris, Vrin, 1951).

GARRIGOU-LAGRANGE, R., *De revelatione* t.1-2 (Romae 1918).
— *De virtutibus theologicis* (Torino 1949).
— *De gratia* (Torino 1947).
GENICOT-SALMANS, *Institutiones Theologiae moralis* ed.14 (Malinas-Buenos Aires 1939) t.1-2.
GILLON, L. B., *De argumento spei certae sub influxu donorum:* Angelicum 16 (1939) 136-147.
— *Certitudine de notre espérance:* RevThom 45 (1939) 232-248.
GILSON, E., *Le Thomisme. Etudes de philosophie médiévale* (Paris 1944).
— *Introduction à l'étude de S. Augustin. Etudes de phil. Médiév.* t.11 ed.2 (Paris 1943).
GONET, I., *Clypeus Theologiae Thomisticae.* Tr.10: *De virtutibus theologicis* (Antuerpiae 1744) t.4.
GOTTI, V. LUD.: *Scholastico-dogmatica theologia* t.2 (Venetiis 1786).
GRABMANN, M., *Augustinuslehre von Glauben und Wissen und ihre Einfluss auf das mittelalterliches Denken:* Mittelalterliches Geistesleben t.2 (Munich 1936).
— *De quaestione «utrum aliquid possit esse simul creditum et scitum» inter scholas Augustinismi et Arist.-thomismi medii aevi agitata:* Acta Hebd. Aug.-Thom. (1931) p.110-139.
GRANADUS, I., *In secundam secundae Sti. Thomae Aquinatis commentarii. Controversiae de fide, spe, caritate* (Hispali 1629).
GRANDERATH, T., *Constitutiones dogmaticae sacrosancti Concilii Vaticani* (Friburgi 1892).
GREGORIUS MAGNUS (S.), *Homiliarum in Ezechielem Prophetam libri duo:* ML 76,786-1072.
— *Moralium libri:* ML 76,9-782.
— *Homiliarum in Evangelia libri duo:* ML 76,1075-1312.
GROSSOUW, W., *L'espérance dans le Nouveau Testament:* RevBiblique 61 (1954) 508-532.
GUIBERT, J. DE, *Sur l'emploi d'«elpis» et de ses synonymes dans le Nouveau Testament:* RechScRel 4 (1913) 565-569.
GUZZETTI, G. B., *La perdita della fede nei cattolici* (Varese 1940).
HAMER, P. J., *Karl Barth. Etude sur sa méthode dogmatique* (Paris 1949).
HARENT, S., *Espérance:* DTC t.4 p.1.ª col.605-676.
— *Foi:* DTC 6,605-676.
— *Infidèles:* DTC 7,1726-1930.
HECQUET, I., *Synopsis theologica de fide, spe et caritate* (Romae 1675).
HEITZ, T., *Essai historique sur les rapports entre la philosophie et la foi des Bérenger de Tours à S. Thomas d'A.* (Paris 1909).
HERMES, G., *Einleitung in die christ-katholische Theologie.* T.1: *Philosophische Einleitung.* T.2: *Positive Einleitung* (Münster 1819 y 1829).
HOVE, A. VAN: *La doctrine du miracle chez S. Thomas d'Aquin* (Brujas-Paris 1927).
HUBY, J. *La connaissance de la foi dans S. Jean:* Discours de la Cène (Paris 1932) p.146-191.
— *S. Paul. Les Epitres de la captivité:* Verbum Salutis t.8 (Paris 1935).
HUGO A S. VICTORE: *De Sacramentis:* ML 176.
HURTADO, G., *Tractatus de fide, spe et caritate* (Matriti 1632).
HÜRTH, F., *De inculpabili defectione a fide:* Greg 7 (1926) p.3-27.203-224.
HÜRTH-ABELLÁN, *Notae ad praelectiones theologiae moralis* (Romae 1947-1948).

IOANNES A S. TH., *Cursus Theologicus: In II-II, De fide et spe* t.7 ed. Vivès (Parisiis 1886).
— *De donis Spiritus Sancti* ed. Mathieu et Gagné (Quebeci 1948).
JANVIER, M.-A., *Exposition de la morale catholique: La foi* t.1-2 (Paris 1911-1912); *L'espérance* (París 1913).
KORS, J. B., *La justice primitive et le péché originel d'après S. Thomas:* Bibliot. Thom. 2 (Le Saulchoir 1922).
LAÍN ENTRALGO, P., *La memoria y la esperanza: San Agustín, San Juan de la Cruz, A. Machado, Unamuno* (Madrid 1954).
— *La espera y la esperanza. Historia y teoría del esperar humano* (Madrid 1957).
LAHOUSSE, G., *Tractatus de virtutibus theologicis* (Brugis 1900).
LANG, A., *Die Wege der Glaubensbegründung bei den Scholastiker des 14. Jahrhunderts* (Münster i. W. 1931).
— *Die Lehre des hl. Thomas von Aquin von Gewissenheit des übernatürlichen Glaubens* (Augsburg 1929).
LARRAGA, F.-P. LUMBRERAS, *Prontuario de Teología Moral* t.1-2 ed.9 (Madrid 1950).
LEBRETON, J., *La vie et l'enseignement de N. S. Jésus-Christ* t.2 (Paris 1931).
LENNERZ, H., *De virtutibus theologicis* (Romae 1947).
LERCHER - SCHLAGENHAUFEN, *Institutiones Theologiae dogmaticae* (Innsbrück 1938) t.1.
LIEGE, A., *La foi: Initiation théologique* t.3 (Paris 1952).
LOMBARDI, R., *La salvación de los que no tienen fe* vers. esp. (Barcelona 1952).
LOTTIN, DOM, *Psychologie et morale aux XII° et XIII° siècles.* T.2-3: *Problèmes de Morale* (Louvain 1949).
LUBAC, H. DE, *Les aspects sociaux du dogme* (Paris 1941).
LUGO, I. DE, *De virtute fidei divinae* ed. Vivès (Parisiis 1868).
LUMBRERAS, P., *De fide* (Romae 1937).
— *De spe et caritate* (Madrid-Romae 1954).
LUNN, A., *Ahora ya veo* vers. esp. de F. A. de Cárcer (Madrid 1956).
MALEVEZ, L., *Théologie dialectique, Théologie catholique et Théologie naturelle:* RechScRel 28 (1938) p.385-429.527-569.
MARCEL, G., *Homo viator. Prolegomènes à une métaphysique de l'espérance* (Paris 1944).
— *Du Refus à l'invocation* (Paris 1940).
— *Le mystère de l'être* (Paris 1951).
MARÍN-SOLA, F., *La evolución homogénea del dogma católico:* BAC (Madrid 1952).
MAURUS, S., *Opus theologicum: Liber septimus continens tractatus de fide, spe et caritate* (Romae 1687).
MAZZELLA, CARD. C., *De virtutibus infusis* (Romae 1884).
MERKELBACH, B. A., *Summa Theologiae moralis ad mentem D. Thomae* t.1-3 ed.3 (Parisiis 1930).
— *Quaestiones pastorales* t.1-6 (Lieja 1935).
MICHEL, A., *Symboles:* DTC 14,2926-2936.
MOELLER, CH., *Literatura del siglo XX y cristianismo.* T.2: *La fe en Jesucristo* (Madrid 1955).
MOLLARD, G., *L'unité de l'espérance:* RevThom 40 (1935) 196-210.
MOUROUX, J., *Structure personnelle de la foi:* RechScRel 29 (1939) p.59-107.
— *Je crois en Toi* (Paris 1949).

MÜLLER, M., *Angustia y esperanza* vers. esp. (Barcelona 1956).
MUNIESSA, T., *Disputationes scholasticae de mysteriis incarnationis* t.2 (Barcinone 1689).
NAVARRO, E., *De virtutibus theologicis, fide, spe et caritate* (Salmanticae 1706).
NOLDIN, H.-G. HEINZEL, *Summa Theologiae moralis* t.1-4 ed.30 (Oeniponte 1952).
OLIVIER, B., *L'espérance: Initiation théologique* t.3 (Ed. du Cerf, Paris 1952).
ORBISO, T. DE, *Los motivos de la esperanza cristiana según San Pablo:* Estudios Bíblicos 4 (1945) 61-85.196-210.
ORTIZ DE URTARÁN, F., *Esperanza y caridad en el Nuevo Testamento* (Vitoria 1953).
OVIEDO, F. DE, *Tractatus theologici, scholastici et morales, de fide, spe et caritate* (Lugduni 1651).
OXEA, P., *De virtutibus spei et caritatis* (Caesaraugustae 1661).
PALLAVICINI, *Assertiones theologicae.* L.3: *De fide, spe et caritate* (Romae 1649).
PARENTE, P., *S. Tommaso e la recente psicologia della fede:* Doctor Communis 1 (1948) p.5-27.
PASCHASIUS RADBERTUS, *De fide, spe et caritate:* ML 120,1390-1490.
PATTUZZI, I. V., *Theologia moralis.* Tr.4: *De virtutibus theologicis.*
PEINADOR, A., *Cursus brevior theologiae moralis.* T.2,1.°: *De fide, spe, caritate et prudentia* (Madrid 1950).
PERRONE, I., *De virtutibus fidei, spei et caritatis* (Ratisbonae 1865).
PESCH, C., *Praelectiones dogmaticae.* T.8: *De virtutibus in genere. De virtutibus theologicis* (Friburgi Br. 1909s.).
PETRUS LOMBARDUS, *Libri quatuor Sententiarum* ed. Quaracchi (prope Florentiam 1916) vol.1-2; ed. MIGNE: PL 192.
PIEPER, J., *Sobre la esperanza* trad. esp. Rialp (Madrid 1951).
PLOEG, J. VAN DER, *L'espérance dan l'Ancien Testament:* RevBibl 61 (1954) 481-507.
POLANCO, F., *Tractatus duo de spe et charitate in II-II D. Thomae* (Matriti 1703).
POULPIQUET, A. DE, *L'objet intégral de l'Apologétique* (Paris 1912).
PRAT, F., *La Théologie de S. Paul* t.1-2 (Paris 1930).
PRÜMMER, D. M., *Manuale Theologiae moralis secundum principia S. Thomae* t.1-3 ed.3 (Friburgi 1923).
PUNTENER, G., *Das vatikanische Konzil und die Verantwortlichkeit des Glaubensabfalls eines Katholiken:* DivThom(Frib.) 7 (1929) p.414-425.
RAMÍREZ, I. M.ª, *De certitudine spei christianae:* CiencTom 57 (1938) 353-378.
— *De spei christianae fideique divinae mutua dependentia:* DivThom (Frib.) 18 (1940) 211-285 (ed. Friburgi Helv. 1940).
— *De hominis beatitudine.* T.1: *In I-II q.1* (Matriti 1942). T.3: *In q.3* (Matriti 1947).
RIPALDA, I. MARTÍNEZ DE, *De fide divina, de spe divina, de caritate divina* ed. Palmé (Parisiis 1871).
— *De ente supernaturali, disputationes theologicae* ed. Palmé (Parisiis 1870-1871).
ROSTENNE, P., *La fe de los ateos* vers. esp. (Valencia 1956).
ROUSSELOT, P., *Les yeux de la foi:* RechScRel 1 (1910) p.241-259.444-75.
— *Remarques sur l'histoire de la foi naturelle:* RechScRel 4 (1913) p.1-36; 5 (1914) p.57-69.553-558.

ROYO MARÍN, A., *Teología de la perfección cristiana:* BAC ed.2 (Madrid 1955).
SALMANTICENSES, *Collegii Salmanticensis Fratrum Discalceatorum Cursus Theologicus.* Tr.17: *De fide.* Tr.18: *De spe* ed. Palmé (Parisiis 1879) t.11.
SCHIFFINI, S., *Tractatus de virtutibus infusis* (Friburgi Br. 1904).
SCHLAGENHAUFEN, F., *Glaubensgewissenheit und ihre Begrundung in der Neuscholastik:* ZKT 16 (1932) p.313-374.
SCHULTES, R. M., *Geschichte der Lehre der fides implicita und explicita in der katholischen Theologie* (Ratisbona 1920).
SCOTUS, J. D., *In III Sententiarum:* Opera omnia, ed. Vivès (Parisiis 1894) t.15.
SÉNECA, L. ANNAEUS, *De moribus* ed. F. Haase: Opera (Lipsiae 1887) t.3.
— *Epistolarum moralium ad Lucilium libri viginti* t.3.
SPICQ, C., *La révélation de l'espérance dans le Nouveau Testament* (Avignon 1932).
— «*Hypomonh*» *patientia:* RevScPhTh 19 (1930) 95-106.
STOLZ, A., *Glaubensgnade und Glaubenslicht nach Thomas von Aquin* (Romae 1933).
— *Was definiert das Vatikanische Konzil über den Glaubenszweifel?:* TheolQuartalsch 11 (1930) p.519-559.
STRAUB, A., *De analysi fidei* (Innsbrück 1922).
STUFLER, O., *Zur Analyse des Glaubensactes:* ZKT 66 (1942) p.183-195.
SUÁREZ, F., *Tract. de fide, spe et caritate* ed. Vivès, vol.12 (Parisiis 1858).
SYLVIUS, F., *Commentarii in totam Summam S. Thomae.* T.3: *Commentarii in totam Secundam Secundae* (Venetiis 1726).
TAPIA, P. DE, *De virtutibus et vitiis in specie: Pars prior de fide, spe et caritate, prudentia et iustitia* (Hispali 1657).
THOMAS AQUINAS (S.), *Summa theologica. Summa contra gentiles. Commentarii in libros Aristotelis. Quaestiones disputatae et Quodlibetales* ed. Leonina (Romae 1882-1906). Nueva edic. del texto crítico de la Leonina: BAC, *Summa theologica* 5 vols. (Madrid 1951-1952): *Summa contra gentiles* (Madrid 1952-1953).
— *Scriptum super Sententiis* ed. Mandonnet et Moos (Paris 1929ss.); ed. Marietti (Taurini).
— *Quaestiones disputatae et quodlibetales* ed. Lethielleux (Paris 1925); ed. Marietti (Taurini 1949-1953).
— *Opuscula omnia* ed. Lethielleux (Paris 1881); ed. Marietti (Taurini 1954).
— *In decem libros Aristotelis ad Nichomacum expositio* ed. R. Spiazzi (Taurini, Marietti, 1949).
TILLY, J. LE, *L'espérance: Somme Théologique* ed. de la «Revue des Jeunes» (Paris 1929).
TOBAC, E., *Le problème de la justification dans S. Paul* ed.2 (Gembloux 1941).
TOLETUS, CARD. F., *In Summam Theologiae S. Thomae Aquinatis enarratio. T. secundus in Secundam Secundae* (Romae 1869).
TURRIANUS, L., *Disputationes in Secunda Secundae D. Thomae, de fide, spe, caritate et prudentia* (Lugduni 1617).
URDÁNOZ, T., *Tratado de la bienaventuranza y de los actos humanos:* BAC, *Suma* bilingüe, t.4 (Madrid 1954).
— *Tratado de los hábitos y virtudes en general:* BAC, *Suma* bilingüe, t.5 (Madrid 1954).
— *La necesidad de la fe explícita para salvarse según los teólogos de la escuela salmantina:* CiencTom 59 (1940) p.398-414.528-552; 60 (1941) p.108-134; 61 (1941) p.82-107.
VACANT, A., *Etudes théologiques sur les constitutions du concile Vaticain* t.1-2 (Paris 1895).
VALENTIA, G. DE, *Commentariorum theologicorum tomus tertius, complectens omnia secundae secundae D. Thomae theoremata* (Lugduni 1603).
VÁZQUEZ, G., *Commentaria in Summam Theologicam S. Thomae* (Compluti 1599s.).
VERMEERSCH, A., *Theologiae moralis principia, responsa, consilia* ed.3 (Romae 1933).
VILLARES, J., *La esperanza cristiana a la luz de las enseñanzas bíblicas* (Bilbao 1957).
VITORIA, F. DE, *Commentaria in II-II.* T.1: *De fide et spe* ed. V. Beltrán de Heredia (Salamanca 1932).
— *Relecciones teológicas* ed. L. Alonso Getino t.1-3 (Madrid 1935).
WALTER, E., *Glaube, Hoffnung und Liebe im Neuen Testament* (Fribourg 1940).
WIGANDT, M., *Tribunal confessariorum et ordinandorum* (Venetiis 1724).
WILLIAMS, C., *De multiplici forma virtutum iuxta doctrinam S. Thomae* (Romae 1954).
WIRCEBURGENSES, PP., *Theologia Wirceburgensis.* T.8: *De virtutibus theologicis* (Parisiis 1880).
WOLF. J. DE, *La justification de la foi chez S. Thomas et le P. Rousselot* (Paris-Bruselas 1946).
ZALBA, M., *Theologiae Moralis Summa* vol.1-2: BAC (Madrid 1952-1953).
ZENO VERONENSIS (S.), *De fide, spe et caritate:* ML 11,269-279.
ZIMARA, C., *Das Wesen der Hoffnung in Natur und Übernatur* (Paderborn 1933).
ZUBIZARRETA, V., *Theologia dogmatico-scholastica* ed.3 (Bilbao 1938) t.3.

INTRODUCCION A LA CUESTION 1

EL OBJETO DE LA FE

I. Sentido y orden de la cuestión

Santo Tomás *ha comenzado* a exponer la naturaleza esencial de la fe divina *por el estudio del objeto,* inaugurando así *la orientación objetivista* en la teología de la misma contra la línea tradicional de P. Lombardo y los sentenciarios, que relegaban la consideración del objeto a último lugar. Lo que había él también seguido en las obras anteriores.

Esta *innovación,* hecha en la SUMA, obedece a exigencias de una mayor *lógica.* El objeto es la causa formal extrínseca, el principio formal remoto que especifica y configura a sí la operación virtuosa. Y a través del acto determina la forma y especie de la virtud. Por el objeto se distinguen y se conocen todas las formas y modalidades de operaciones y de hábitos operativos, virtuosos o viciosos.

Con el objeto, y para su mayor explicación, se consideran una serie de *condiciones* del mismo, o propiedades, tanto del objeto formal de la fe como de su objeto material, la divina revelación. Estas cuestiones ya iban ligadas al objeto de la fe desde las *Sentencias.*

Así, pues, la cuestión se ordena en dos partes muy desiguales:

1.ª *Del objeto mismo,* formal y material (a.1).

2.ª *De las condiciones del objeto,* sobre todo material. Las cuales se subdividen, unas con respecto al motivo formal de la fe: *a)* si este objeto es la Verdad divina simplicísima o una proposición compleja (a.2); *b)* si la Verdad divina es infalible (a.3).

Las *otras condiciones* objetivas son *relativas al sujeto.* Bien respecto de todo creyente: *a)* si la Verdad divina es inevidente (a.4); *b)* si esta Verdad es objeto de *ciencia* (q.5).

Sobre todo, las condiciones del objeto respecto del hombre, creyente racional, o *explicación de la fe: a)* sea *la distinción de la fe en artículos* (a.6); *b)* la explicación en cuanto *al progreso o crecimiento de dichos artículos* (a.7); *c)* y la ordenación de los mismos en el símbolo (a.8); por último, *d)* la *proposición infalible* de los artículos de la fe por la Iglesia en el símbolo (q.9) o *la definición* de los mismos por el Romano Pontífice (a.10).

Tal exposición de la teología de la fe, por la presentación ante todo del objeto, de la esencia del mismo y características de la verdad revelada, es idealmente la más sistemática por la razón apuntada. Los modernos, en cambio, prefieren dar la más amplia cabida al método *subjetivo,* o *psicológico.* Prefieren adentrarse sin más en la explicación íntima del acto de creer y psicología del mismo. Ya los mismos tratados y autores escolásticos transponen una parte de estas condiciones objetivas a la cuestión siguiente, como *propiedades del acto de fe:* su certeza

infalible y su inevidencia (a.3-5). Y anteponen, además, una idea general de la virtud misma: *de fide in se,* al estilo de las *Sentencias.*

Las dos consideraciones son verdaderas, ya que las condiciones objetivas de la fe determinan otras tantas propiedades del acto de creer. Son dos aspectos, objetivo y subjetivo, que se implican, como ocurre en las condiciones esenciales del objeto de la justicia. Es, pues, válida una u otra consideración, aunque la de Santo Tomás obtiene prioridad. En cambio, no se puede llegar a la definición esencial de la fe sin previa investigación laboriosa del objeto y del acto de creer.

Mas modernas tendencias abogan por una orientación de la teología de la fe, sea totalmente positiva, a través de las fuentes de la revelación; bien subjetivista y experimental. Siguiendo por los relatos de los que van a la fe, se han de recorrer, dicen, todas las etapas de la psicología del convertido, todos los procesos mentales en su marcha hacia la aceptación de la revelación. Y rehuyen con vigor la sistematización aprioristá del tratado de la fe de los escolásticos.

El procedimiento tendrá sus ventajas para el ambiente moderno y un medio intelectual de predominante incredulidad, pero se refiere más bien al punto de vista apologético. Y con él, desde luego, no se podrá aclarar a fondo e iluminar toda la teología de la fe.

Por nuestra parte, seguiremos las fases del esquema tomista, no sólo por necesidad del comentario, sino por creerla más objetiva y esclarecedora en sí y para todos los tiempos. Añadiremos de las fuentes, sobre todo tomistas, aunque muy sumariamente, cuando sirva para una visión honda y precisa de esta *teología perenne de la fe.*

II. Significaciones de la fe

A) SIGNIFICADO NOMINAL, O ETIMOLOGÍAS DE LA FE

Ya Vitoria advertía que los «gramáticos» o humanistas de la época, Lorenzo Valla y Budeo, abusaban de la filología, «reduciendo la teología a significaciones de términos» para pervertir el sentido teológico del concepto de la fe. Sostenían, en efecto, que en la semántica originaria de los términos latino y griego, de la fe no se encuentra el concepto católico, sino la concepción protestante de la misma [1].

Con vigorosa réplica, el teólogo salmantino rebate tan falsa acusación, fundado en los clásicos latinos y en la interpretación del mismo Erasmo. En efecto, hoy día es aún más claro y está fuera de duda que no es el sentido protestante de la fe como sola *fiducia,* o confianza cierta de la remisión de los propios pecados, el significado original primario, y menos el único, de la *fides* latina ni del término equivalente griego. Y que el concepto católico y común de la fe como creencia entra en su significación primaria.

Sobre la verdadera etimología de este término hay perfecto acuerdo.

Sólo Cicerón indicaba un falso origen verbal de la *fides.* Vendría de *fio* = ser hecho, porque fe implica la realización de lo que se dice: «Fides appellata est quia *fit quod dicitur*». El sentido originario de fe sería, pues, el de *veracidad,* por lo cual la define: «Estque fides dicto-

[1] VITORIA, *Commentar. in II-II* q.1 a.1 n.1 (ed. V. Beltrán de Heredia, Salamanca 1932) I p.6-8.—Añade Vitoria que es función también del teólogo adentrarse por medio de la filología en el significado nominal de los términos para la mejor explicación de los conceptos y doctrinas.

rum conventorumque *constantia et veritas*» [2]. Mas esto no pasa de ser una analogía exterior.

La *verdadera etimología*, según todos, es que *fides* deriva de *fido, fidere*. Y significa *fiar, confiar, fiarse*. De él han derivado el adjetivo primitivo *fidus* = fiel, leal; el participio *fidens* y los substantivos *fides, fidelitas, fidentia, confidentia, fiducia. Fides*, más común, ha prevalecido sobre el arcaico *fidentia*.

La voz latina tiene la misma raíz y significación que su equivalente griega πίστις, a la que siempre traduce y corresponde en los textos clásicos y bíblicos; πίστις = «la fe, la confianza en otro, la creencia o persuasión», proviene de la raíz πιθ (la misma de *fido*), de donde deriva el verbo πείθω, πείθομαι = fiar, persuadir, persuadirse. De ahí también el adjetivo πιστός = creíble, digno de fe, y el substantivo πίστις.

Así, pues, *fides*, lo mismo que su correlativo πίστις, tiene, en virtud de su etimología, un sentido primitivo *fiducial*, de *confianza*, creencia o persuasión. Es la actitud de quien «se fía», «se confía en otro»: en su persona, en su autoridad, en sus palabras o promesas. Pero este tono *afectivo* o *sentimental* de tal actitud no excluye, ni mucho menos, el elemento intelectual. La *fides* o *fidentia* es la actitud de quien se *confía en las palabras o en las promesas de otro fundado en su autoridad o veracidad. Qui stat dictis vel promissis*, la confianza segura que en otros colocamos, sea en sus palabras o hechos.

De ahí surge espontáneamente el significado de *persuasión, firme opinión o creencia que formamos de una persona o cosa*, poniendo la confianza en ella, en sus dichos o promesas. *Dar fe, tener fe en una persona o cosa*, es equivalente a *creer*, prestar asentimiento o adhesión confiada a la persona—a lo que nos dice o promete—o a la realidad de un hecho.

Pero este *sentido intelectual con tonalidad afectiva* es el propio del vocablo latino *fides* y de su equivalente griego πίστις. Las obras de lexicografía, y máxime el autorizado *Léxico* de Forcellini, lo presentan como el significado primario y directo de dichos términos. No en uno, como Vitoria, sino en innúmeros textos de autores clásicos corrobora Forcellini esta significación propia de la *fides* [3]. Desde el punto de vista del sujeto, dar fe, prestar fe a dichos o realidades, expresa *la creencia* en ellos, el asentimiento que se les da por la persuasión confiada en su realidad o veracidad. Por eso esta fe se objetiva fácilmente, y *la fe dada* a tales dichos o personas denota el *crédito* que se merecen, la *veracidad o credibilidad* de los mismos; así como también *se les niega la fe* o no *hacen fe* en los negocios humanos por su falta de *crédito* o de *veracidad y autoridad* de los testimonios.

Las demás acepciones del término son puestas por Forcellini *como significaciones derivadas o translaticias* de la fe. El vocablo se transpone a designar también *las causas* o *fundamentos* por los cuales *damos* fe o *creemos en algo*. Así se tomaba comúnmente *la fides:*

1. Por *la fidelidad o constancia en cumplir* las promesas, que hacen que se le crea o merezca fe tal sujeto. Entonces se hace sinónima de *fidelitas*. Se refería ante todo a la fidelidad de las personas; pero luego se transpone a designar la *autenticidad, integridad o credibilidad* de las cosas, de los documentos, testimonios o pactos hechos que eran dignos de toda fe o de ser creídos. De ahí la acepción de la fe puesta en los contratos o convenios humanos, de la *buena* o *mala fe* en los mismos negocios, o de *la fe* en el sentido paulino de convicción o *conciencia* (1 Cor. 8,7).

2. Otra acepción derivada es la de *promesa, palabra dada o empeñada* de cumplir una cosa. También esta palabra dada se refiere a la *causa* que hace que nosotros demos fe o creamos a otro. Y los clásicos latinos usan con gran frecuencia—según aparece en la colección de textos de Forcellini—de este significado causal de fe como sinónimo de palabra dada, contrato o garantía de cumplimiento que nos mueve a dar fe y a creer en algo. Se extiende también, entre otras modalidades, a la *fe pública, seguridad o garantía* que en el Derecho romano daba la autoridad pública en favor de alguna persona o negocio.

3. Y un tercer significado es el de *fides* como sinónimo de *fiducia*, que es la *esperanza cierta, seguridad o confianza* que se pone en algo. El elemento intelectual desaparece en este sentido o queda absorbido por lo puramente fiducial. Mas la *confianza pertenece* ya al afecto o voluntad, no a lo intelectivo.

Los protestantes sobre todo exaltaron este aspecto de la fe-confianza, reduciendo a él todo el contenido conceptual de la *fides* latina, lo mismo que de la *pistis* griega y neotestamentaria. Esta fe teologal sería una mera *fiducia* o confianza cierta de la remisión del pecado e imputación de la justicia.

Pero tal posición apriorista está bien lejos de reflejar el sentido objetivo del vocablo en los latinos y griegos. Forcellini ni siquiera lo menciona entre las acepciones derivadas de la *fides*. Aunque tuviera ese empleo semántico la *pistis* griega, pero en los latinos dicho sentido quedaba relegado a los otros términos de *fiducia* o al arcaico *fidentia*, de donde proviene *confidentia*. Pero esta última voz—no, en cambio, el verbo *confidere*—está tomada a mala parte y se refería a la confianza presuntuosa en lo malo [4].

Los protestantes, pues, derivaron esta idea de la fe puramente *fiducial*, no del análisis de las significaciones clásicas de la *fides*, sino de algunos textos de la Escritura en que se habla de la *pistis* casi como pura *fiducia*, como confianza cierta y «sin vacilar» (Iac. 1,6) que exigía a veces el Señor para obrar milagros (Mt. 17,20; 21,21; Lc. 16,6).

B) ACEPCIONES REALES DE LA FE

La noción inductiva de fe.—Ya del repaso anterior sobre el origen semántico y diversas significaciones etimológicas recogemos *la noción nominal* de la fe, *como una persuasión o asentimiento confiado a las palabras o promesas de otro, fundado en su veracidad o autoridad.*

En dicha noción destaca como aspecto primordial *el elemento intelectual*, o asentimiento de *creencia o credulidad*, que es la respuesta del

---

[2] CICER., *De Republica* 1.4,7; VITORIA, l.c.

[3] M. A. BAILLY, *Dictionnaire grec-français* v. πίστις, πιστεύω); A. FORCELLINI-F. CORRADINI-I. PERIN, *Lexicon totius latinitatis* (Patavii 1930) t.2 v. *Fides*.—Algún texto entre muchos dará idea de esta significación propia que tiene comúnmente en los clásicos la *fides*, como equivalente a *creencia* o credulidad: CICER., *Brut.* 50, 187: «Credit iis, quae dicuntur, qui audit oratorem: vera putat, assentitur: fidem facit oratio». ID., *De divinat.* 1.2,55,113: «Num igitur me cogis etiam fabulis credere? *Auctoritatem quidem nullam debemus, nec fidem commentitiis rebus adiungere*». ID., 3 *Cat.* 2,4: «Quoniam auribus vestris propter incredibilem magnitudinem sceleris minorem fidem faceret oratio mea». VIRGIL., *Aeneid.* 4,12: «Credo equidem, nec vana fides, genus esse deorum», etc.

[4] FORCELLINI, vol.cit. p.475.

oyente a las manifestaciones de otro por la autoridad del mismo, es decir, por *las garantías de segura verdad y sinceridad* que ofrecen. Tal actitud intelectual de *creencia* importa, a su vez, *un elemento afectivo de confianza*, propio de quien se abandona a otro o reposa en su testimonio, *fiado* de su autoridad o dignidad. Es claro que dicho elemento confidencial puede tener varios tonos y hacerse más o menos predominante, pero nunca podrá cambiar la esencial actitud del *creyente*.

Así, pues, la fe es una *credulidad* confiada, apoyada en motivos de *verdad* o *garantía de testimonio auténtico*. La actuación o respuesta del que da fe siempre se ha denominado *creer*, actitud de *creyente*. Y ha habido perfecto acuerdo en que el término de *creer*, acto de la fe, expresó siempre, con más claridad y uniformidad, un *asentimiento intelectual, persuasión o convicción de la verdad de las palabras o hechos referidos por el testimonio y garantía de quien lo dice*. La fe y su acto, el creer, llevan necesaria apelación *a la verdad* de los hechos creídos por el testimonio exterior de quien lo dice.

Por fin, esta *idea general o noción común* de la fe *ha de aplicarse, en unidad analógica*, a todos los modos de fe que encontremos: a la fe humana con sus variedades—fe vulgar, fe histórica, la fe en los contratos y palabras humanas, etc.—y a la fe divina, fe adquirida o natural en Dios, fé sobrenatural, fe católica. Entiéndase del significado de fe en sentido propio, no en sus derivaciones de promesa o fidelidad.

La fe humana.—Nada especial añade cualquier modo de fe humana sobre la noción común de creencia ya descrita. *La fe humana es la que se confía en los dichos o promesas de los hombres, la que cree en su testimonio*. Constituye la base de todas las relaciones humanas, pues todo el orden de la vida social, la seguridad y firmeza de los contratos y negocios de los hombres, se fundamenta en la fe que damos a la palabra de los hombres y en *las causas* que la motivan, cuales son la veracidad humana y fidelidad que se tiene en el cumplimiento de promesas y pactos.

Además, gran parte de los conocimientos humanos, cuales son toda *la experiencia mediata* que se adquiere por medio de los conocimientos de los demás hombres, y la *historia entera*, se obtiene por la fe humana y radica en ella. Incluso el hombre no puede iniciarse en las ciencias sino a través de *la fe* humana, de la docilidad intelectual, que comienza por *creer* en las palabras del maestro, según la sentencia de Aristóteles que aquí recuerda el Aquinate: *Oportet addiscentem credere* [5].

Desde el punto de vista noético, o epistemológico, los filósofos no conceden valor de virtud intelectual a la fe humana, sencillamente porque no posee *la certeza* propia de la ciencia. Los escolásticos clasificaban el acto de creer y la fe en general como *opinio vehemens*, puesto que Boecio había traducido: *Fides est opinio vehemens*, un texto aristotélico de los *Tópicos: ἡ πίστις ὑπόληψις σφοδρά* [6]. El mismo Aristóteles señalaba su objeto diciendo que la fe sigue a la *doxa*, que es la *estimación* fundada *en lo probable* y verosímil [7]. Esta se refiere a proposiciones contingentes y particulares, que son verdaderas las más de las veces: *ut in pluribus*. Lo que funda una adhesión intelectual

[5] ARISTOT., *De Sophist.* l.1 c.2 (Bk 161b3); S. TH., q.2, a.3.
[6] *Topic.* l.4,5 (Bk 126b18).
[7] *De anima* l.3 c.3 (Bk 428a20-23). Cf. S. TH., *Comment. in h. l.* lect.5 n.649-50, glosando certeramente estos textos aristotélicos sobre la fe humana como persuasión opinativa fundada en lo probable.

de *opinión*, más o menos firme según la mayor o menor probabilidad del objeto o testimonio. Puede incluso llegar a una *certeza* en sentido amplio, o *certeza moral*, la que llamó Santo Tomás *probabilis certitudo* [8], y tendrá lugar cuando los testigos son del todo seguros. Y tal será el caso de la fe humana a los datos de la historia crítica; a veces podrá dicha fe engendrar una certeza estricta o cuasi física, cuando se da plena evidencia extrínseca del testimonio y su veracidad (v. gr., que Roma existe).

La fe divina.—Pero el hombre puede también creer a Dios, que le habla. Entonces tendremos una *fe divina*, que se encuadra también en la noción general de la fe. Será adhesión dada a las palabras o promesas de Dios fiados en El, por la confianza puesta en su testimonio y veracidad.

En el orden natural no se da dicha fe, aunque sea posible. Porque tal fe implicaría *encuentro personal* con Dios que habla. Pero Dios no consta que haya hablado a los hombres sino de un modo auténtico en la revelación sobrenatural, o de un modo sobrenatural y cuasi profético. La llamada «creencia en Dios», tomada como equivalente al sentimiento y convicciones religiosas, es sólo un equívoco o noción falsa de fe que no puede sino prestarse a confusiones.

Hay, sí, un modo de fe natural en Dios, y es la llamada *fe adquirida*, asentimiento simplemente racional y humano a la revelación sobrenatural auténtica, o bien las vanas creencias en supuestas revelaciones de las religiones falsas. Los teólogos sólo atribuyen a esta fe adquirida, aun a la verdadera de los misterios cristianos, el carácter o valor noético de *opinión vehemente*, simple adhesión o persuasión por motivos naturales o históricos, que no llega nunca a la perfección de virtud, porque nunca adquiere la *certeza* o firmeza propia de los hábitos intelectuales (1-2 q.62 a.3 ad 2).

Sólo, pues, tiene carácter auténtico de fe divina *la fe sobrenatural* o *teológica*. Y, no obstante su transcendencia sobrenatural, que constituye a la fe cristiana y su acto *en misterio estricto*, nunca comprensible por razón natural [9], debe convenir *analógicamente* con la idea general de fe hasta aquí esbozada.

Esta semejanza analógica, según la cual la idea común de creencia y sus elementos psicológicos deben aplicarse también a la fe cristiana —aunque siempre con la distancia de remota analogía que nuestros conceptos naturales guardan respecto de lo sobrenatural—, es negada por algunos autores de la corriente moderna. Afirman éstos una cierta equivocidad entre el proceso esencial de la fe teologal y la noción común de creencia en lo humano [10]. O, en todo caso, estiman que no debería partirse, para la explicación teológica de la misma, de esquemas abstractos o de una sistematización *a priori* y simplista de las nociones sobre la fe, sino de los datos concretos, vivientes e individuales de la fe teológica completa, que se encuentran en las fuentes o en la observación psicológica de los creyentes y convertidos.

[8] 2-2 q.70 a.2. En otro lugar (T. URDÁNOZ, *Tratado de la justicia:* Summa bilingüe, BAC [Madrid 1956] apénd. p.741) hemos dado la bibliografía respecto de la probabilidad y certeza moral.
[9] R. GARRIGOU-LAGRANGE, *De Revelatione* (Romae 1918) t.1 p.428: «Actus fidei debet remanere obscurus, quia est essentialiter supernaturalis, et ipse proinde constituit mysterium stricte dictum, non univoce sed analogice cognoscibile ex fide humana».
[10] R. AUBERT, *Le problème de l'acte de la foi. Donnés traditionnelles et résultats des controverses récentes* 2.ª ed. p.3.ª c.2 (Louvain 1950) p.69oss.

C) La fe teológica en la Sagrada Escritura

En todo caso, es justo hacer resaltar *la noción concreta de la fe* tal como se encuentra en textos sagrados, aunque conste bien cierto que «el *tratado de la fe* de Santo Tomás y de la escuela no sea sino lógico desarrollo de los elementos de la revelación divina, particularmente copiosos en San Juan y San Pablo» [11].

Los actuales comentaristas están generalmente de acuerdo en afirmar que los términos bíblicos *pístis, pisteúein,* designan una noción compleja o realidad viviente que desborda largamente la fe en sentido teológico actual. No incluyen solamente un acto puramente intelectual, de simple adhesión del espíritu a la verdad revelada, sino que su contenido engloba un acto de obediencia que comprende el abandono de sí mismo al querer divino. «*La fe* es la aceptación del Evangelio, y *creer* es profesar el cristianismo» [12]. Implican, pues, la plenitud de su acto vital, «rodeado de todas las disposiciones sin las cuales no sería *adhesión del alma entera a Cristo*» [13].

Nuestra fe debe ser entendida, según San Pablo, a ejemplo de la fe de Abrahán, padre en la fe de numerosas naciones y de todos los creyentes. En respuesta a las promesas divinas, Abrahán ha remitido su vida a Dios, se ha abandonado a El, se ha confiado en la palabra del Dios vivo y fiel:

«Abrahán es padre de todos nosotros, según está escrito: *Te he puesto por padre de muchas naciones,* ante Aquel a quien creyó, Dios, que da vida a los muertos... Esperando contra toda esperanza, creyó que había de ser padre de muchas naciones, según el dicho: *Así será tu descendencia,* y no flaqueó en la fe al considerar su cuerpo sin vigor... Ante la promesa divina no vaciló dejándose llevar de la incredulidad..., convencido de que Dios era poderoso para cumplir lo que había prometido, y por esto le fué computado a justicia. Y no sólo por él está escrito que le fué computado, sino también por nosotros. La misma cuenta nos espera a los que creemos en Aquel que resucitó de los muertos, Jesús, nuestro Señor, el cual fué entregado por nuestros pecados y resucitado para nuestra justificación».

Tal es el sentido inscrito en las palabras, puesto que la raíz hebrea *'aman* (traducida *pisteúein* por los Setenta) evoca, al designar el acto del creyente, la actitud concreta del niño que se deja llevar en brazos de su madre. *Creer* (modo causativo: *héemî)* significa para el hebreo: dejar caer su peso sobre otro, de donde viene «poner su confianza en alguno, fiarse de alguno».

Poco importa que Abrahán hubiera ignorado la plenitud de vida que contenía esta promesa; ha tomado la palabra divina en serio y ha comprometido, sin más, todo su destino sobre esta palabra: Abrahán ha creído en Dios. Y así todos los grandes creyentes de la Antigua

[11] P. Parente, *S. Tommaso e la recente psicologia della fede:* «Doctor Communis», n.1 (Roma 1948) p.7.

[12] F. Prat, *La Théologie de S. Paul* 18 ed. (París 1930) t.2 p.283; Id., *Jésus-Christ* t.1 (París 1933) p.493.

[13] A. Boudoux, *Les Actes des Apôtres* («Verbum Salutis», VII) p.275. Véase, entre otros recientes autores que exponen la misma idea, E. Tobac, *Le problème de la justification dans S. Paul* 2.ª ed. (Gembloux 1941) p.210ss.; P. Antoine, *Foi:* Supplément au «Dictionnaire de la Bible», t.2 (1938) c.176-310; E. Walter, *Glaube, Hoffnung und Liebe im Neuen Testament* (Fribourg 1940); J. Huby, *La connaissance de la foi dans S. Jean:* «Le Discours de Jésus après la Cène» (París 1932) p.146-191; J. Lebreton, *La vie et l'enseignement de N. Seigneur Jésus-Christ* (París 1931) t.2 p.471-90, etc.

Alianza, de los que el Apóstol, en la Epístola a los Hebreos, hace el elogio antes de poner nuestros ojos *en el Autor y Consumador de nuestra fe, Jesús* [14].

De igual manera, la *pístis* del Nuevo Testamento, respuesta del hombre a la oferta de los bienes divinos, es concebida como un acto vital, como la posición de toda la personalidad que se somete a la nueva economía de la salud y se une a Cristo como una inserción en la obra divina, a la cual se abandona con entera sumisión de corazón y confianza absoluta. Este carácter complejo de la *pístis,* que engloba no solamente la confianza en Dios y la esperanza en la realizaeión de sus promesas, sino también la adopción de una vida nueva, es actualmente reconocido por los autores católicos, aun conservadores. Es, por otra parte, este carácter el que explica la importancia de la *pístis* como principio de justificación; constituye, en suma, la actitud cristiana fundamental en el término del proceso total de la conversión.

«Tal es la enseñanza no sólo de San Pablo, cuya doctrina de la justificación por la fe es suficientemente conocida, sino también de los sinópticos y de los Hechos, para quienes la fe es la condición fundamental para la integración en el reino y participación de la salud mesiánica; y de San Juan, para quien la fe confiere la vida eterna» [15].

Los dos grandes doctores de la fe, los apóstoles San Pablo y San Juan, parecen, pues, coincidir, aunque bajo distintos aspectos, en esta perspectiva concreta y vital de la fe cristiana. El discípulo amado hace de la fe una adhesión concreta y vital a Cristo, verdad y vida, que empeña a todo el hombre, orientándolo decididamente hacia la vida eterna, de la cual la fe es una anticipación: «*Esta es la vida eterna, que te conozcan a ti,* único Dios verdadero, y a tu enviado Jesucristo» (Io. 17,3). Y San Pablo, a su vez, considera la fe desde un punto de vista soteriológico, como principio de salvación: «Justificados por la fe, tenemos paz con Dios por mediación de Jesucristo, *por quien, en virtud de la fe,* hemos obtenido también el acceso a esta gracia» (Rom. 5,1-2).

Pero es también incontestable que uno y otro apóstol *colocan el carácter esencial de la fe en un elemento intelectual.* Para ambos, como para los sinópticos y San Pedro, creer es sobre todo conocer la verdad divina, de la cual Cristo es principal revelador, como personificándola en El. La fe cristiana, centrada toda en la entrega y adhesión del creyente a la persona de Jesucristo, tiene, sin embargo, como objeto total el conocimiento y aceptación del Evangelio, que es la buena nueva, el mensaje y revelación que Jesús enseñó al mundo, que contiene la palabra divina o enseñanzas del Maestro, los principales hechos de su vida, su muerte y resurrección.

De todos estos hechos y palabras divinas, los apóstoles han sido constituídos *testigos,* y su *testimonio* será llevado y difundido, por la predicación evangélica, al mundo entero, reclamando de todos los hombres la aceptación *por la fe* de este testimonio del Evangelio [16] como medio necesario para salvarse: «Será predicado este Evangelio del reino

[14] Hebr. c.11; 12,2; A. Liégé, O. P., *La foi:* «Initiation Théologique», t. 3 (París 1952) p.470-2.

[15] P. Parente, *S. Tommaso et la recente psicologia della fede* cit. p.3.

[16] El tema del *testimonio* aparece constantemente en el Nuevo Testamento, sobre todo en el libro de los Hechos. Entre otros lugares, véase Mt. 24-14; Act. 1,8; 2,32.40; 3,15; 4,33; 5,32; 8,25; 10,30-43; 20,21; 22,20; 23,11; 24,47; 1 Thess. 2,12; 1 Cor. 2,1; Gal. 5,3; Eph. 4,17; Io. 1,7-15.22.34; 3,32; 5,34; 8,14; 15,37; 19,35. Cf. R. Aubert, *Le problème de l'acte de la foi* ed.cit. p.7.

en todo el mundo, testimonio para todas las naciones» (Mt. 24,14); «Id por todo el mundo y predicad el Evangelio a toda criatura. El que creyere y fuere bautizado, se salvará; mas el que no creyere, se condenará» (Mc. 16,15-14; cf. Mt. 28,18-20; Lc. 24,46-7).

Verdad asimismo evidente en los escritos de San Juan, en que es tan frecuente el tema de creer en verdades bien determinadas concernientes a Cristo y sus prerrogativas, en quien la fe se presenta como un homenaje a la *veracidad* de Dios—lo cual prueba bien que no es una simple confianza en la bondad divina—, y cuyo epílogo del cuarto Evangelio condensa todo su pensamiento sobre la fe. «Estas cosas *fueron* escritas para que creáis que Jesús es el Mesías, Hijo de Dios, y para que, creyendo, tengáis vida en su nombre» (Io. 20,31).

Mas también es con certeza *el pensamiento de San Pablo*, en el cual, aunque la idea de revelación no tenga tanto relieve como en San Juan, y Cristo sea más bien el *Sōter* que el *Didáskalos*, principio de energía divina más que principio de verdad, pero los mismos protestantes modernos reconocen cada vez más que la *pístis* paulina implica, junto con la confianza en Jesucristo, el reconocimiento y confesión creyente de su obra, expuesta en el Evangelio y predicada por sus apóstoles [17].

Este pensamiento paulino de la *fe-conocimiento* se encuentra sintéticamente condensado en su definición de la fe (Hebr. 11,1), en el parangón entre la visión beatífica y la fe que el Apóstol traza en la Epístola a los Corintios (1 Cor. 13,9-13), y sobre todo en su enérgica insistencia en la *fides ex auditu*, en la necesidad de escuchar la predicación evangélica y de creer en ella, aceptándola desde lo íntimo del corazón por la fe para poder salvarse: «Porque, si confesares con la boca al Señor Jesús y creyeres con el corazón que Dios lo resucitó de los muertos, serás salvo... Por consiguiente, la fe es por la predicación, y la predicación por la palabra de Cristo» [18].

Los autores modernos harán, pues, bien en resaltar el primer aspecto de la doctrina paulina de la fe, concebida por el Apóstol—desde el plano concreto y existencial—como el acto completo de la conversión, por el cual el hombre se entrega a Dios vivo en la persona de Cristo; como una donación plena en respuesta al llamamiento divino y que exprésa el acto total del creyente: el reconocimiento de Cristo y su misión, la confianza absoluta en la salvación que viene de El, el amor que responde a la manifestación del amor divino [19]. Podrán incluso describir esta por ellos llamada *la fe de la conversión*, con términos tomados de la dialéctica existencialista de Barth o del moderno psicologismo personalista, como una actividad que compromete la persona entera, como el «encuentro de dos personas» en que la otra persona se alcanza «no por movimiento de la razón, sino en contacto espiritual y por un fenómeno de comunión»; como respuesta de sumisión afectuosa para con la persona divina que se dirige a nosotros; como la recepción, en fin, de la palabra divina en diálogo amistoso con el Señor —el Tú, la otra persona que nos habla, según la expresión de E. Brun-

[17] Así, entre otros protestantes, W. MUNDLE, *Der Glaubensbegriff bei Paulus* (Leipzig 1932); E. WISSMAN, *Das Verhältnis von Pistis-Christusfrommigkeit bei Paulus* (Göttingen 1926). Cf. R. AUBERT, o.c., p.4.

[18] Rom. 10,9.77. Cf. v.8-20. Otras referencias, Rom. 16-26; 1 Cor. 2,1-2; Gal. 4,9; Col. 2,2-3; Eph. 3,8-9.17-18; 4,13. Cf. J. HUBY, *S. Paul. Les Epîtres de la captivité*: «Verbum salutis», VIII (París 1935) p.3oss.88ss; L. CERFAUX, *La Théologie de l'Eglise suivant S. Paul* (París 1942) p.133ss.

[19] A. LIÉOT, *La foi*: o.c., 472-3.

ner de la *Ich Du Beziehung*, la relación Yo-Tú—que se emplea para caracterizar esta *relación eminentemente personal* cual constituye la recepción de la palabra de Dios por el creyente [20].

Todos estos esfuerzos para presentar con toda viveza y describir el aspecto vital soteriológico de la fe cristiana, por «acoger, purificada, la verdad *personalista* que se busca en numerosas filosofías contemporáneas», son bien laudables y tienen cabida dentro de las perspectivas en la enseñanza paulina y del prolongamiento de las tesis tradicionales sobre la fe en la presentación viva y concreta que reclaman las ideas actuales. Pero a condición de no incidir *en el peligro de un neoprotestantismo o modernismo*, o en los excesos de un intuicionismo de la experiencia religiosa, con negación de las exigencias racionales y objetivas de la verdad sobrenatural.

Porque el momento esencial de la fe cristiana, tanto en San Pablo como en la tradición teológica, está en la línea intelectual de la fe-conocimiento, o adhesión intelectual a la revelación, no en una fe protestante de simple confianza y abandono filial en la bondad divina. En cuanto a la citada «fe de la conversión», o *fe que justifica*, si desde el punto de vista subjetivo y psicológico es así presentada a veces por San Pablo, como una *totalidad concreta* o actividad conjunta de la *persona* entera, que engloba también la confianza, el amor y las demás disposiciones que llevan a la justificación [21], a la teología corresponde establecer una *sección de planos* en esa plenitud concreta del lenguaje paulino—o de las experiencias de psicología religiosa de los convertidos—, señalando su papel y efectos a cada una de las energías sobrenaturales o actuaciones de la gracia que concurren a la justificación.

A la fe se le atribuye *inicialmente* todo ese largo proceso de adhesión del alma a Dios que termina en la gracia. La fe sola no justifica, ni por sí misma implica una adhesión o donación total del alma a Dios, que, si es eficaz, lleva consigo, entre otros actos del creyente, los de contrición y amor de caridad. Pero se describe esta fe en los textos paulinos como *el núcleo* que contiene ya en *germen* todos esos actos posteriores de la conversión total o, como interpreta el concilio de Trento, «por la fe se dice que somos justificados porque es el comienzo de la humana salud, fundamento y raíz de toda justificación» (D 801).

En el mismo sentido, los autores modernos que describen los actos concretos y rehuyen las clasificaciones, para ellos extrañas a la vida, prefieren reservar el nombre de fe a la actitud global por la cual el hombre se adhiere al cristianismo; actitud que tiene por consecuencia un cambio total de la mente, un renovamiento completo de la manera de vivir, que se manifiesta sobre todo en sentimientos de sumisión y de amor.

Pero el análisis teológico descubrirá en este sentido amplio del término *fe*, tan extendido entre los modernos y casi coincidente con el de sentimiento religioso cristiano, la fe viva y operante, la *fides formata quae per dilectionem operatur*, o el *credere in Deum* de los escolásticos. En esta fe, sin duda, tiende a consumarse connaturalmente y en ella culmina todo el proceso de la conversión del incrédulo que

[20] R. AUBERT, *Le problème de l'acte de la foi* ed.cit., p.691ss; L. MALEVEZ, *Théologie dialectique, théologie catholique et théologie naturelle*: «Récherches Scienc. Relig.», 28 (1938) p.385-420.527-569; J. MOUROUX, *Structure «personnelle» de la foi*: «Récherches Scienc. Relig.», 29 (1939) p.59-107; ID., *Je crois en Toi* (París 1949); E. MERSCH, *La grâce et las vertus théologales*: «Nouv. Rev. Théol.», 64 (1937) p.808-809.

[21] Rom. 5,1-2.23-24; Gal. 3,26-27; Eph. 1,13-14; Col. 2,12.

vuelve a Dios. Pero dicha meta de adhesión total a Dios sólo se alcanza por la *metanoía*, o cambio completo de mente, corazón y *voluntad*, que implica la contrición, la gracia y la caridad. A la fe sola se adscribe *la etapa inicial* en este movimiento complejo del alma: *Accedentem ad Deum oportet credere* (Hebr. 11,6).

Si los autores modernos quieren ver en ese acto complejo de donación de sí mismo a Dios, con empeño de toda la persona, una noción integral de la fe cristiana, deben entenderla de una fe *completada y consumada* en la connatural expansión del *amor* con los demás elementos de la justificación. La fe sola presta una adhesión intelectual inquebrantable al misterio de Cristo y aun un primer afecto confiado a su persona y a los bienes divinos, mas no donación plena de sí por la voluntad.

Rebasar este límite y diluir el concepto de la fe en mera confianza, abandono y amor, es no sólo buscar «un terreno de entente con los protestantes», sino que supone simple regresión a la posición protestante condenada en Trento.

III. Objeto formal de la fe (a.1)

Con extraña sencillez, el artículo 1.º nos instala en el fondo y esencia de todo el problema del objeto de la fe. Y lo resuelve también con sorprendente simplicidad, ocultando con sus pocas palabras la complejidad y hondura de las cuestiones subyacentes a una solución tan lacónica y tan llena de virtualidades en su contenido.

Las breves palabras de respuesta intentan resolver todos los aspectos del objeto de la fe, tanto del objeto formal como material. Imitan así el laconismo del admirable texto del Pseudo-Dionisio citado como argumento de autoridad: «*La fe* versa sobre una simple y siempre perenne Verdad» *(sed contra)*.

Simplicidad que también se explica porque, en rigor, no hay más que esta simple respuesta a todas las cuestiones concernientes al objeto de la fe: *Dios, la Verdad primera*. Se inculca así una doctrina capital, a saber: que Dios es todo en la fe, puesto que termina en sí y agota todos los complementos del verbo *creer*, así como todos los del verbo *esperar* y, parejamente, los del verbo *amar* [22].

A la vez, esta sublime doctrina de la Verdad primera da la tónica y el clima sobrenatural en que se mueve todo el tratado de la fe, pues ya desde el principio enlaza la fe cristiana a la *transcendencia de Dios*, colocando la exposición en un plano y ambiente del todo sobrenatural. En este sentido, el artículo 1.º es como una introducción a todos los siguientes. El Dios de la fe es la *Verdad primera*, absolutamente transcendente; tal es el punto capital y como *leit motiv* al que se vuelve constantemente y que siempre se ha de tener en cuenta. Los demás artículos vendrán como explicación al artículo 1.º Es lo que precisaba el *Comentario a las Sentencias*. Después de haber definido cuál es el objeto de la fe, se indaga de qué manera se presenta a nuestro conocimiento: *qualiter se habeat ad cognitionem nostram (In Sent.* 3 d.24 q.1 prol.).

El Aquinate sólo propone de un modo expreso la distinción del objeto en *material* y *formal*, considerando en éste directamente el objeto formal motivo, o *ratio sub qua*. Pero en seguida, de un modo inequívoco, aunque velado, señala la otra distinción del objeto formal *quod*, que es presentada como *subdivisión del objeto material*. Sin duda así es, y por eso los teólogos posteriores se apresuran a notar que el *objeto formal terminativo* de la fe *(formale quod)* es a la vez el *objeto material principal* de la misma y el *sujeto* u objeto de *atribución* al cual se refieren, en última instancia, todas las *proposiciones* de la fe.

[22] R. BERNARD, O. P., *La foi:* «Somme théologique» ed. de la «Revue des Jeunes» (París 1940) t.1 p.230.

En efecto, bien conocida y común en toda la escolástica es *la metafísica del objeto* y de la triple distinción del mismo, que es aplicada de un modo constante a todas las potencias y hábitos cognoscitivos y virtuosos. Una de las aplicaciones más teológicas y destacadas es esta doctrina del objeto de la fe.

A) OBJETO FORMAL "QUOD" DE LA FE

Siguiendo el mismo texto del artículo, es bastante común presentar el análisis del *objeto formal* de la fe antes que el objeto material.

Antes hemos hecho alusión a la simplicidad de la respuesta aquiniana a la compleja pregunta de las tres modalidades de objeto. Dios se ofrece a nosotros como objeto de la fe en esos tres aspectos bajo su atributo de *Verdad primera*.

Sin duda es la misma naturaleza de Dios, con toda la plenitud de sus perfecciones, a la vez objeto de la fe y de la caridad. Pero, como en la caridad Dios se hace amar por su pura bondad, en la fe se hace conocer en su pura verdad. Las cosas se presentan al conocimiento bajo su aspecto o perfección trascendental de verdaderas, porque *la verdad* se constituye por la relación del ser al entendimiento. Y Dios es, al igual que el Ser supremo, la *Verdad suma y primera*, como había demostrado el Angélico (1 q.16 a.1-5). Ello prueba que la fe se actúa esencialmente en la línea del conocimiento.

Este atributo de la Verdad divina puede muy bien presentarse bajo distintas modalidades de objeto. Bien conocida es, en efecto, la triple forma *análoga* como se afirma la verdad en los seres:

1. *Verdad ontológica*, o *trascendental:* el ser natural de las cosas como adecuadas a su idea ejemplar en el entendimiento divino.
2. *Verdad lógica*, o *del conocimiento:* adecuación del entendimiento a la verdad ontológica o realidad de las cosas.
3. *Verdad moral*, o *veracidad:* adecuación del significado de las palabras con la concepción de la mente.

De igual suerte, se afirma de Dios que es Verdad primera, o suprema, bajo la triple perfección análoga:

1. *Dios es la Verdad primera ontológica*, o en el ser *(Veritas prima in essendo)*, consistente en la misma esencia divina en cuanto infinitamente conocida, por adecuación perfecta, por el entendimiento divino y capaz de ofrecerse para todo conocimiento verdadero de sí a las inteligencias creadas.
2. *Dios es la Verdad primera en el conocimiento (Veritas prima in cognoscendo)*, que consiste en la ciencia infinita de Dios, infalible y fuente universal de toda verdad y conocimiento.
3. Dios es la *Verdad primera* en la elocución *(Veritas prima in dicendo)*, o suma *veracidad*, que no puede engañarnos cuando habla.

Todos estos aspectos o valores de Verdad suprema son necesarios en

Dios para *constituirse* en objeto adecuado de la fe divina, y a todos hace apelación ese sublime atributo de la Verdad divina, fuente inagotable de sabiduría y de verdad, al que con tanta frecuencia invocaba Santa Catalina de Siena con la fórmula aquiniana: *La prima dolce Verità*. Hemos de delimitar, pues, estos aspectos de la verdad divina en el objeto de la fe.

1.º El objeto formal "quod" de la fe es Dios en sí, Verdad primera "in essendo" en cuanto cognoscible sobrenaturalmente, o transcendiendo todo conocimiento natural de la inteligencia creada.

La Verdad primera es también fuente de verdades naturales, objeto de un conocimiento natural. El ser de Dios, como asequible a las demostraciones de la humana razón con muchos de sus atributos, es llamado *Dios, Autor natural*.

No es así como termina el asentimiento de la fe divina, sino como *Verdad primera sobrenatural*.

El ser de Dios es llamado Verdad primera por su relación al entendimiento que lo conoce, en cuanto objeto de una virtud que tiende al conocimiento divino. Mas la Verdad divina es objeto de la fe en cuanto manifiesta al hombre un orden de conocimientos o misterios sobrenaturales, como el mismo Santo Tomás decía, completando más abajo su fórmula sobre el objeto formal *quod* de la fe: «In obiecto fidei est aliquid formale, scilicet *veritas prima super omnem naturalem cognitionem creaturae existens*, et aliquid materiale, sicut id cui assentimus inhaerendo primae Veritati».

Santo Tomás no ha inventado este término de la Verdad primera como expresión del objeto de la fe: Aparece ya en el texto citado del Pseudo-Dionisio, y entre los escolásticos precedentes es Felipe el Canciller quien lo coloca en un puesto de honor, como término técnico para designar tanto el objeto formal como el objeto terminativo de la fe. Tal será la fuente inmediata de donde lo toma el Angélico, según luego indicaremos.

A su vez, la Verdad primera sobrenatural se identifica con la misma Deidad en sí, en su vida íntima, en cuanto verdadera o cognoscible. Son fórmulas en todo equivalentes, porque la noción de Verdad primera no significa un atributo abstracto, distinto de los demás, como la entendieron Auréolo y Ripalda. La verdad ontológica se identifica con todo el ser de cada cosa, en cuanto verdadera o adecuada al entendimiento. De igual suerte, la Verdad primera sobrenatural significa la Divinidad en su vida íntima, con todo el cúmulo de misterios o perfecciones sobrenaturalmente cognoscibles.

Prueba teológica.—Se trata de tesis *común y cierta en teología*.

El *magisterio de la Iglesia* lo enseña en términos equivalentes. El objeto primado de la fe es el mismo que el de los artículos del Símbolo. En todos los símbolos de la fe se proponen los artículos sobre Dios trino y la encarnación—misterios sobrenaturales—como la substancia de lo que hemos de creer. Lo mismo aparece en el modo como propone el concilio Vaticano la necesidad de la revelación y de la fe, que se refieren ante todo «al fin sobrenatural», a «los misterios escondidos en Dios, que exceden a todo entendimiento creado» (D 1786 1795-1796).

El objeto primario de la fe debe ser, además, coincidente con el objeto de la bienaventuranza, o visión beatífica. Y los bienaventurados ven en el cielo la esencia de Dios como es en sí (D 530).

La *Sagrada Escritura* indica también esta doctrina. El Apóstol enseña que la fe es «la substancia, o firme seguridad, de las cosas que se esperan» (Hebr. 11,1), y Dios, bienaventuranza eterna, es el objeto inmediato de nuestra esperanza; que «es menester creer, a quien se vuelva a Dios, que existe y es remunerador» (Hebr. 11,6), señalando el objeto primario, o esencial, de la fe divina.

La *razón teológica* arguye por la idea misma del objeto formal *quod*, o «sujeto» de cada hábito, que debe ser aquel objeto o aspecto objetivo directamente alcanzado y medio para conocer todos los demás. Este, en la fe, es Dios en sí como Verdad primera sobrenatural. Pues, como virtud teologal, no puede orientarse sino a Dios en sí mismo, y como objeto de la fe, Dios no puede ser término de ésta sino bajo el atributo de Verdad primera, que se refiere a la inteligencia; así como, en cuanto bondad suma, mueve y termina el acto de caridad. Por otra parte, es bien evidente que «nada cae bajo la fe sino en orden a Dios» (a.1), porque todas las demás verdades y objetos secundarios que la revelación nos presenta y la fe cree sólo se ordenan a un mayor conocimiento de las profundidades de ese misterio de la vida divina, escondida en Dios (1 Cor. 2,7-10).

Es, pues, patente que la Deidad en sí, como Verdad primera en el plano sobrenatural, constituye *el objeto central* de la fe, en torno del cual giran todas las demás proposiciones de fe y datos de la revelación. Si Dios nada hubiera revelado de sí mismo, sino sólo de las criaturas, nuestra fe ya no sería virtud teologal, sino mero asentimiento sobrenatural incluído en el don de la profecía. Muy bien pudo decir Santo Tomás que Dios, Verdad primera, es *objeto material principal*, lo primero que es creído en la fe—*primum credibile*, a semejanza del *primum cognitum* de la inteligencia humana, que es el ser—y a la vez *razón formal* de creer todos los demás misterios revelados (q.5 a.1). Y según la antigua expresión escolástica, debe llamarse también el *sujeto de atribución* de este hábito teologal cognoscitivo—*subiectum de quo est fides*—, porque a él, en último término, deben atribuirse y como predicarse de él todas las proposiciones de fe [23].

B) Objeto formal "quo" de la fe

La naturaleza de cada virtud o hábito debe estar ya determinada por su propio objeto formal. Mas con el anterior aspecto de objeto formal *quod* aún no tenemos perfilado el carácter esencial de la fe. Dios en sí mismo constituye también el *objeto «quod»* de otras formas o grados de conocimiento sobrenatural: de la visión beatífica, los dones de entendimiento y sabiduría, la ciencia teológica. No es, pues, la Verdad primera último especificativo de la fe sino a través de un medio formal, que es la última determinación objetiva: *el objeto formal «quo»* de la fe.

---

[23] BÁÑEZ, *De fide, spe et caritate. Comment. in II-II* in q.1 a.1 dub.1 concl.7: «Deus sub ratione Deitatis est materiale obiectum respectu rationis formalis specificantis fidem, tamen respectu aliorum quae cadunt sub fide, est formale obiectum». Cf. I. GONET, *Clypeus Theol. Thomisticae*. Tr.10 *De virtutibus theologicis* disp.1 a.1.3.º (Antuerpiae 1744) t.4 p.138; R. GARRIGOU-LAGRANGE, *De virtutibus theologicis* (Romae 1949) p.42ss.

La cuestión, como otros varios puntos principales concernientes a la doctrina de la fe, puede separarse en un primer aspecto más *dogmático* y otro referente a la explicación teológica del argumento.

1. El dato dogmático

Ya indicamos que la doctrina dogmática sobre este y otros temas de la fe ha quedado fijada sobre todo en los concilios de Trento y del Vaticano, así como en la condenación ulterior del modernismo, cuyas declaraciones particulares iremos aduciendo en cada uno de los puntos que se traten.

Interesa aquí, al menos una vez, recordar *los errores* que han sido condenados en dichos concilios. Son *las falsas concepciones* o nociones sobre la fe que se oponen a la doctrina católica, y que destruyen, por lo mismo, *el motivo formal* y la verdadera esencia de la fe cristiana.

1.ª *La concepción protestante* sobre la fe, condenada en Trento, enseñaba, al lado de la fe-conocimiento de los dogmas revelados, que ellos admitían, pero nombraban desdeñosamente *fe histórica*, una segunda especie de fe, consistente en puro sentimiento de confianza: la confianza total en las promesas divinas en general y, sobre todo, convicción absoluta de ser personalmente justificado por los méritos de Cristo. Esta *fe-confinaza* sería la verdadera fe cristiana y la que por sí misma, independientemente de la práctica de las buenas obras, justifica. Además, daban una importancia capital al testimonio interior del Espíritu y a la inspiración del mismo, o libre examen, como criterio esencial del conocimiento de los dogmas revelados.

2.ª *Los racionalistas*, contra los que se dirigen muchas declaraciones del concilio Vaticano, son los que aplican la pura filosofía racionalista a la fe. En rigor niegan toda revelación positiva y posibilidad de lo sobrenatural y, por lo mismo, toda idea propia de la fe. Pero muchos de estos filósofos, que, a estilo de Voltaire o Rousseau, profesan un vago *deísmo*, siguen hablando de *la fe religiosa*, confundida con la ciencia de la religión natural.

3.ª *Los semirracionalistas* son los que niegan directamente que la autoridad de Dios constituya el motivo formal de la fe, y a los que directamente condena aquí el Vaticano. Se llaman así grupos de teólogos católicos en Alemania, en especial Hermes (1775-831) y sus discípulos los hermesianos, imbuídos de las ideas racionalistas, y que han sufrido una influencia profunda del criticismo kantiano. Hermes es un convencido racionalista que quiere someter lo sobrenatural a las luces de la razón y no admite más conocimiento que sobre verdades evidentes que se imponen a la razón por necesidad absoluta. De ahí su teoría racionalista de la fe. La razón práctica, ordenada a conocer las verdades morales y religiosas, exige también una certeza de evidente razonamiento demostrativo en sus conocimientos. Hermes admite la idea de la fe en sentido amplio y vulgar, no como mera persuasión por simple autoridad, sino como estado de certeza ante el conocimiento evidente de Dios por *los efectos*, por los signos de la revelación, milagros, etc. La fe se refiere a verdades sobre Dios, conocidas, bien por la revelación o bien por el razonamiento. En todo caso, esta necesidad de creer ha de ser impuesta a la razón por una demostración rigurosa, y esta conexión intrínseca de las verdades, hecha evidente a la razón natural, constituye el verdadero motivo de creer. Para obtener esa certeza de rigurosa demostración racional, los fieles adultos—al menos las personas

cultas—deben admitir la duda de todos los dogmas hasta que no adquieran plena certeza de ellos por la fuerza de los argumentos [24]. Por ello se viene a negar toda intervención y necesidad de la gracia en el acto de fe.

4.ª *El fideísmo* de Bautain y *el tradicionalismo* de Bonetty, contra los cuales se dirigen también las condenaciones del concilio Vaticano enseñan el error opuesto, es decir, la desconfianza total en las luces de la razón natural, incapaz de demostrar, sin la revelación misma, la existencia de Dios, inmortalidad del alma y otras verdades de orden metafísico y moral que constituyen los preámbulos de la fe. De igual suerte, tampoco la razón sola podrá adquirir plena certeza de los motivos que hacen a la revelación divina evidentemente creíble. Esta concepción fideísta viene así a negar *la racionabilidad* de la fe cristiana, desvirtuando la propia esencia de la fe y de sus relaciones con el orden natural.

5.ª *El racionalismo crítico*, que surge y se difunde después del concilio Vaticano y es una concepción emanada directamente del criticismo de Kant. Es la concepción a que se adhieren los protestantes racionalistas, como Schleiermacher y Ritschl, y los que, como Sabatier, Harnack, aplican con gran consecuencia esta actitud racionalista y crítica a la exégesis de la Biblia. Para ello la fe se reduce al *sentimiento religioso de dependencia para con la divinidad*. Dicho sentimiento religioso no tiene algún fundamento objetivo, sino que es una vaga experiencia interna de la que brota esa aprehensión de una realidad superior.

6.ª *El modernismo* constituye la última deformación del concepto de la fe cristiana, similar a la anterior y de ella derivada. Partiendo del agnosticismo puro respecto del conocimiento racional, los modernistas hacen consistir la fe cristiana en un sentimiento íntimo religioso que brota del fondo de la subconsciencia, donde se elabora la experiencia íntima de lo divino. La expresión de esta experiencia obscura de la divinidad, traducida en fórmulas conceptuales, constituye la revelación. Pero dichas fórmulas, o dogmas, no tienen un valor racional de verdad objetiva, sino un valor práctico y relativo, puesto que la experiencia vivida puede variar, y la fe evolucionar en sus diversas fórmulas y expresiones conceptuales.

Frente a tales desviaciones, la Iglesia católica ha fijado en sus definiciones, de valor eterno, el concepto esencial de la fe divina según el esquema tradicional ya delineado por Santo Tomás. A estas fórmulas van subyacentes los presupuestos filosóficos de una metafísica realista, del valor objetivo de nuestros conceptos racionales y de los principios universales sobre el ser real, con la consiguiente aceptación de la transcendencia personal del Absoluto y posibilidad de revelarse y comunicarse al hombre. Estos preámbulos racionales a la fe, negados por todas esas herejías modernas que la deforman, es bien obvio que deben ser también aceptados, si bien no es el caso explicarlos, sino suponerlos aquí.

---

[24] G. HERMES, *Einleitung in die christ-katholische Theologie*. 1 Teil.: *Philosophische Einleitung* (Münster 1819); 2 Teil.: *Positive Einleitung* (Münster 1820). Mas, siendo las obras de Hermes de estilo obscuro aun en la propia lengua, sus ideas son conocidas generalmente por las censuras que la siguieron.—Véase, para el hermesianismo y el fideísmo, K. ESCHWEILER, *Die zwei Wege der neueren Theologie* (Augsbourg 1926) c.1-2; R. AUBERT, *Le problème de l'acte de la foi* cit. p.102-131.—También las concepciones modernistas son bien conocidas por el decreto del Santo Oficio *Lamentabili*, de 3 junio 1907 (D 2001-2065) y la enc. *Pascendi* (D 2071-2109), de 8 sept. 1907, que condenaron tales errores.

Pero el tener presentes aquellos errores ayudará a captar el valor de las distintas declaraciones del magisterio en el punto presente y en las sucesivas cuestiones.

2.° El objeto formal "quo", o motivo formal de la fe, lo constituye la autoridad de Dios que revela.

Es doctrina de fe definida, en cuanto a declarar la diferencia esencial entre la fe y la ciencia y respecto de la determinación de ese motivo, que contiene la afirmación de una *revelación divina* objetiva, que ha manifestado misterios ocultos a los hombres, y *la garantía de este testimonio* divino, designada con la expresión «la autoridad de Dios que habla». Es bien patente el sentido de esta fórmula tradicional. No en el sentido en que la interpretó Guillermo de Auvernia: *auctoritas in praecipiendo,* como la autoridad jurídica, o potestad del que manda, cuya respuesta será la obediencia. Entonces el motivo de la fe sería, como sostenía el citado parisiense, el *supremo dominio de Dios,* que impondría la fe por pura obediencia, de un modo ciego y no racional.

Se trata aquí de la *auctoritas in affirmando,* la *autoridad moral* de quien tiene suficiente garantía y veracidad para ser creído.

Prueba teológica.—En este sentido, el concilio Vaticano definía, contra los racionalistas y semirracionalistas, que la fe divina se distingue de la ciencia religiosa *en el motivo,* designado por la preposición *propter.* El motivo de la ciencia natural de Dios es «intrinseca rerum veritas naturali lumine perspecta»; para la fe, en cambio, se requiere *ut revelata veritas propter auctoritatem Dei revelantis credatur* (D 1789 1811). Antes habían sido condenadas todas las teorías de Hermes por Gregorio XVI, *Dum acerbissimas* (D 1620), y Pío IX, en la encíclica *Qui pluribus* (D 1636), recalcaba también, contra los mismos hermesianos, la fórmula de la «autoridad de Dios que habla», como propio motivo determinante de creer. El concilio de Trento reconocía ya la genuina noción de la fe: *credere vera esse divinitus revelata et promissa* (D 798). Y el juramento antimodernista expresa también la misma fórmula como motivo de creer: *propter Dei auctoritatem summe veracis* (D 2145).

La *Sagrada Escritura* propone frecuentemente, en su lenguaje propio, ese único motivo de nuestra fe. Los profetas apelan siempre al testimonio de Dios para exigir la fe de los hombres: «Esto dice el Señor Dios», «palabra de Dios al profeta», «oíd, pueblos, la palabra de Yavé», etc. Jesucristo se remite a este mismo motivo de la fe que reclama de los hombres: «En verdad, en verdad te digo que nosotros hablamos de lo que sabemos, y de lo que hemos visto damos testimonio... Si hablándoos de cosas terrenas no creéis, ¿cómo creeríais si os hablase de cosas celestiales?» (Io. 3,11-12). Con insistencia recalca el Señor que «el que viene del cielo da testimonio de lo que ha visto y oído, pero su testimonio nadie lo recibe» (Io. 3,32), haciendo equivalentes los términos «creer en el Hijo de Dios» y «recibir su testimonio» (v.33-36; Io. 8,46). Por eso mismo recuerda después San Juan que ese mensaje divino es el mismo testimonio que dan ellos, sus apóstoles, anunciando las cosas que han visto y oído (1 Io. 1,2-5), y que ese testimonio de Dios, mayor que el de los hombres, es dado para que «lo aceptemos y creamos en el Hijo de Dios» (1 Io. 5,5-10). De igual suerte, el apóstol San Pablo habla del «Evangelio de Dios», «la palabra de Dios» que ellos predican (1 Thess. 1,5; 2,9-11), para que sea creído,

alegrándose de que, «al oír la palabra de Dios que predicamos, la acogisteis no como palabra del hombre, sino como palabra de Dios» (ibid., 2,13). Y es el mismo San Pablo quien afirma la necesidad de que sea propuesta la palabra de Dios por la predicación, y, por consiguiente, de la predicación apostólica para el acto interior de creer en Dios, porque «la fe es por la predicación, y la predicación por la palabra de Dios» (Rom. 10,17; cf. 10,14-16).

Aparece, pues, bien patente en la Escritura que la autoridad de Dios dando testimonio de los secretos celestes, es decir, la palabra divina que los revela, es el motivo y razón por la cual damos fe a la predicación evangélica.

La *tradición patrística* no vendrá sino a avalar enseñanza tan clara de la revelación. No es menester alegar textos expresos, a este respecto, de San Cipriano, múltiples de San Agustín, otros de San Gregorio Magno, etc. [25]

La *razón* ofrece un apoyo cierto a esta verdad argumentando *por la analogía con la fe humana.* Lo esencial en ésta es recibir un conocimiento o noticia apoyada en *el testimonio* de quien lo afirma, en la autoridad o garantía de veracidad del testigo. Se mantiene, pues, la semejanza, ya que la noción de fe divina no nos lanza en la equivocidad, como algunos dicen, sino es un caso transcendente y análogo dentro de las formas de creencia.

2. Explicación dogmática

Los teólogos preguntan por el sentido preciso y *contenido conceptual* de esa fórmula dogmática que expresa el motivo formal de la fe: «la autoridad de Dios que revela». Todos están de acuerdo en entender la idea de autoridad no como dominio o potestad, sino en el sentido de *autoridad doctrinal,* o intelectual, semejante a la del maestro que se ha conquistado un gran prestigio y crédito en sus palabras y enseñanza. Significará lo que hace a Dios sumamente digno de ser creído o digno de toda fe.

Dicha autoridad divina es considerada *actu revelans,* es decir, unida al testimonio divino o revelación. Ambos son los elementos componentes del motivo especificativo de la fe.

En torno al primer elemento, la cuestión se refiere a los atributos que concurren a constituir dicha autoridad de Dios. Y pues Dios se ofrece a nuestra fe bajo el atributo de Verdad, habrán de significarse los dos aspectos de verdad que componen la garantía de un testimonio: la Verdad primera *in dicendo,* o su veracidad, y la *Veritas prima in cognoscendo, o sabiduría divina.*

Pero teólogos posteriores, como Valencia y Suárez, no estaban concordes con la doctrina más común sobre el concurso de estos dos atributos *en la motivación* de nuestra fe. Otros, como Ripalda, Viva, Gutiérrez, añadían el complemento increado de otro atributo divino: los atributos de Verdad se combinarían con los de *fidelidad* y *omnipotencia* de Dios, al menos en la revelación de promesas. Y no falta quien agrega al puro motivo de fe un complemento creado, como es la proposición de la Iglesia o motivos de credibilidad, como aparecerá en la cuestión siguiente.

---

[25] Pueden verse en S. HARENT, art. *Foi:* DTC t.6 col.109-115.

3.° La autoridad divina que revela consiste en los atributos de sabiduría y veracidad de Dios, es decir, significa la Verdad primera "in dicendo", implicando la verdad de su conocimiento, o su sabiduría infinita.

Tal interpretación común viene avalada por el modo de hablar de la Escritura, que tanto insiste en «el testimonio de Dios», el cual hace inmediata referencia a la suma veracidad de Dios que habla, connotando su conocimiento infalible. Y lo avala también la declaración del concilio Vaticano, que completa la fórmula del motivo de la fe: *propter auctoritatem Dei revelantis, qui nec falli nec fallere potest,* que no puede engañarse (verdad infalible en el conocimiento) ni engañarnos (infalible veracidad o verdad de la expresión). No parece que la prioridad dada al atributo de sabiduría divina en esta fórmula—que no puede «engañarse»—signifique primacía de sentido dentro del motivo de la fe, sino sólo una *prioridad ontológica* entre ambas perfecciones: *Antes es la ciencia* divina de las cosas que su comunicación a los hombres por la revelación infalible. Mas, para nosotros, directamente se significa *la verdad del testimonio* divino—o veracidad divina, que no nos engaña—en la motivación de nuestra fe.

Existía, además, según se desprende de las actas del concilio, una razón extrínseca de tal combinación, y es que así había sido usada la fórmula por Pío IX en su condenación de los hermesianos: *revelata a Deo, qui nec falli nec fallere potest* (enc. *Qui pluribus*: D 1637).

El *argumento racional* confirma también este sentido de la autoridad divina. Esta debe ser tal, que proporciona un *motivo infalible* a la fe; lo que no se obtiene si la suma veracidad divina no va respaldada por su ciencia infalible, o Verdad primera en el conocer. Los testimonios humanos, aunque sean dignos de toda garantía, pueden fallar, porque la ciencia humana está sujeta al error. Ese riesgo desaparece en la autoridad de Dios si a la suma veracidad de Dios se añade su ciencia infalible.

Y es que el testimonio divino para poder motivar una fe infalible debe ser integralmente verdadero. Esta verdad absoluta la obtiene por la conformidad de su ciencia con la realidad y de sus palabras, o signos de expresión, con la concepción mental. La doble conformidad se alcanza con ambas perfecciones de la Verdad divina, que son, pues, necesarias para constituir el motivo de la fe.

Ni es necesario agregar más notas o atributos. La *fidelidad y omnipotencia* divinas son el *fundamento ontológico* de que los misterios anunciados o revelados lleguen a realizarse, no el motivo inmediato de nuestra creencia.

Por otra parte, la fórmula dogmática del Vaticano se adecua, en perfecta coincidencia, con la tradicional de Santo Tomás y escolásticos: *Veritas prima in dicendo,* como motivo total de la fe teologal. El Aquinate, que conoce y ha usado alguna vez la expresión de *la autoridad divina* en conexión con la fe [26], da la preferencia a esos otros términos técnicos, los cuales determinan la *propia razón formal* bajo la cual Dios se ofrece a la fe del creyente: *su omnímoda verdad.* También aquí—ya se ha dicho—Dios ha de entenderse como verdad sobrenatural, reveladora de misterios arcanos. Y la razón formal directamente significada es la verdad del testimonio, o *veracidad* de la palabra divina. En la cual a la vez se sobrentiende y se connota la Verdad infalible del conocimiento divino junto con esa revelación.

[26] Así, *In Epist ad Hebr.* 11,1: «Auctoritas divina».

Sobre el sentido de ese tercer elemento, *la revelación divina,* se ha cuestionado también. No cabe duda que también es significada en el motivo formal de la fe, según su fórmula: *Verdad* primera *in dicendo,* es decir, que actualmente dice o revela.

Pero Cano, Báñez, Aragón, Molina, etc., entendieron que *la revelación pasiva,* o actual iluminación interna de la fe en el creyente, «es la razón formal bajo la cual se cree y entra en el motivo de la fe», como afirmaba Báñez [27]. No de otro modo la entiende, entre los modernos, *A. Stolz,* con su insistencia en subrayar la gracia iluminadora de la fe y la percepción de la credibilidad sobrenatural dada por la infusión del hábito de la fe, del *lumen fidei,* que ilumina a la vez los misterios divinos y los motivos de creer [28].

Por otra parte, los teólogos de la corriente escotista y Lugo incluyen también la revelación pasiva, pero *externa,* dentro del motivo formal de creer, constituyendo al menos con la revelación activa un solo concepto de revelación formal y adecuada [29].

No es ésa la verdadera interpretación de Santo Tomás. Así, pues,

4.° Sólo la revelación divina activa, sobrenatural y oscura, constituye, con la divina autoridad, el objeto formal "quo" de la fe.

Se distinguen, en efecto, la *revelación pasiva externa,* que son los signos externos de la «palabra divina»—la predicación histórica, los documentos escritos, fórmulas, especies sensibles, etc.—y *la revelación activa,* pura acción de Dios por la cual ordena su conocimiento a los hombres, comunicándoles sus verdades. Aun dicha revelación divina se entiende *sobrenatural,* que difiere de cualesquiera otras iluminaciones que pudiera hacer a los hombres para infusión de especies, de conocimientos humanos—ciencia *per accidens* infusa—, y asimismo *obscura* e inevidente, que difiere de la clara manifestación de sí mismo, por la que Dios se revela en la visión beatífica, y de la revelación contemplativa mediante los dones del Espíritu Santo, que prescinde de la evidencia e inevidencia—ya que puede darse en fe de viadores o en el cielo—, pero por fuerza es *mediata* y *experimental.*

Los tomistas sostienen que sólo ésta se incluye en el motivo de la fe (q.6 a.1). *El argumento* es bien patente. Nada que no sea divino e increado puede entrar en la motivación formal de la misma, pues la fe, virtud teologal, tiene por único e inmediato objeto a Dios. Y es cierto que toda esa proposición exterior de los misterios que se han de creer, los motivos de credibilidad y hasta la misma gracia de iluminación interior son todas realidades creadas, que no constituyen el motivo propio de creer, pura verdad divina en sí. Además son accidentales a la fe, que no se dieron en los ángeles ni en los patriarcas. Y lo accidental no puede entrar en la razón esencial de su objeto.

Por lo tanto, no es verdad que la revelación divina, *como objeto formal de la fe,* se componga de los dos aspectos, el de la revelación activa y la pasiva o externa. La proposición exterior de la revelación

[27] BÁÑEZ, *De fide, spe et caritate* in q.1 a.1 dub.1 ad 6.

[28] A. STOLZ, *Glaubensgnade und Glaubenslicht nach Thomas von Aquin:* «Studia Anselmiana», 1 (Romae 1933) p.112ss.

[29] B. BERAZA, *De virtutibus infusis* (Bilbao 1929) n.497-8; J. A. ALDAMA, *De virtutibus infusis:* BAC, «Sac. Theol. Summa», t.3 2.ª ed. (Madrid 1953) n.70.

se comporta como *condición necesaria* para la fe. Tales signos externos son como el vehículo transmisor y manifestador de la palabra divina. Como la carta que nos trae la narración de noticias y hechos no es el motivo de creerlos, sino condición para conocer el juicio y testimonio interno de quien lo dice y en quien creemos. Es el mismo problema que surge en toda su crudeza en la cuestión siguiente.

La posición de Báñez, más elevada, no es tampoco justa, y falla en lo mismo. La luz sobrenatural o hábito de la fe, que ilumina y mueve el entendimiento a creer, no pertenecen a su objeto formal. Este mueve en el orden puramente especificativo, por atracción del objeto, o a través de la causalidad final. Mas la luz de la fe mueve al sujeto y no es motivo de asentir, sino *causa eficiente del asentimiento*. Ni aun la revelación activa, entendida como *la acción divina que infunde* la fe iluminando el espíritu, es la propia *razón formal* de creer, sino la que dará la evidencia de los motivos objetivos. En la terminología escolástica, esa revelación efectiva constituye el *medium sub quo*, iluminador del objeto a creer, no el medio *quo*, o razón objetiva de asentir [30].

De la anterior explicación se desprende, como consecuencia, que es infundada la distinción introducida por Billot y Bainvel, y que tantos teólogos modernos aceptan, entre una *fe de simple autoridad*, o fe de homenaje, y la llamada *fe científica*, para salvar la originalidad psicológica de la fe divina y encontrar solución fácil al siguiente y a otros problemas.

Según éstos, la «fe de simple autoridad» sería la fe de total confianza y abandono en la autoridad de un testimonio a causa de su competencia. Es la fe del niño que cree porque «mamá lo ha dicho», la del discípulo fiel que cree al maestro por su palabra, sin verificar su testimonio, sino como homenaje y muestra de que su palabra merece toda confianza. La *fe científica*, en cambio, es la fe razonadora y crítica, que comprueba la credibilidad del testimonio. De este tipo es la fe humana, fe discursiva que introduce la ciencia en la fe.

En cambio, nuestra fe cristiana sería del tipo de fe homenaje, que cree únicamente *porque Dios* lo ha dicho, por la sola confianza que merece la autoridad divina y sin reflexionar en los motivos de credibilidad ni cerciorarse de ellos. Pero la autoridad y confianza en ella apelan sólo a la voluntad y nada añaden a los motivos intelectuales. Por eso la psicología de ambos actos es *esencialmente diferente* [31].

Salta a la vista la poca base de esta teoría, que se opone a la interpretación dada del motivo de la fe. En nuestro análisis, la autoridad de Dios era de orden *esencialmente intelectual*, constituída por los atributos de suma Verdad divina y que apela a motivos intelectuales de creer, puesto que determina un asentimiento firme e infalible. Vimos que tal era también el sentir de la Iglesia, como lo evidencia el juramento antimodernista, que adjetiva así el motivo de la fe: *Propter auctoritatem Dei summe veracis*. Mas, en la teoría de Billot, esta autoridad es de tipo puramente fiducial y afectivo, que no requiere la certeza de credibilidad. La fe no sería entonces razonable, sino una suerte de sentimiento ciego, con lo cual se incide en un cierto fideísmo.

[30] Io. A STO. THOMA, *Curs. Theol. De fide* in 2-2 q.1 disp.1 a.1 n.21-23; BERAZA, o.c., n.466.

[31] L. BILLOT, *De Ecclesia* t.1 (Romae 1898) p.29-62: *De virtutibus infusis* 4.ª ed. (Romae 1928) pról. p.189ss; J. BAINVEL, *La foi et l'acte de la foi* 2.ª ed. (París 1908) p.165ss. La influencia de esta teoría en otros muchos autores la relata R. AUBERT, *Le problème de l'acte de la foi* 2.ª ed. p.241ss.

Se habría eliminado también una parte del motivo de la fe, que es la *absoluta veracidad* del testimonio divino. Parece, pues, que toda fe, divina o humana, si ha de ser razonable y acto de persuasión intelectual, presupone alguna certeza de los motivos de credibilidad o garantías de veracidad del que atestigua. Tal es el verdadero homenaje que reclama la autoridad de la palabra de Dios, que es el obsequio razonable de nuestra inteligencia. El aspecto fiducial o de confianza brotará primero de la misma veracidad del testimonio, y después, de la bondad de los bienes en que se cree, y se sumará para dar firmeza y prontitud a nuestra voluntad libre de creer.

No hay, pues, dos formas psicológicas esencialmente distintas de creer, sino que toda fe ha de ser a la vez científica—en el sentido de bien motivada intelectualmente—y a la vez fiducial, aunque con diversos matices. La distinción de Billot, al querer acentuar la diferencia radical de la fe divina, lanza la noción de la misma al terreno de arbitraria equivocidad.

5.º Ultima resolución o análisis formal de la fe.

Por fin, es célebre en la historia de la teología de la fe esta *cuestión refleja* o de análisis epistemológico que trata de explicar en sus raíces últimas la motivación del acto de la fe. Aunque relacionada con otros problemas, sobre todo con los motivos de credibilidad, se refiere directamente al objeto de la fe y sirve grandemente, en su solución verdadera, para hacer resaltar toda la pureza sobrenatural del motivo formal de la fe.

Crux theologorum ha sido llamada la cuestión por su carácter de obscura y sutil especulación, pero necesaria para la recta comprensión del motivo de la fe y el acto de creer. Por lo cual se vuelve constantemente a ella y se dan las más variadas explicaciones por los teólogos de todos los tiempos, máxime los modernos. Y no ha sido explicitada esta controversia por Suárez, como alguno dice. La discusión se encuentra comúnmente en los teólogos anteriores desde que Escoto la planteó expresamente, y antes de él Pedro Olivi, de quien aquél depende.

Santo Tomás sólo incidentalmente esbozó el problema (*De verit.* q.14 a.1 obj.6); pero ha dado, en los textos en que considera el objeto de la fe, normas claras para la solución del mismo sin necesidad de apelar a análisis reflejos. Solución que había sido indicada antes por Felipé el Canciller [32].

Por *análisis de la fe* se entiende la resolución de la misma en sus causas, o la reducción de la misma a los principios objetivos y formales. Aquí se entiende más bien esta reducción a las causas objetivas, a los motivos o razones de creer. Escoto y Durando, al proponer el problema, ya distinguían una doble resolución de la fe divina: una —la del objeto material, o de las verdades reveladas—, en la autoridad y proposición de la Iglesia; otra—*la resolución formal*—, en las razo-

[32] Este escolástico, uno de los maestros precedentes que influyen más directamente en Santo Tomás respecto de los temas morales, indicaba ya muy certeramente los puntos capitales de la solución, es decir, la Verdad primera como objeto y como medio de la adhesión inmediata del acto de fe, la necesidad de la luz interior o gracia sobrenatural para creer, de que el mismo medio o motivo formal sea a la vez creído, etc. Textos de su *Summa de bono*, en G. ENGLHARDT, *Die Entwicklung der dogmatischen Glaubenspsychologie in der mittelalterlichen Scholastik* (Münster 1933) p.344-349.431-435.

nes últimas de creer. Escoto también entrevió la dificultad del *círculo vicioso* que parece incurrirse en la respuesta o fundamentación de tales motivos de creer: Crees en los misterios de la religión cristiana porque Dios los ha revelado, y crees en que Dios los reveló porque la Iglesia lo enseña. A su vez, crees en la autoridad y enseñanza de la Iglesia porque Dios lo ha revelado..., y ello envuelve una petición de principio [83].

Si, en cambio, se busca la evasión: Crees que Dios ha revelado esos misterios porque es infalible, suma veracidad, y te consta del hecho de la revelación, lo cual a su vez lo sabes por los motivos de credibilidad..., entonces resuelves el asentimiento de la fe en la demostración racional de estos hechos y motivos de creer. ¿Puede entonces decirse que el motivo último y específico de la fe es el testimonio divino y no más bien la razón, que demuestra ese testimonio? ¿Podrá subsistir la fe como *virtud teologal?* Y, sobre todo, no teniendo el juicio de credibilidad sino una certeza humana, no puede resolverse en ella el asentimiento infalible y certeza sobrenatural de la fe.

No es del caso enumerar todas las teorías e intentos de solución, que algunos hacen ascender a *cuarenta*. Mencionaremos, omitiendo las mil divergencias, tres principales y más representativas de las varias orientaciones en la materia [84].

1. La *primera explicación* es la que iniciaba Escoto, y le siguieron Durando y los autores nominalistas. Es aquí donde introduce Escoto su famoso concepto de la *fe adquirida*, que es el conocimiento y asentimiento naturales a la revelación, sin el don infuso de la fe. Pues bien, la fe teologal se resolvería, en último término, en esta fe adquirida, o persuasión humana de la autoridad y veracidad de Dios y del hecho de la revelación, conocidos por la vía racional.

Es verdad que Escoto, como los autores modernos que le han de seguir, insiste en que nuestra fe se resuelve formalmente en la autoridad de Dios, que revela; pero son esta autoridad y revelación *conocidos antes del acto de la fe*, por medio simplemente racional: la demostración de la teodicea, que nos da a conocer la existencia de Dios y su atributo de absoluta verdad, y la investigación racional, que nos cerciora de la revelación y los motivos de credibilidad. Estos datos ya no son creídos ni afirmados después por la fe infusa, aunque ésta venga después a iluminar y dar más firmeza al asentimiento adquirido.

A esta teoría se reduce substancialmente la explicación iniciada por Pesch, reforzada por Billot y seguida después por Van Noort, Frins y numerosos autores modernos, en especial de la Compañía [85]. El acto de fe, dicen, es un asentimiento simple prestado bajo la influencia de la voluntad a causa de la veracidad divina. En el fondo, pues, no tiene otra causa intelectual que la autoridad objetiva de Dios con su infalible

---

[83] SCOTUS, *In III Sent.* d.23 q.1; DURANDUS, *In III* d.23. Ya VITORIA, *Comment. in 2-2* q.1 a.1 n.24-27, y BÁÑEZ, *De fide, spe et caritate* in q.1 a.1 dub.4, exponen ampliamente y rebaten con vigor la teoría de Escoto y Durando.

[84] Puede verse la exposición de dichas opiniones en S. HARENT, art. *Foi:* DTC c.470-486; A. STRAUB, *De analysi fidei* (Innsbrück 1922); F. SCHLAGENHAUFEN, *Glaubensgewissheit und ihre Begründung in der Neuscholastik:* ZKT 16 (1932) p.313-374.539-595; A. GARDEIL, *Crédibilité:* DTC c.2258-95.

[85] Así, por ej., ALDAMA, *De virtut. infusis* cit. n.120. Cf. R. AUBERT, *Le problème de l'acte de foi* ed.cit. p.236ss.577ss. Más tarde, el mismo Aubert (o.c., p.583ss) relata la solución particular del citado P. Straub (o.c., p.332ss), según el cual la adhesión firmísima del acto de la fe no tiene causa suficiente de orden objetivo, puesto que el objeto divino no tiene evidencia, sino sólo una causa

revelación. Pero este conocimiento de la veracidad divina es *presupuesto* al acto de la fe y ya no es afirmado en ella. Sólo que, añaden, dicho conocimiento humano de los motivos de creer, *previo* a la fe, no causa la adhesión, sino es simple *condición*, que hace posible la acción de la causa. Con ello piensan que se puede transmitir todo el valor de certeza absoluta de la autoridad de Dios al acto de fe, el cual creen que se fundaría en esa infalibilidad objetiva, no en el conocimiento humano y falible que tenemos de ella.

2. La *interpretación de Lugo y Ripalda*, que también tiene muchos partidarios modernos, es característica, porque hace el acto de fe discursivo. No es esta teoría invención suya, pues ya el nominalista Marsilio proponía justamente el mismo discurso para explicar los motivos últimos de creer: Lo que Dios revela es infaliblemente verdadero. Pero Dios reveló la encarnación del Verbo y otros misterios. Por lo tanto, son verdaderos y existentes estos misterios [86].

La conclusión, que es el asentimiento de fe, viene afirmada en virtud del conocimiento de las dos premisas. Y estas proposiciones, que contienen el motivo formal—la autoridad de Dios, que revela—y el hecho de la revelación, son afirmadas—dicen Marsilio y Lugo—*por conocimiento sobrenatural* de la misma fe, previo a su acto propio, con asentimiento especial, obscuro e inmediato. En rigor, parece que reducen el asenso de las dos proposiciones a una evidencia natural inmediata de las mismas, iluminada por la fe. Pues añaden que la primera premisa sería evidente a la razón en sus tres datos: Dios existe, su sabiduría y veracidad sumas. La segunda es también inmediata, aunque obscura, *ex evidentia signorum*, porque tal es el cúmulo de signos ciertos de la revelación y argumentos de credibilidad, que el espíritu percibe en ellos, de manera inmediata, aunque obscura, la voz de Dios y el eco de su palabra.

3. La *teoría de Suárez* se acerca mucho a la explicación tomista, aunque no es idéntica a ella. Sostiene Suárez que la autoridad divina y el hecho de la revelación son afirmados en el acto mismo de fe, por el que se creen los demás objetos revelados. Siendo el motivo de fe sobrenatural, no puede ser conocido por la luz de la razón. Así, pues, la palabra divina, al revelar los demás misterios, se revela a sí misma, siendo a la vez testimonio de las verdades que se han de creer.

El motivo de creer se resuelve, pues, en sí mismo o en Dios, primer objeto creído, según este proceso lógico: Creo en la encarnación del Verbo porque creo en la autoridad de Dios, que revela, y ésta la creo porque es imposible que Dios hable y no se revele a sí mismo y su autoridad. Pero con tal desarrollo lógico ya introduce en el acto de fe un discurso, al menos virtual; se le hace equivalente a dos actos de asentimiento y, por lo mismo, complejo y discursivo [87].

---

subjetiva: la voluntad libre. La autoridad de Dios que revela es afirmada sin motivo objetivo suficiente, sólo porque la voluntad ordena el acto de fe.

Otros autores jesuítas, como LERCHER-SCHLAGENHAUFEN, *Institutiones theologiae dogmaticae* (Innsbrück 1938) t.1 p.308s., o STUFLER, *Zur Analyse des Glaubensactes:* ZKT 66 (1942) p.183-195, admiten la solución Pesch-Billot, casi en la forma escotista: los motivos de credibilidad, o preámbulos, entran a formar parte, junto con la autoridad de Dios, del *motivo de fe adecuado*, y no sólo en razón de simples condiciones.

[86] J. DE LUGO, *De virtute fidei divinae* disp.1 sect.6 n.82; sect.7 n.124-130.

[87] SUÁREZ, *De fide* disp.3 sect.6; sect.12 n.9-12. Los modos de clasificación de estas numerosas tendencias y variaciones pueden ser, sin embargo, diversos. Véase, por ejemplo, la que presenta ALDAMA, o.c., n.121-5.

Por ello ya difiere de la explicación tomista, que puede formularse así:

1.º El asentimiento de fe divina tiene su última resolución, en el orden objetivo y de motivo formal, en la sola autoridad de Dios que revela, sobrenaturalmente percibida y a la vez razón formal de creer y verdad creída; en el orden subjetivo, y como en causa extrínseca y dispositiva, se resuelve en la certeza de la revelación conocida previamente por los motivos de credibilidad.

Tal es la expresión de la doctrina de Santo Tomás y de su escuela. Las notas más salientes de esta solución son: 1.ª, que en la fe infusa se trata de una adhesión *inmediata* a la autoridad de Dios que revela, y no como término de un razonamiento discursivo. La razón natural es *discursiva*, mas no la fe, que asiente por una afirmación simple a Dios, sumamente veraz, y por ese motivo a los misterios que El nos revela; 2.ª, es asentimiento *sobrenatural*, puesto por la sola luz de la fe y no en virtud de demostraciones filosóficas e históricas, sobre la autoridad de Dios y el hecho de la revelación. Pero el único conocimiento esencialmente sobrenatural en este mundo es el que proviene de la luz de la fe; por eso el motivo de la fe sobrenatural sólo es conocido por esta fe infusa y especificado por él. Así, pues, 3.ª, el hecho de la revelación y la autoridad de Dios, en tanto que forman el motivo de la fe, son a la vez *id quo creditur et id quod creditur*. Mas, contrariamente a la opinión de Suárez, el acto de fe en la revelación no es distinto del acto por el que se cree en los misterios. Se dirá que este motivo formal *concreditur;* por el mismo acto se cree en Dios, que revela, y en las verdades por El reveladas. Con ello no se cierra en un círculo vicioso; pues, aparte de otras explicaciones, en la realidad natural tenemos casos similares: la luz es juntamente lo que es visto y lo que hace ver, o la evidencia inteligible de los primeros principios es evidente por sí misma.

De ahí, como consecuencia clara, 4.ª, que *esta autoridad y revelación divinas han de depurarse de todos los elementos de conocimiento natural*. Por eso se trata de *la pura revelación activa* en Dios—según antes se dijo—, no de los hechos históricos de la revelación externa conocidos por la humana razón y constituyendo el sobrenatural *quoad modum*. Los hechos de la intervención milagrosa de Dios encarnado confirmados por los milagros, que sólo son sobrenaturales en su causa, pueden ser conocidos racionalmente, así como la veracidad de Dios, autor de la naturaleza, y dar origen a *una fe natural*, por la cual se conozca *materialmente* las verdades reveladas. Mas, para la fe infusa, la luz sobrenatural ha de hacer percibir *la autoridad de Dios en sí*, la palabra interior del Dios escondido, que interviene como principio de verdad y de vida sobrenaturales, no como principio de verdad y de vida naturales. Es por lo que la Escritura y la Iglesia atribuyen siempre la revelación al Padre celestial o al Espíritu Santo, no simplemente a Dios concebido como autor de la naturaleza [38].

[38] Esta doctrina tomista ha sido constantemente defendida, entre los modernos, por el P. R. GARRIGOU-LAGRANGE, *De revelatione* 1.ª ed. (Romae 1918) t.1 p.470ss; *De virtutibus theologicis* (Romae 1949) p.45-58.545ss, y en numerosos otros artículos. También de modo especial por el P. A. DE POULPIQUET, *L'objet intégral de l'Apologétique* (París 1912). Las objeciones suscitadas contra esta percepción sobrenatural de la autoridad de Dios, autor de la gracia, por numerosos autores, como Huby, Lange, Stolz, etc., no pueden atenuar su fuerza probativa. Véanse condensados estos razonamientos en R. AUBERT, *Le problème de l'acte de la foi* cit. p.448ss.

Esto indica que el aspecto exterior de la revelación, del que se ocupa la demostración apologética, no puede entrar a formar parte del motivo formal de la fe, constituyendo con la Verdad primera sobrenatural el *motivo adecuado* de la misma. Entonces ya no sería el motivo de la fe teologal esencialmente sobrenatural. Ya que la percepción de esa autoridad de Dios, autor de la revelación sobrenatural, sólo puede tenerse por la luz de la gracia o el don infuso de la fe. Son, pues, las otras dos grandes verdades, la *sobrenaturalidad intrínseca de la fe* y del *objeto formal de la misma*, distinto del objeto de la fe adquirida, las que se implican y quedan ya probadas en esta solución tomista de la última resolución de la fe.

Así entendida, esta solución sobre el análisis formal de la fe, con las dos verdades mencionadas que entraña, debe ser puesta no sólo a nombre de tomistas posteriores—Juan de Santo Tomás y Salmanticenses, aunque éstos hayan aportado algunas precisiones—, sino que ha sido *enseñanza constante de Santo Tomás y de su escuela* [39]. Además, podemos afirmar, con Aubert, que «era doctrina unánime en los teólogos del fin del siglo XIII» [40] y que el Angélico la encontraba también indicada en su antecesor Felipe el Canciller [41].

También podemos añadir con el mismo Aubert que es *sentencia común* entre los teólogos modernos, aunque un grupo de ellos, como el citado autor, Stolz, Chenu y otros muchos, bajo la influencia de las ideas de Blondel y Rousselot, hayan derivado la doctrina tomista de la percepción sobrenatural del objeto de la fe hacia una *percepción mística* y *como intuición experimental* y *afectiva de la revelación* y sus motivos de credibilidad, dada por la gracia, con mengua de la racionabilidad de la fe y con acercamiento al psicologismo inmanentista blondeliano y a la teoría protestante de la inspiración personal o testimonio interior del Espíritu [42]. Pero a esta teoría desviada aludiremos también más tarde.

PRUEBA DE LA TESIS.—Santo Tomás ha insistido constantemente en esta doctrina y la ha enseñado en todos los tonos y con las variadas fórmulas con que ha expresado el motivo formal de la fe, fórmulas que se van sucediendo a lo largo de estas cuestiones y en todas sus otras obras.

Ya señala aquí la nota fundamental de que «la fe se apoya en la Verdad divina como en su medio» (a.1). Este medio, o motivo formal, es la *Veritas prima in dicendo*, a la cual se adhiere el creyente por sí

[39] CAIETAN., *Comment. in II-II* q.1 a.1 n11; VITORIA, *Comentarios inéditos a la Secunda Secundae* in q.1 a.1 n.27-37; Io. A STO. THOMA, *Cursus theol., De gratia*, disp. 20 a.1 n.7; *De fide* q.1 disp.2 a.2 n.1-18; GONET, *Clypeus Theol. Thom., de fide* disp.1 n.555s; SALMANTICENSES, *De gratia* tr.14 disp.3 dub.3 n.28-61; *De fide* disp.1 dub.5 n.156-163.181-193.

[40] R. AUBERT, *Le problème de l'acte de la foi* ed.cit. p.725.

[41] Pueden verse textos de este autor en ENGLHARDT, *Die Entwicklung der dogmatischen Glaubenspsychologie* ed.cit. p.347-8.431-2. *Summa de bono* fol.77v; «Non enim sic se habet prima Veritas, imo prima Veritas est cui adhaeret fides absque medio propter se... Et ideo per primam Veritatem adhaeret articulo. Et ipsa est quasi ratio credendi articulis et medium, per quod creditur articulo...». Fol.83v: «Dicimus quod fides non est nisi de vero. Et ratio huius est ex parte intellectus, quia quantum in se est, rectus est et maxime tunc, cum est in primam veritatem ad quam natus est. Sed in ipsam non potest nisi sustentetur et firmetur aliquo lumine desuper veniente, Illud lumen fides est... Et ratio est ex parte medii, quia non est medium nisi ipsa prima Veritas».

[42] Véase el punto de vista del mismo R. AUBERT, o.c., p.728ss. Respecto de otros autores informa él mismo, p.551-575.588-647.

misma. Esta fórmula del acto de fe como *adhesión o asentimiento a la Verdad primera por sí misma* aparece comúnmente aquí [43] y claramente expresa el sentido del asentimiento *inmediato de la fe a la autoridad de Dios en sí*, designado como Verdad primera, o sobrenatural, en *cuanto revela las verdades que transcienden todo conocimiento natural* (q.5 a.1). Por eso, en el acto intelectual de la fe hay un *credere Deum*, o afirmación de los misterios, y un *credere Deo*, o afirmar el motivo formal, que es a la vez creído y causa de creer las demás verdades: «et sic ponitur credere Deo, quia... formale obiectum fidei est Veritas prima, cui inhaeret homo, ut propter eam creditis assentiatur» (q.2 a.2). Todo ello en un acto simple de asentimiento de fe a los dos términos, a la Verdad revelante y a lo revelado: *Fidelis articulos fidei tenet, simpliciter inhaerendo primae Veritati* (q.5 a.3 ad 1).

No es, pues, extraño que el Angélico enseñe en seguida que la *única causa* determinante de la adhesión de esta fe es *la gracia de iluminación* o el *don infuso* de la fe y no cualesquiera otras razones naturales. Esta causa es «el principio interior sobrenatural», o eficiente, que «ilumina el entendimiento y lo eleva sobre todo conocimiento natural» [44]. Y ello aunque sea la *fe informe*, que no entraña el *credere in Deum*, o la adhesión plena de la voluntad, con toda la persona, a Dios [45].

También, y con gran fuerza, enseñaba *la inmediatez* de esta adhesión sobrenatural del creyente a la autoridad de Dios por sí misma, sin alguna otra razón humana de creer, en la analogía por él tan repetida de que la luz de la fe asiente a las verdades reveladas como la luz natural del entendimiento a los primeros principios de la ciencia: *Articuli fidei qui per lumen infusum per se noti sunt habenti fidem sicut et principia naturaliter nobis insita per lumen intellectus agentis* [46]. La analogía es verdadera en cuanto al asentimiento por sí mismo, aunque medien grandes y obvias diferencias en otros aspectos de las dos adhesiones a los principios de fe y a los principios naturales.

Por fin, el *Angélico elimina* sistemáticamente del motivo de la fe todos los fundamentos humanos de demostraciones, o *rationes inducentes* a creer, quedándose con *el puro motivo* de la verdad infalible de Dios iluminador por la luz infusa de la fe (q.6 a.1), sobre todo con su doctrina del *duplex auditus* y de la necesidad del *interior auditus, instinctus interior*, el cual responde a la palabra viva o locución interna de Dios, que habla en el alma, a la iluminación interna o percepción sobrenatural del motivo divino como *única causa determinante* de creer [47]. Esta exclusión se hace particularmente insistente y gráfica en algunos textos, como el siguiente *(In Io.* 4 lect.5 n.2): «Recta quidem est fides cum Veritati non propter aliquid aliud sed *propter seipsam obeditur*, et quantum ad hoc dicit quod *mulieri* dicebant quod iam credimus veritati *non propter tuam loquelam* sed propter ipsam veritatem. Inducunt autem nos ad fidem Christi tria: primo quidem ratio naturalis (Rom. 1,20); secundo testimonia legis et prophetarum

[43] Q.2 a.2; q.4 a.1; q.5 a.1-3; q.6 a.1.
[44] Q.6 a.1; q.5 a.4 ad 3; 1-2 q.63 a.3 ad 2; q.109 a.1; *De verit.* q.27 a.3 ad 12; *In Io.* 11 lect.4 n.8.
[45] *In Sent.* 2 d.23 q.3 a.2; d.34 q.2 a.2 sol.1 ad 1; 2-2 q.6 a.2; 3 q.8 a.3 ad 2; *In Rom.* 8 lect.3.
[46] *In Sent.* 1 prol. a.3 sol.2 ad 2.3; 3 d.23 q.2 a.1 ad 4; *In Boethium de Trinit.* q.3 a.2 ad 4.
[47] *In Sent.* 3 d.23 q.3 a.2 ad 2; *De verit,* q.18 a.3; *In Rom.* 10 lect.2; *In Io.* 12 lect.7 n.2

(Rom. 3,21); tertio praedicatio apostolorum et aliorum (Rom. 10,14). Sed quando per hoc manuductus credit, tunc potest dici quod *propter nullum istorum credit* nec propter rationem naturalem nec propter testimonia legis nec propter praedicationem aliorum sed propter *ipsam veritatem tantum.* Gen. 15,5: *Credidit Abraham Deo et reputatum est ei ad iustitiam*».

No cabe manera más elocuente de decir que la verdadera fe cristiana, cuyo modelo es la fe de Abrahán, *transciende todos los motivos* del conocimiento accesible a la razón y se resuelve, como en motivo propio, en la pura autoridad de la Verdad divina sobrenaturalmente afirmada por la luz de la fe.

Lo único que habrá de explicarse es esta *apariencia de misticismo* en la psicología del acto de fe y percepción del motivo de creer por una suerte de inspiración personal, que parece favorecer la explicación inmanentista-intuicionista de estos teólogos modernos y hacer innecesaria la evidencia exterior de la revelación. No es, sin embargo, así, y otra serie de textos pondrán en armonía esta verdad—que entraña, sí, el *misterio del acto* de creer, sobrenatural *quoad substantiam*—con otros aspectos de la teología aquiniana de la fe.

La *argumentación teológica* ha de insistir en los mismos puntos de vista de los textos del Angélico, que omitimos. Baste indicar una razón convincente: La fe es, según admiten todos, virtud *teologal* y sobrenatural. Nada creado puede entrar a constituir su motivo formal. Y los motivos de credibilidad o el hecho externo de la revelación son premisas conocidas naturalmente, o en todo caso un sobrenatural modal. Son, por lo tanto, algo creado, y no puede resolverse, ni aun parcialmente, en ellas el asentimiento de fe, que ha de terminar en Dios. Sólo la autoridad de Dios que revela, conocida por la luz sobrenatural de la fe misma y no a través de premisas o conocimientos naturales, puede constituir el verdadero motivo y término último de la resolución teológica de la fe.

Las *teorías precedentes fallan por no salvar* estos principios.

1. Así las primeras explicaciones, que prolongan la idea escotista de una fe adquirida, o persuasión natural previa a la fe. Introducir ésta como motivo parcial implicaría resolver *la certeza infalible* y sobrenatural de la fe en un conocimiento natural, puesto que el motivo—cuya influencia se ejerce en el orden objetivo y por el conocimiento—no mueve sino en tanto que es conocido, y no mueve infaliblemente, sino conocido infaliblemente. Tendríamos un caso claro de reducción de la certeza superior de la fe a la inferior de la razón, de la gracia a la naturaleza. El hermesianismo sólo pretendía esto mismo: fundar el conocimiento de la fe en la certeza de la razón; y ya no mantendría el acto de la fe su condición esencialmente sobrenatural, porque tendría su fuente en el conocimiento natural del motivo.

2. Igualmente, la solución del cardenal De Lugo es inadmisible por diversos conceptos. Es, ante todo, infundado decir que los preámbulos de la fe formen premisas evidentes e inmediatas. Ni la existencia de Dios, con sus atributos de verdad, es un dato inmediato ni mucho menos el hecho de la revelación, cuya certeza histórica se obtiene tras de muchas pruebas y solución de problemas críticos. Sería ontologismo afirmar que Dios constituye objeto de un conocimiento intelectual inmediato, que habría de ser intuitivo y no oscuro,

como se supone. En todo caso, una afirmación inmediata de esas premisas, previa a la fe, se daría por la evidencia del conocimiento natural, lo que implica resolver la certeza sobrenatural de la fe en la certeza inferior de la filosofía y la historia. Por fin, que las antinomias aparecen múltiples en esa noción de fe discursiva, que estaría compuesta de dos actos: uno, de asentimiento inmediato a las premisas, y otro, mediato a la conclusión. El primer acto no sería de fe, por no ser por motivo de revelación ni a proposiciones reveladas, sino de evidencia natural.

La segunda parte de la tesis sostiene una secundaria resolución, dispositiva y extrínseca, del acto de la fe en los motivos de credibilidad o en el conocimiento de la revelación cristiana mediante el discurso y las pruebas apologéticas.

Tal es la llamada *resolución* apologética—sobre la cual hay unánime acuerdo—y a que se reduce la parte de verdad de las teorías anteriores.

Se presupone en el sujeto la noticia de la revelación exterior comprobada por los milagros y demás *signos* de la revelación que le den suficiente credibilidad. Este conocimiento es necesario y previo a la fe. El hombre, para poder creer, ha de recibir primero la proposición o mensaje de los misterios revelados, con las suficientes garantías del testimonio divino. Pero estos conocimientos no son *principio formal* de donde se deduce la certeza de la fe. El conocimiento racional de los signos de la revelación juega solamente la función de preámbulo para preparar nuestra inteligencia a recibir la *iluminación de la gracia*, la sola que puede hacernos adherir al motivo formal, *a la autoridad de Dios revelador, en un orden infinitamente superior al razonamiento que ha precedido.*

Esta necesidad de la resolución previa dispositiva ya era reconocida expresamente por el Aquinate y toda la escuela tomista antigua. El Angélico la formulaba con su terminología propia *de las causas exteriores* que *inducen* a creer—como son la predicación, los milagros y otras razones humanas inductivas a la fe—, distintas de *la única causa suficiente, que es la iluminación de la gracia, que mueve interiormente a asentir* (q.2 a.9 ad 3; q.6 a.1 c et ad 1). O en su doctrina del *auditus exterior*—proposición suficiente de la revelación—como requisito previo para el *auditus interior*, con el que se percibe sobrenaturalmente ese motivo infalible de la autoridad divina, según los textos que antes aducíamos.

Y Vitoria hace de este proceso a la fe por dichas etapas dispositivas una honda exposición teológica y precisa descripción psicológica. Regularmente—dice—nadie llega a la fe infusa por pura iluminación interior. Se requiere antes la predicación exterior o proposición de las verdades a creer con sus motivos. Normalmente, a ella se sigue una credulidad o asentimiento a su verdad por motivos humanos. Tal será la *fe adquirida*, o certeza natural de quienes creen por la autoridad de los padres, preceptores, etc. Esa no es aún la fe divina, que no depende de ninguna autoridad humana o certeza histórica. Para llegar al acto de fe se requiere consciente asentimiento a esos misterios sólo porque han sido revelados bajo la influencia de la «pía afección» sobrenatural y fe infusa, que muevan a creer los misterios por estar

revelados por Dios. Tal será la última resolución de la fe católica en la autoridad de Dios, mientras que la primera resolución en la autoridad humana era sólo dispositiva y de fe adquirida [48].

Los siguientes complementos de esta doctrina son bien comprensibles después de lo dicho.

2.° El asentimiento de la fe no es discursivo, sino simple juicio sobrenatural que presupone el discurso apologético en un orden inferior.

Más tarde se habla de la naturaleza psicológica de este juicio de simple afirmación de la fe. La doctrina tomista sostiene aquí, frente a las teorías de Lugo y Suárez, que en el interior de la fe no se da *discurso* alguno, ni siquiera virtual.

Según estos teólogos, el acto de fe se disgregaría en tres asentimientos parciales: creer en Dios que revela, creer en su veracidad y en los objetos revelados. Así ponen proceso discursivo del conocimiento de las premisas—objeto formal—al asentimiento de la conclusión, que son los objetos revelados. El acto de fe sería engendrado por el discurso en torno a los signos de la revelación.

Pero el discurso sólo se da en el conocimiento de una verdad—objeto material— por otra, como medio *ex quo*; mas no cuando se conoce el *objeto material* por *el motivo formal como medio quo*. Los colores son vistos por la iluminación de la luz y son medios de ver las cosas. Pero por el mismo acto es vista la luz, los colores y los objetos bañados por esa luz y colores. Así también, por el mismo acto simple de fe, creemos en Dios que revela y en las cosas reveladas por Dios, siendo la revelación el medio de asentir a las verdades reveladas. La autoridad divina cae bajo la fe del mismo modo que bajo la revelación activa, que se resuelve en sí misma *ut quo*, como la luz se ilumina a la vez a sí, los colores y las cosas. No es menester que, cuando Dios habla, diga después: *Yo he hablado*. Basta la palabra viva, la voz interior de Dios, y en ella se resuelve la autoridad divina como verdad *concreída* en la misma revelación. Esta es creída por sí misma en distinto orden de causas: por la revelación *ut quo* se cree en la revelación *ut quod*.

Un paralelo de esto se da en la filosofía de la materia y de la forma. Lo mismo que el acto y la potencia constituyen el ser, así el objeto material de la fe y el objeto formal *quo* se unen en el acto de fe.

Por eso no puede hablarse de discurso propio, ni aún virtual, en el acto de la fe, sino sólo impropio y *explicativo*. Pero en esta inferencia inmediata puede resolverse hasta la evidencia de la experiencia sensible o de los primeros principios: Todo lo que veo con mis ojos existe. Veo a Pedro. Luego existe [49].

Si la fe no es en sí misma argumentativa, sino juicio de afirmación simple que nos da la posesión de todo el objeto revelado y hace de primer principio respecto de todo otro conocimiento sobrenatural o teológico, *presupone, sin embargo, una fase discursiva* en su preparación o en el conocimiento de los preámbulos. Pero toda esta argumentación forma el *discurso apologético*, la demostración racional del hecho de la revelación o el conocimiento natural sobre Dios. Terminan en un juicio de credibilidad *extrínseco* a la fe.

En pos de él vendrá el *juicio intrínseco* a la fe y esencialmente

[48] VITORIA, *Comment. in II-II* q.1 a.1 prop.1-11 n.26-37.
[49] IO. A S. THOMA, *Curs. Theol., de fide* disp.2 a.2 n.8.16.

sobrenatural de percepción—en su valor y verdad sobrenatural—de la autoridad de Dios revelante y afirmación de todo el objeto revelado. Tal es el acto de la fe, que sólo tiene su *origen remoto* y *dispositivo* en los argumentos apologéticos para creer. Directamente sólo viene causado por la ilustración infusa de la fe, que da *la percepción* inmediata y sobrenatural del motivo de creer, y por la inspiración afectiva en la voluntad, que suavemente inclina a ésta a imperar el asentimiento de fe por el afecto a los bienes eternos. Este es el acto de fe, cuyas causas determinantes, tanto en la línea de motivación objetiva como en la de moción subjetiva, son exclusivamente sobrenaturales.

3.° En el plano del objeto material y de la proposición de las verdades reveladas, la fe se resuelve en la autoridad de la Iglesia, como única regla infalible de creer, necesariamente requerida, de ley ordinaria, para el asentimiento de la fe divina.

Los teólogos de todo tiempo, y mucho más desde la negación protestante, han propuesto siempre *esta tercera resolución* de nuestra fe en la línea del objeto material o de las verdades reveladas. Los protestantes enseñaron que nuestra fe se resuelve, como en su propio motivo y regla de creer, en la Sagrada Escritura y en la inspiración privada por la asistencia a cada uno del Espíritu Santo.

Frente a ese error, bien conocida es la regla católica de la fe: el magisterio infalible de la Iglesia que se plantea en las cuestiones siguientes. Santo Tomás la formula en seguida de una manera explícita [60].

El *sentido de esta proposición* del objeto de fe por la Iglesia es también claro. El contenido objetivo de nuestra fe católica lo forman las verdades incluídas en la revelación hecha por Dios a los hombres. Se trata de la revelación *pública, o mediata,* contenida en la Escritura y en la Tradición, pero cuya custodia, conservación y proposición segura ha sido encomendada por Dios a la Iglesia. Ella es el criterio infalible que nos propone las verdades que hemos de creer como reveladas. Este testimonio o proposición de la Iglesia no pertenece *al objeto formal de la fe,* sino es *condición requerida* para que *se nos aplique* y manifieste a nosotros de manera segura la revelación. Como el bien no mueve en cuanto conocido, así la revelación no termina ni motiva nuestra fe sino en cuanto manifestada a nosotros con infalible seguridad por la Iglesia. La mediación del magisterio de la Iglesia—así como la de los signos externos de credibilidad—no interviene sino como *condición,* puesto que el solo motivo de la fe cristiana es el acto increado de Dios que revela, la palabra interna de Dios, con la cual la inteligencia del creyente entra en comercio en un acto absolutamente simple que la une inmediatamente a la Verdad primera.

Y es también *patente la razón de esta garantía* de la regla infalible de la Iglesia. El testimonio de Dios, que nos es dado sólo en la revelación mediata, debe venir a nosotros en toda su pureza, sin mezcla de elementos humanos. Debe haber un medio de transmisión segura de la palabra divina a la razón del creyente. Siendo el testimonio divino e infalible, el medio de transmisión ha de ser de la misma índole,

[60] Q.65 a.3: «*Formale obiectum fidei est Veritas prima secundum quod manifestatur in Scripturis sacris et doctrina Ecclesiae.* Unde quicumque *non inhaeret, sicut infallibili et divinae regulae, doctrinae Ecclesiae, ... non habet habitum fidei*». Cf. et ad 2.

también infalible; de lo contrario, los errores humanos corrompen la pureza del testimonio divino. Este don divino de infalible proposición sólo lo ha puesto Dios en el magisterio de la Iglesia, que, por lo tanto, es la vía normal para que entre en comunicación con nosotros la Verdad increada.

IV. Objeto material de la fe

La idea de objeto material se refiere al *contenido objetivo* de nuestra fe, a los objetos que han de ser creídos, o que *terminan* el acto de creer. Como para el sentido de *la vista* los objetos materiales son todas las cosas *visibles*, los objetos todos bañados por la luz y los colores o realidades que caen bajo el arco visual, así para la visión de la fe el contenido objetivo serán todas las cosas *creíbles,* a las cuales se extiende la luz formal de la fe. Este es—ya hemos dicho—Dios mismo como *Verdad primera que revela.* El objeto material lo constituirán *las verdades todas reveladas,* sometidas y bañadas por la luz de la divina revelación.

Como se ve, los objetos materiales pueden *denominarse,* indistintamente, bien por el acto de la facultad o hábito que los aprehende, bien por el objeto formal que los informa.

a) Santo Tomás y los escolásticos los llaman comúnmente *credibilia, articuli fidei,* «proposiciones a creer», «artículos de la fe».

b) En los textos del Vaticano y en el lenguaje teológico moderno prevalece la denominación por el objeto formal: *verdades reveladas,* «dogmas», «fórmulas dogmáticas». Sin que tampoco sea esta expresión ajena al Angélico, que frecuentemente usa los términos *revelata, veritates revelatae.*

La *revelación activa,* o el acto de Dios que denomina los objetos a creerse y los introduce dentro del ámbito de nuestra fe, significa *la manifestación de alguna verdad hecha por Dios a los hombres.*

Se distinguen diversos modos en esta revelación. Por mera metáfora se habla de una *revelación impropia natural,* entendida como *la manifestación de las perfecciones divinas a través de la creación.* Los racionalistas y modernistas, que llaman fe a todo conocimiento natural de orden religioso, sólo pueden apoyarse en este sentido metafórico de la *revelación universal* o manifestación divina: bien ontológica, a través de las criaturas; bien psicológica, en el fondo de la conciencia.

La *revelación en sentido estricto,* de que se habla aquí, es la *sobrenatural.* Se entiende como tal *la manifestación que Dios hace de sí mismo y de los misterios sobrenaturales a las criaturas mediante la participación infusa de la luz divina.* A Dios en sí, en su vida íntima, no se le puede conocer sino por su propia luz divina. Y la revelación se hace por la comunicación de la divina luz, que manifiesta los misterios de Dios. Por analogía es llamada locución, o palabra de Dios a los hombres.

Por lo mismo, puede haber varios modos transcendentes en esa divina revelación: *a)* Evidente o clara manifestación de Dios por la luz de la gloria.

b) Que abstrae de la evidencia o inevidencia, con alguna evidencia en los efectos; es la revelación por los dones contemplativos del Espíritu Santo.

c) Oscura e inevidente, por la que Dios se manifiesta a los hombres por la fe o la luz profética.

Esta revelación inevidente se llama *inmediata* cuando Dios se comunica inmediatamente—por sí o por sus ángeles—al hombre, como a los profetas o apóstoles. *Mediata*, respecto de aquellos otros hombres a quienes Dios habla por medio de sus profetas y apóstoles.

Tal es la revelación *pública, oficial,* que el Señor ha hecho al mundo y depositado en su Iglesia. En estas cuestiones se habla de dicha *revelación objetiva,* en cuanto a los objetos o verdades comunicadas por Dios, no de la revelación *activa,* como acción increada de Dios.

Y todavía dicha revelación objetiva es susceptible de varias subdivisiones. En especial se distingue lo revelado *formal* y *expresamente* de lo que es sólo *revelado virtual,* con sus varias acepciones.

Es la división que suscita más tarde hondos problemas. Aquí sólo se establece *el hecho dogmático,* puesto que en lo restante se proponen ulteriores explicaciones sobre las condiciones de este objeto material.

1.° El objeto material adecuado de la fe divina es todo lo revelado por Dios con revelación sobrenatural, y sólo esto revelado.

Si bien no se expresa la *Verdad primera* en esta modalidad del objeto de fe, pero ya advierte el Angélico (a.1) que todos los objetos particulares son creídos «por orden a Dios» y referidos al objeto principal como verdades reveladas, por lo que en cierta manera «la Verdad primera» es creída en ellos.

Es *tesis definida en el concilio Vaticano* contra los racionalistas, modernistas y remirracionalistas, que defendían como equivalente a la fe cualquier conocimiento científico de verdades religiosas, y la manifestación de las mismas como revelación.

Se define que la fe se refiere sólo «a creer en las cosas que han sido *reveladas* por Dios y por la autoridad del testimonio divino» (D 1789 1792). Y que «éstos objetos revelados que se nos propone a creer son los misterios escondidos en Dios» (D 1795), que transcienden «todo conocimiento natural aún después de ser revelados» (D 1796), por lo que se manifiestan por revelación sobrenatural. En el documento antimodernista se declara que la fe es de verdades «dichas, atestiguadas y reveladas por Dios» (D 2145), de las que ya el concilio de Trento afirmaba que se tienen o conocen «por el oído o predicación» (D 798), es decir, por la revelación divina.

En la *Sagrada Escritura* es también patente la enseñanza de esta verdad, como lo prueban todos los lugares antes aducidos sobre el testimonio de Jesucristo y de los apóstoles, la predicación de la palabra divina, de todo lo oído y visto por los discípulos, o el mensaje del Evangelio, objetos propuestos como *objeto* necesario de fe, que todos los hombres deben creer [61]. Expresiones todas que son equivalentes a lo revelado.

La *razón teológica* avala plenamente esta afirmación. El objeto material adecuado o extensivo de un hábito es todo aquello incluído bajo la luz de su objeto formal, como los objetos visibles son todos los iluminados por la luz y los colores. Estos objetos visibles a la luz de la fe, o sometidos a su alcance, son *todos los objetos revelados,* y sólo en cuanto revelados, pues que su objeto formal es la autoridad divina *que revela* y atestigua verdades a creer. Todo el que rechaza

[61] Mc. 16,15; Mt. 28,18; Rom. 10,5-21.

alguna verdad revelada, por el hecho mismo, destruye ese motivo de la autoridad de Dios y reniega de su fe.

2.° Objeto material de la fe divino-católica es todo aquello que ha sido revelado por Dios y es propuesto por la Iglesia católica, mediante su magisterio ordinario o solemne, para ser creído por todos.

En toda la teología clásica y moderna se hace esta distinción de la *fe divino-católica* respecto de la simple *fe divina.* Distinción que corresponde al doble modo de revelación antes mencionado. La fe divino-católica: *a)* se funda en la revelación *mediata,* pública, y que se refiere: *b)* a las verdades propuestas por el magisterio infalible de la Iglesia para ser creídas por todos; *c)* es la *fe obligatoria,* de las verdades que todos deben creer, si las conocen.

Por defecto de alguna de estas condiciones se tiene la mera *fe divina.* Se refiere: *a)* a posibles hechos o verdades conocidas por *revelación privada; b)* o a revelaciones privadas que han sido prudentemente propuestas por la Iglesia, pero no como obligatorias a todos; *c),* a verdades de la revelación oficial, pero que no constan como tales ni todos deben, por lo tanto, creerlas. La distinción de una y otra modalidad de la fe es *accidental* y concierne sobre todo a la fe universal y obligatoria.

Se trata, pues, del ámbito de la revelación mediata y no sólo de la *suficiencia de la misma* para la fe divina, sino también de la necesidad de que la fe divino-católica—la de todos los creyentes—abarque toda la órbita de la revelación *mediata* o se extienda a la universalidad de las verdades reveladas. *Dos condiciones* se formulan para el objeto de esta fe obligatoria o divino-católica: *a)* que sean verdades contenidas en el depósito de la revelación, en la revelación en sí; *b)* que sean propuestas por la Iglesia como reveladas.

En este sentido, la *tesis es de fe, definida en el concilio Vaticano.* Así se condena de nuevo el error de los protestantes, los cuales negaban la resolución de la fe en la proposición infalible de la Iglesia. Ellos no admiten otra fuente de inspiración sino la Escritura, pero interpretada según la inspiración privada de cada uno. Con lo que prácticamente dan fe también a «la revelación privada», a lo que el Espíritu Santo sugiere a cada uno.

Prueba teológica.—Célebre es la definición del concilio Vaticano sobre este objeto adecuado o contenido completo de nuestra fe católica: «Con fe divina y católica se han de creer todas aquellas cosas que se contienen en la palabra de Dios escrita o en la tradición, y que la Iglesia católica, sea por decisión solemne, sea por el magisterio ordinario y universal, las propone como reveladas por Dios y obligatorias a creerse» (D 1792). Son evidentes en el texto las dos condiciones indicadas antes para que una verdad sea objeto de fe católica. En el concilio de Trento se enseñaba que esta revelación mediata se contiene toda ella en las fuentes de la Sagrada Escritura y en las tradiciones orales, derivadas de Cristo y los apóstoles y conservadas fielmente en el seno de la Iglesia (D 783). Y en el decreto *Lamentabili,* contra las doctrinas modernistas, se declara que «la revelación mediata, objeto de fe católica, se ha completado con los apóstoles» (D 2021).

En la *Sagrada Escritura* ya hemos indicado cómo se exige a toda criatura la fe en la predicación apostólica del Evangelio (Mc. 16,15-20; Mt. 28,18-20). Y San Pablo exhorta a conservar con absoluta fidelidad

esta predicación evangélica, que proviene de la revelación y forma el depósito de la doctrina cristiana (Gal. 1,9-12; 2 Tim. 1,14; 2,2).

Pero sobre todo *en la tradición patrística* se enseña con gran frecuencia *la apostolicidad* de la doctrina cristiana, que debe conservarse *idéntica* a la enseñada por Jesucristo y los apóstoles. Ello se prueba ampliamente en los manuales de eclesiología.

Las revelaciones privadas.—La consecuencia de esta tesis es la doctrina ya presentada en aserción anterior: Respecto del objeto material, el asentimiento de nuestra fe se resuelve en la autoridad de la Iglesia, que completa el motivo de nuestra fe en la línea de *condición necesaria*, como regla segura e infalible de la *revelación* mediata: Creemos *porque Dios* ha revelado y la santa Iglesia así nos lo enseña.

Esta proposición de la doctrina revelada por la Iglesia se requiere como *condición de ley ordinaria*. Por eso no entra *en el motivo esencial* de la fe divina. Extraordinariamente recibieron la fe, por revelación inmediata de Dios, los ángeles, los primeros padres, profetas y apóstoles. Estos tuvieron revelación inmediata y evidencia de ella por luz profética o alguna manera de iluminación divina.

Aun dentro de la revelación mediata, la proposición de la Iglesia es el vehículo ordinario y medio *per se* de transmisión de la verdad *revelada*. Pero no son imposibles vías de excepción y que Dios supla la garantía infalible de la proposición de la Iglesia y otros motivos de credibilidad por luces inmediatas. Así, los infieles pueden llegar a la fe por vías secretas o *suplementos providenciales* de la predicación evangélica. Y los protestantes de buena fe pueden también tener y actuar una fe divina al margen de la regla infalible de la proposición de la Iglesia. Dios suplirá por luces interiores este defecto; pero tales resultan siempre medios excepcionales con que Dios suple la imposibilidad física o moral de beneficiarse de los medios ordinarios y garantía de la Iglesia.

En este mismo plano de la mera *fe divina*, y no divino-católica, los teólogos discuten *si el creyente católico que recibiera revelaciones privadas puede y debe asentir a ellas por fe cuando le conste ciertamente su origen divino.*

Los autores de la Compañía responden generalmente en sentido afirmativo. Entre los tomistas, si bien algunos—desde Cano y Báñez a los Salmanticenses—daban respuesta negativa, diciendo que tal asentimiento a revelaciones privadas era fruto del don de profecía, del carisma de fe o de simple persuasión humana derivada de la memoria de aquellas luces extraordinarias, pero otros muchos, como Gotti y Gonet, enseñaron como verdadera la afirmativa.

Tal es hoy día *el sentir más común* y *parece doctrina verdadera*. Pero debe añadirse una cláusula condicional, bien importante, que ya establecían Gonet y Billuart: Si tales revelaciones privadas versan sobre verdades religiosas pertinentes a los misterios cristianos, es decir, ordenadas y referidas a Dios, objeto principal de nuestra fe, entonces el que recibiera tales luces *puede y debe* creerlas, porque pertenecen al objeto de la fe divina. Mas no así cuando las revelaciones divinas se refieren a cosas temporales o negocios particulares: hechos futuros, normas concretas de obrar, etc. Tales conocimientos los reciben por luz de profecía o por el carisma de fe, si de ellos les queda certeza [52].

[52] GONET, *Clypeus Theol. thomist., de fide* disp.1 a.3 n.67; BILLUART, *De fide* diss.1 a.2. Tal parece ser afirmación también de BENEDICTO XIV, *De servorum Dei beatificatione* l.3 c.53 n.2: «Illi quibus fiunt revelationes privatae, si certo eis constiterit a Deo esse, *tenentur illis firmiter assensum praebere*». La misma doctrina afirmativa proponen, entre otros autores modernos, V. ZUBIZARRETA, *Theologia dogmatico-scholastica* 3.ª ed (Bilbao 1938) t.3 n.385-7; R. GARRIGOU-LAGRANGE, *De virtutibus theologicis* cit. p.55-6; S. HARENT, *Foi:* DTC col.142-149.

Sin embargo, el contenido de tales revelaciones privadas nunca puede pasar a ser *objeto de fe católica*, ya que no está incluída en la *revelación pública* ni pueden entrar en el depósito de la fe. Las personas que tuvieran noticia de dichas revelaciones privadas pueden creerlas *con fe humana*, si merecen pleno crédito y garantía.

Pero queda una dificultad: Muchas revelaciones particulares han sido dadas *para utilidad general* de los fieles, y como tales propagadas dentro de la Iglesia. Piénsese en las revelaciones a Santa Margarita de Alacoque sobre el Corazón de Jesús, en las apariciones de Lourdes y de Fátima, que han merecido aprobaciones tan especiales. La Iglesia, al aprobarlas y proponerlas a los fieles, ¿no las introduce en el objeto de la fe divina y católica?

Es extraño que Suárez opinara así [53]. Pero es parecer casi unánime y cierto que los hechos o doctrinas contenidos en ellas no pueden llegar a ser de fe divina y católica. La Iglesia, al aprobarlas, no las define como de fe ni las puede proponer para ser creídas como tales, ni puede exigir de los fieles sino un asentimiento piadoso, de *fe humana*, a ellas. Tal es la declaración categórica de Benedicto XIV: «Hisce revelationibus taliter approbatis, licet non debeatur nec possit adhiberi assensus fidei catholicae, *debetur tamen assensus fidei humanae, iuxta prudentiae regulas: iuxta quas nempe tales revelationes sunt probabiles et pie credibiles*» [54].

El valor de la aprobación de la Iglesia significa, en tales casos, que nada contienen contra la fe y las buenas costumbres y que existen suficientes indicios para ser creídas piadosamente. También concede que se difundan para edificación de los fieles, e incluso puede servirse de ellas como ocasión para introducir nuevos cultos, fiestas litúrgicas o devociones nuevas, como las del Sagrado Corazón de Jesús y de María. Entonces es que esos objetos de culto y doctrinas subyacentes se enseñan suficientemente en las fuentes de la revelación pública. Las revelaciones privadas no vienen, pues, a enriquecer el depósito de la fe. Su finalidad es, advertía el Angélico, de edificación y fomento de la vida cristiana: «*Non ad novam doctrinam fidei depromendam*, sed ad humanorum actuum directionem» (2-2 q.174 a.6 ad 3).

Podían incluso las apariciones, reliquias, etc., comprobarse como falsas, sin que ello obstara al culto o devoción, que se dirige *absolutamente* a la persona u objeto sagrado, y sólo *condicionadamente* al hecho particular. Pero, al perder la probabilidad prudencial, debe desistirse de tales veneraciones concretas.

V. Complejidad del objeto de la fe (a.2)

Todavía el objeto de la fe, una vez determinado, plantea numerosos problemas. La prueba está en que aún falta la casi totalidad de la cuestión, proponiendo diversas preguntas; y aún se han suscitado muchas cuestiones modernas, las que no todas podrán explicarse aquí.

[53] SUÁREZ, *De fide* disp.3 s.10 n.7.

[54] *De servorum Dei beatificatione* l.2 c.32 n.11. Cf. S. HARENT, art. *Foi:* DTC col.145-7.

Todos los restantes temas vienen planteados *como condiciones del objeto*, sobre todo *del objeto material*. Las primeras son condiciones del objeto en sí, en especial por relación al motivo formal, y las últimas por relación al *sujeto creyente*.

Enunciado y fórmula dogmática.—Esta primera pregunta planteada: *Si el objeto de la fe es algo complejo per modum enuntiabilis*, tiene por fondo un largo proceso de sutiles discusiones dialécticas en la escolástica anterior a Santo Tomás, y cuya historia ha sido tan bien descrita por el P. Chenu [66]. En el artículo, a primera vista tan sencillo, el Santo ha zanjado definitivamente la cuestión en su forma logicista antigua. En los tiempos actuales reaparece también con insistencia, pero bajo otros tonos y aspectos.

Los objetos parciales de la fe, o verdades reveladas, reciben el nombre de *credibilia*, palabra que no hace alusión a la idea moderna de credibilidad, sino se refiere a las *verdades creídas*, contenidas en la revelación formal. Entre éstas, los *credibilia* principales, o substanciales, reciben el nombre de *artículos* de la fe.

También son llamados con el término de *enuntiabilia*. Podría definirse el *enuntiabile:* «La proposición que contiene una verdad de fe». *Enunciados* significan, pues, todas *las verdades de fe*. Difiere de la *proposición* porque ésta se significa cuando el enunciado va formulado en el silogismo. *Enuntiabile*, en cambio, es *el juicio* en general que significa una verdad de fe. Y como la verdad se encuentra en el juicio, que es un compuesto lógico, formado por dos términos simples y el verbo —una intelección *per modum compositionis*—, por eso todo lo significado en un enunciado es algo *complejo*, al menos lógicamente.

Estos enunciados en materia de fe son los llamados modernamente *dogmas de fe, fórmulas dogmáticas*. Se entiende por fórmula dogmática, o dogma de fe, «la proposición que contiene una verdad revelada y propuesta como tal por la Iglesia». El enunciado dogmático supone la proposición de la Iglesia como de fe divina. Y el problema aquí discutido tiene concomitancias con el planteado por los modernistas *sobre el valor de las fórmulas dogmáticas*, que, según ellos, es relativo y variable.

La discusión escolástica y solución del Angélico.—Fácilmente aparece la gran dificultad aquí latente y el sentido del problema: Si el objeto propio de nuestra fe es la *realidad divina*—en sí misma *simple* e invariable—, lo que creemos es propiamente los enunciados o proposiciones sobre Dios, que son complejos, puesto que constan al menos de sujeto, predicado y verbo. La anomalía entre el objeto en sí de la fe y la complejidad de las fórmulas salta a la vista y entraña un hondo problema epistemológico sobre la naturaleza del conocimiento de fe.

La aporía había surgido con los filósofos árabes. Estos negaban a Dios la ciencia de enunciados variables de las cosas, por creerla incompatible con la simplicidad e inmutabilidad divinas.

Pero el origen inmediato de la sutil discusión escolástica estaba en dos textos de San Agustín vivamente discutidos desde Hugo de San Víctor. La misma fe en Cristo Mediador, decía el Hiponense, salvaba a los antiguos patriarcas y a nosotros. Pero los enunciados o fórmulas de esa fe han variado con los tiempos: «Quia sicut nos credimus Christum in carne venisse, sic illi venturum; sicut nos mortuum, ita

[66] M.-D. CHENU, O. P., *Commentaire historique de II-II* q.1 a.2: «Mélanges Thomistes» (Bibliot. Thomist., III) (París 1923) p.133-140.

illi moriturum; sicut nos resurrexisse, ita illi resurrecturum; et nos et illi venturum ad iudicium» [68].

a) Ante la dificultad, numerosos maestros, como Prepositino, Guillermo de Auxerre, etc., afirmaron que el objeto de la fe es sólo la realidad divina simple e incompleja, no los artículos de la fe, según el texto reportado del Pseudo-Dionisio: *Fides est circa simplicem veritatem* (a.1 *sed contra*). Por eso la fe de los antiguos y modernos es la misma, aunque los enunciados hayan variado, porque nuestra fe es de la realidad misma, no de los enunciados. Lógicamente debían admitir entonces la teoría árabe de que nuestra fe, así como la ciencia de Dios, capta los objetos por simple aprehensión—*per modum simplicis intelligentiae*—y no juicio.

b) Según la sentencia de Pedro Lombardo y P. de Poitiers, nuestra fe cabe decir que es tanto de la realidad simple como de la proposición compleja. Pero, según una teoría nominalista, el verbo no es de esencia del enunciado. Así, aunque los tiempos verbales hayan variado en la fe de los antiguos y modernos, la verdad del objeto permanece inmutada: *Credimus Christi nativitatem, passionem*, la realidad en sí, no que haya nacido o nacerá, etc.

c) Una reacción vigorosa contra estas teorías se contiene en la solución de San Buenaventura, San Alberto Magno y Santo Tomás en las *Sentencias* [67]. Es falso, dicen, que la fe sea de la realidad simple y no del enunciable complejo. El acto de creer es un asentimiento en que se contiene una verdad, la cual sólo se da en un juicio o proposición compleja. Por lo tanto, el objeto de la fe son los artículos, los enunciados complejos. Y a la dificultad de la variación de estos «enunciables» en la fe de los antiguos y de los modernos, respondían que las diferencias de tiempo sólo de manera *indeterminada* van significadas en ellos; la determinación del tiempo es accidental al objeto de la fe, y lo accidental no es *de necessitate salutis*.

Pero este resto de falso logicismo nominalista es *rechazado* ya en la cuestión *De veritate* (q.14 a.12), donde Santo Tomás perfila la solución armónica que ha pasado aquí a la SUMA. La fe es de enunciados compuestos, y en ellos las *diferencias temporales son algo esencial*. Si los antiguos hubieran creído a Cristo nacido, sería falsa su fe. Y si nosotros le creemos *nasciturum*, también creemos algo falso. En la proposición de fe de estos objetos históricos va esencialmente incluída alguna determinación de tiempo.

¿Cómo conservar, entonces, la misma verdad en la fe de los *antiqui et moderni?* Puesto que, habiendo variado los tiempos, los enunciados o artículos también varían. En la solución, por fuerza se ha de distinguir y dar en parte la razón a las dos tendencias antiguas, «que en algún aspecto las dos decían verdad»:

1.º En cuanto a la realidad creída, el objeto de la fe—al menos primario—es algo simple o incomplejo.

La afirmación es bien patente. En efecto, el objeto en sí de la fe, la realidad creída, es una *Veritas simplicissima*, la misma *realidad simple de Dios* en sí. De esta unidad de objeto «la fe recibe su unidad», y es la misma en los antiguos y modernos por la unidad de la realidad creída exterior.

[68] S. AUGUST., *De nuptiis et concup.* l.2 c.11: PL 44,450. Cf. *In Io.* tr.45 n.9: PL 35,1722.

[67] *In Sent.* 3 d.24 q.1 a.1 sol.2.

2.° En cuanto al estado y modo propio que recibe la fe en el entendimiento del creyente, el objeto de la fe es complejo y constituido por enunciados.

También este segundo aspecto es verdadero. No sólo la *res*, sino también los *articuli* o enunciados constituyen el objeto de la fe. Y ello porque el creer es un asentimiento de afirmación que contiene un juicio, y todo juicio alcanza su objeto, la realidad conocida, por medio de un «enunciable», que es término mental compuesto.

Además, el objeto de fe está en el creyente según su propio modo de conocer. Y nuestro entendimiento no conoce la verdad sino en enunciados complejos. Los objetos de fe son verdades reveladas que revisten en nuestro entendimiento la forma compleja de juicios o enunciados compuestos.

En rigor, los dos términos del debate constituyen el objeto de nuestra fe y son llamados objeto: la *res* y el *enuntiabile*. La realidad divina, una y simple, constituye el *objeto extra animam*, «el que más propiamente se llama objeto». Pero las proposiciones o enunciados complejos son el objeto *in acceptione nostra*, el objeto en cuanto conocido por nuestro modo racional y abstractivo. Sólo Dios y los ángeles conocen de una manera incompleja, por simple intuición, los objetos. Y la fe se ha de adaptar a nuestro modo de conocer, *per viam compositionis et divisionis*, por representaciones parciales, disgregadas, de una realidad simple en sí misma *(De verit.* q.14 a.12).

La solución, pues, se fundaba en la aplicación a la fe de la lógica y psicología tomistas del conocimiento. Así también se resolverá la clásica dificultad o antinomia entre la inmutabilidad de la fe y las variaciones de la misma con las diferencias de tiempo. Se han de reconocer francamente estas *variaciones en el juicio de la fe* [68], las cuales afectan al sujeto creyente enfrente del mismo objeto. Pero éste es el problema general del progreso de la fe en nosotros por *explicación* del mismo objeto simple en nuevas fórmulas o verdades dogmáticas, según la ley de lo implícito y lo explícito, de la evolución constante de nuestro conocimiento del objeto en sí revelado. Y no se resuelve por aquel artificio lógico, ideado por los nominalistas, de una pretendida distinción, en la aprehensión del creyente, entre el concepto extratemporal y el juicio determinado por el tiempo, sino por la psicología general de nuestro conocimiento de Dios. La plenitud del Ser de Dios, realidad simple en sí, sólo es cognoscible—en nuestro modo humano y analógico—por una pluralidad de conceptos y proposiciones que representan, parcialmente y como separadas, diversas perfecciones de la naturaleza de Dios. Y lo mismo cualquiera de sus misterios. Así, puede variar y crecer, haciéndose cada vez más explícito, nuestro conocimiento y nuestra fe del objeto revelado en sí.

En el mismo sentido debe entenderse otro principio sentado aquí por el Angélico: *Actus credentis non terminatur ad enuntiabile sed ad rem* (a.2 ad 2). Es cierto que la fe termina en la realidad divina en sí, como verdadero objeto *quod creditur*. Nuestro conocimiento y nuestra ciencia son siempre de la realidad de las cosas. Pero no se termina en la aprehensión *inmediata* del objeto divino en sí, porque entonces nuestra fe se trocaría en visión beatífica, la cual es conocimiento simple, como la esencia divina. Nuestra fe, en cambio, reviste la condición psicológica del conocimiento abstractivo: termina en las cosas *mediante los conceptos* y proposiciones compuestas. La Verdad increada se hace objeto de la fe según nuestro modo de conocer o *per medium obiectivum quo et in quo;* y este medio representativo y *objeto inmediato* en que representamos y conocemos las realidades divinas son los conceptos y enunciados complejos. Nuestra fe es, pues, también, e inmediatamente, de proposiciones complejas.

[68] «Si autem consideretur secundum quod est in acceptione nostra sic (fides) pluríficatur per diversa enuntiabilia» *(De verit.* q.14 a.12; cf. 2-2 q.4 a.6 ad 2).

La fórmula del Santo: *Actus credentis non terminatur ad enuntiabile sed ad rem*, no tiene, pues, el *sentido intuicionista* que quieren ver en ella modernos teólogos. Estos [69] apelan con complacencia a dicho axioma para fundar en él su concepción personalista de la fe como «un encuentro personal» y adhesión inmediata a la persona de Dios vivo, en una experiencia como inmediata y percepción sobrenatural de los efectos de iluminación divina, o testimonio interno de Dios en nosotros.

Pero Santo Tomás formula ese axioma justamente al demostrar la necesidad de que el objeto divino sea captado a través de nuestro modo humano de conocer en enunciados y proposiciones complejas. Este carácter *abstractivo* e intencional retiene nuestra fe aun en las experiencias místicas. Son los velos de especies e imágenes creadas mediante las cuales percibe el creyente, sólo lejanamente, la realidad divina.

Y dichas fórmulas dogmáticas conservan siempre un *valor absoluto, invariable*, como la *verdad inmutable* del objeto divino que significan y a la cual sustituyen. Si algún teólogo moderno habla del *relativismo* de dichas fórmulas de fe, arguyendo que sólo guarda un valor absoluto de verdad *el misterio* que creemos, esta disociación entre la relatividad de las fórmulas definidas y lo absoluto de los misterios divinos que creemos sólo pueden fundarla en el relativismo de la filosofía existencialista o en la concepción modernista.

VI. Verdad infalible de la fe (a.3)

El atributo de verdad no puede aplicarse al objeto de la fe sin que afecte a la vez a su motivo formal y se comunique también al acto de creer.

Así también es considerada aquí *la verdad infalible* del objeto de la fe. Se refiere directamente al objeto material o las verdades reveladas. Pero éstas no pueden contener verdad sin falsedad alguna si el que las revela no dijera siempre verdad. Se refiere, pues, a la vez a la verdad del motivo formal, o de la autoridad de Dios que revela: Dios no puede revelar nada falso.

Esta verdad objetiva absoluta de la fe es expresada por el Angélico en la fórmula: *Bajo la fe no puede caer nada falso*. Con dicha expresión, que el concilio de Trento más tarde emplea (D 802), se quiere designar la *inerrancia* de nuestra fe tanto por parte de Dios, que revela, como por parte del hombre, que cree y cuya fe no puede asentir a nada falso. La exclusión de todo error en la fe es extendida, pues, al objeto —al testimonio de Dios—y al sujeto—el creyente—, en cuanto capta ese objeto o en su acto propio de creer, como aparece en la respuesta

[69] R. AUBERT, *Le problème de l'acte de la foi*, ed.cit., p.620.702, citando a diversos autores de inspiración blondeliana, como Compaing, Mouroux, etc.

a las dificultades (ad 1-4). Y equivale a la *verdad infalible* de esta misma fe, expresión también usada como coincidente por el mismo Aquinate (ad 1.2).

Este concepto de *la infalibilidad,* imposibilidad de error, se adecua con la de *lo necesariamente verdadero.* También es susceptible de varias acepciones según los modos análogos de la verdad. En sentido más formal se refiere a la *veracidad* o imposibilidad de engañar; v.gr., el Sumo Pontífice es infalible o no puede definir el error; pero deriva también su significación a la imposibilidad de conocimiento o verdad lógica = imposibilidad de engañarse o conocer la falsedad, así como a la verdad objetiva o de las cosas. Dicha infalibilidad ontológica puede definirse: «la verdad del objeto inmutable», «la verdad necesaria de un objeto que no puede ser de otra manera», la que funda el conocimiento infaliblemente verdadero o de certeza metafísica.

Todos los tres aspectos de verdad infalible aplicados al objeto de la fe o al testimonio divino concurren en esta afirmación de que la fe es *infalible,* o no está sujeta a error. Es el mismo aspecto que los modernos llaman *certeza objetiva o certeza de infalibilidad,* y que en ellos anda unido con la cuestión general de la *certeza de la fe.*

La certeza, sin embargo, implica el aspecto *subjetivo* o relativo al acto de fe. La certeza es el estado subjetivo que denomina el acto de conocimiento y se define: «Firme adhesión de la mente a la verdad conocida sin temor de error». En ella se perfilan claros tres elementos: uno negativo, o exclusión de temor; otro positivo, o firmeza de asentimiento, y el objetivo o causal de la certeza perfecta, y no simplemente aparente o subjetiva: la verdad objetiva necesaria o infalible que determina dicho asentimiento firme.

Pues bien, la certeza se aplica, en sentido formal, *al estado subjetivo* del asentimiento firme. Y sólo por atribución causal se aplica a la *certeza objetiva,* o fundamento de la adhesión firme. Los modernos unen ambos elementos bajo la cuestión general de la *certeza* de la fe. Con el Angélico desdoblamos los dos aspectos, tratando aquí primero de la verdad infalible, o certeza objetiva de la fe, y dejando para el lugar correspondiente el tema propio de la certeza formal de la fe (q.4 a.8).

Sólo algunas herejías o errores racionalistas han podido negar esta doctrina. Los priscilianistas enseñaron que Dios había mentido y revelado falsedades. Algunos nominalistas, como Holcot, también afirmaron que hubo de hecho falsedades en la revelación divina, pero que Dios no mintió, pues para la mentira se requiere voluntad inicua. Esto, al menos como posible, sostenían los demás nominalistas.

Por otra parte, los racionalistas en general admiten la existencia de errores en la Sagrada Escritura. Lo que refluye en la atribución de error y mentira a su autor principal, que es Dios. Para evadir esta consecuencia, los defensores de la doble verdad, desde los antiguos averroístas—Siger de Brabant, Pomponaci—hasta los hermesianos y modernistas, se acogerán a la teoría de que es lícito al filósofo o investigador crítico profesar *doble verdad* según su doble personalidad: de creyente o de historiador y científico. Y que es lícito afirmar a veces algo verdadero en el plano natural que se debe negar en el terreno de la fe... Nada más infundado y erróneo.

1.° La fe es necesariamente verdadera, sin que pueda caber en ella algún error respecto de Dios, que revela, y su testimonio infalible.

Esta doctrina es de *fe divina* y *católica,* pues se contiene en múltiples declaraciones del magisterio. Fueron condenados los averroístas defensores de la doble verdad en el concilio V de Letrán (D 738), y las teorías hermesianas, de una pretendida oposición entre la fe y la ciencia, por Pío IX en la encíclica *Qui pluribus* (D 1634-5) y en el concilio Vaticano (D 1797-98). Se declara en Trento a la fe divina infalible y que en ella no cabe falsedad (D 802 806 826). Y diversos documentos del magisterio han enseñado, como antes se dijo, que el testimonio divino es «sumamente veraz» (D 2145) y de verdad infalible, que no puede engañarse ni engañarnos (D 1637 1789).

Por otra parte, *la inerrancia* de la divina Escritura—o que en los libros santos no se encuentra ningún error—ha sido reiteradamente y con insistencia enseñada, sobre todo por León XIII (enc. *Providentissimus Deus:* D 1950-52), Benedicto XV (enc. *Spiritus Paraclitus:* D 2186-2188) y Pío XII *(Divino afflante Spiritu:* D 2293-95).

En la *Sagrada Escritura* se consignan asimismo con frecuencia las verdades de la *omnisciencia* divina y su sabiduría suprema, por la que Dios no puede engañarse [60]. Con la misma insistencia se alaba también *la suma veracidad* de Dios, su bondad y fidelidad en sus palabras, que no nos puede mentir ni inducir a los hombres a error [61].

La *razón teológica subraya* asimismo estos altos principios revelados. Siendo Dios la Verdad suma y esencial, es imposible que se deslice error alguno ni en su conocimiento ni en sus palabras a los hombres. Implicaría contradicción abierta hacer a Dios autor de alguna falsedad, que destruye y niega su propio ser de Verdad esencial.

Por lo mismo, toda falsedad debe ser igualmente excluída de sus comunicaciones a los hombres a través de los profetas y apóstoles. *La inerrancia* de los libros inspirados es dogma que directamente emana del motivo de la fe, de la infalibilidad de la Verdad divina y su testimonio revelado. La ciencia exegética puede explicar y explica los aparentes errores, contradicciones o incongruencias con la historia o la ciencia verdadera, que se encuentran en los textos inspirados, por los diversos géneros literarios empleados por el autor humano, instrumento de la revelación de Dios.

2.° La fe es infaliblemente verdadera por parte del creyente, que no puede asentir a nada falso.

Esta aserción del Angélico, que es común y muy fundada, debe ser debidamente interpretada. Pues la experiencia nos hace ver justamente lo contrario: que muchos creyentes, sobre todo sencillos, admiten de buena fe errores materiales y creen en ellos.

Por eso la proposición no se entiende en toda su universalidad, sino en sentido estricto y *formal:* El creyente, por el acto de fe divina y *en virtud del motivo propio, no asiente a nada falso.*

Así entendida, las pruebas del Angélico son patentes y eficaces. Cada hábito inclina a su objeto en virtud del propio motivo formal. La fe,

---

[60] Ps. 146,5; Sap. 7,22; Hebr. 4,13; 1 Cor. 11,10-12.
[61] Num. 23,19; Ps. 144,10; Rom. 3,4; 2 Tim. 2,13; Tit. 1,2; Hebr. 6,18; 1 Io. 2,21.

a las dificultades (ad 1-4). Y equivale a la *verdad infalible* de esta misma fe, expresión también usada como coincidente por el mismo Aquinate (ad 1.2).

Este concepto de *la infalibilidad,* imposibilidad de error, se adecua con la de *lo necesariamente verdadero.* También es susceptible de varias acepciones según los modos análogos de la verdad. En sentido más formal se refiere a la *veracidad* o imposibilidad de engañar; v.gr., el Sumo Pontífice es infalible o no puede definir el error; pero deriva también su significación a la imposibilidad de conocimiento o verdad lógica = imposibilidad de engañarse o conocer la falsedad, así como a la verdad objetiva o de las cosas. Dicha infalibilidad ontológica puede definirse: «la verdad del objeto inmutable», «la verdad necesaria de un objeto que no puede ser de otra manera», la que funda el conocimiento infaliblemente verdadero o de certeza metafísica.

Todos los tres aspectos de verdad infalible aplicados al objeto de la fe o al testimonio divino concurren en esta afirmación de que la fe es *infalible,* o no está sujeta a error. Es el mismo aspecto que los modernos llaman *certeza objetiva o certeza de infalibilidad,* y que en ellos anda unido con la cuestión general de la *certeza de la fe.*

La certeza, sin embargo, implica el aspecto *subjetivo* o relativo al acto de fe. La certeza es el estado subjetivo que denomina el acto de conocimiento y se define: «Firme adhesión de la mente a la verdad conocida sin temor de error». En ella se perfilan claros tres elementos: uno negativo, o exclusión de temor; otro positivo, o firmeza de asentimiento, y el objetivo o causal de la certeza perfecta, y no simplemente aparente o subjetiva: la verdad objetiva necesaria o infalible que determina dicho asentimiento firme.

Pues bien, la certeza se aplica, en sentido formal, *al estado subjetivo* del asentimiento firme. Y sólo por atribución causal se aplica a la *certeza objetiva,* o fundamento de la adhesión firme. Los modernos unen ambos elementos bajo la cuestión general de la *certeza* de la fe. Con el Angélico desdoblamos los dos aspectos, tratando aquí primero de la verdad infalible, o certeza objetiva de la fe, y dejando para el lugar correspondiente el tema propio de la certeza formal de la fe (q.4 a.8).

Sólo algunas herejías o errores racionalistas han podido negar esta doctrina. Los priscilianistas enseñaron que Dios había mentido y revelado falsedades. Algunos nominalistas, como Holcot, también afirmaron que hubo de hecho falsedades en la revelación divina, pero que Dios no mintió, pues para la mentira se requiere voluntad inicua. Esto, al menos como posible, sostenían los demás nominalistas.

Por otra parte, los racionalistas en general admiten la existencia de errores en la Sagrada Escritura. Lo que refluye en la atribución de error y mentira a su autor principal, que es Dios. Para evadir esta consecuencia, los defensores de la doble verdad, desde los antiguos averroístas—Siger de Brabant, Pomponaci—hasta los hermesianos y modernistas, se acogerán a la teoría de que es lícito al filósofo o investigador crítico profesar *doble verdad* según su doble personalidad: de creyente o de historiador y científico. Y que es lícito afirmar a veces algo verdadero en el plano natural que se debe negar en el terreno de la fe... Nada más infundado y erróneo.

1.° La fe es necesariamente verdadera, sin que pueda caber en ella algún error respecto de Dios, que revela, y su testimonio infalible.

Esta doctrina es de *fe divina* y *católica,* pues se contiene en múltiples declaraciones del magisterio. Fueron condenados los averroístas defensores de la doble verdad en el concilio V de Letrán (D 738), y las teorías hermesianas, de una pretendida oposición entre la fe y la ciencia, por Pío IX en la encíclica *Qui pluribus* (D 1634-5) y en el concilio Vaticano (D 1797-98). Se declara en Trento a la fe divina infalible y que en ella no cabe falsedad (D 802 806 826). Y diversos documentos del magisterio han enseñado, como antes se dijo, que el testimonio divino es «sumamente veraz» (D 2145) y de verdad infalible, que no puede engañarse ni engañarnos (D 1637 1789).

Por otra parte, *la inerrancia* de la divina Escritura—o que en los libros santos no se encuentra ningún error—ha sido reiteradamente y con insistencia enseñada, sobre todo por León XIII (enc. *Providentissimus Deus:* D 1950-52). Benedicto XV (enc. *Spiritus Paraclitus:* D 2186-2188) y Pío XII *(Divino afflante Spiritu:* D 2293-95).

En la *Sagrada Escritura* se consignan asimismo con frecuencia las verdades de la *omnisciencia* divina y su sabiduría suprema, por la que Dios no puede engañarse [60]. Con la misma insistencia se alaba también *la suma veracidad* de Dios, su bondad y fidelidad en sus palabras, que no nos puede mentir ni inducir a los hombres a error [61].

La *razón teológica subraya* asimismo estos altos principios revelados. Siendo Dios la Verdad suma y esencial, es imposible que se deslice error alguno ni en su conocimiento ni en sus palabras a los hombres. Implicaría contradicción abierta hacer a Dios autor de alguna falsedad, que destruye y niega su propio ser de Verdad esencial.

Por lo mismo, toda falsedad debe ser igualmente excluída de sus comunicaciones a los hombres a través de los profetas y apóstoles. *La inerrancia* de los libros inspirados es dogma que directamente emana del motivo de la fe, de la infalibilidad de la Verdad divina y su testimonio revelado. La ciencia exegética puede explicar y explica los aparentes errores, contradicciones o incongruencias con la historia o la ciencia verdadera, que se encuentran en los textos inspirados, por los diversos géneros literarios empleados por el autor humano, instrumento de la revelación de Dios.

2.° La fe es infaliblemente verdadera por parte del creyente, que no puede asentir a nada falso.

Esta aserción del Angélico, que es común y muy fundada, debe ser debidamente interpretada. Pues la experiencia nos hace ver justamente lo contrario: que muchos creyentes, sobre todo sencillos, admiten de buena fe errores materiales y creen en ellos.

Por eso la proposición no se entiende en toda su universalidad, sino en sentido estricto y *formal:* El creyente, por el acto de fe divina y *en virtud del motivo propio, no asiente a nada falso.*

Así entendida, las pruebas del Angélico son patentes y eficaces. Cada hábito inclina a su objeto en virtud del propio motivo formal. La fe,

---

60 Ps. 146,5; Sap. 7,22; Hebr. 4,13; 1 Cor. 11,10-12.
61 Num. 23,19; Ps. 144,10; Rom. 3,4; 2 Tim. 2,13; Tit. 1,2; Hebr. 6,18; 1 Io. 2,21.

por lo tanto, no asiente a ninguna verdad como revelada sino bajo la luz de la divina revelación. No es posible, según se ha dicho, que la Verdad primera revele algo falso o que bajo su luz pueda ser propuesta una revelación falsa, porque ella no ilumina sino la verdad.

Es, por otra parte, una *condición general* a toda virtud. Ninguna virtud intelectual es principio de asentir a algo falso, como tampoco ninguna virtud moral inclina la voluntad al mal. La virtud no es principio de actos malos, pues se define: *qua nemo male utitur;* ella, si es actuada, mueve infaliblemente a su objeto, y esta tendencia infalible se da también en la esperanza y en la caridad (ad 1).

¿Cómo entonces los creyentes asienten muchas veces a errores o herejías materiales que por ignorancia o maldad les son propuestos como revelados? El Angélico responde que tales errores no los creerá por fe divina, sino por alguna conjetura o fe humana (a.3 ad 3). De igual suerte, enseña, quien adora el cuerpo de Cristo que por error cree presente, en especies no consagradas, no por eso hay falsedad en su fe, que sólo le certifica de *la verdad general* de la presencia de Jesús en la Eucaristía: *Fides credentis non refertur ad has species panis vel illas* (ad 4). La condición de que han sido consagradas depende de un hecho tenido por persuasión humana, por lo que la fe divina no se engaña.

Sin embargo, es doctrina muy repetida por el Angélico, y en seguida la recuerda, que la luz de la fe—como en general todo hábito virtuoso—*inclina a discernir,* por cierta connaturalidad, las doctrinas verdaderas de las falsas y no permitirá dejar caer al creyente en ningún engaño en materias de fe (q.1 a.4 ad 2; q.2 a.3 ad 2). En sus primeras obras parece atribuir a esta luz de la fe un poder de discernimiento *infalible.* Los fieles, aun los más simples, podrán evitar todo error, porque la fe les iluminará y les hará apartar de toda falsa doctrina: *Ut eis quae non sunt credenda nullo modo assentiamus* [62].

Exagerando esta nota, algunos teólogos, como A. Pérez y Pallavicini, llegaron a atribuir a la fe un *discerniculum experimentale,* un juicio por connaturalidad de las cosas divinas que infaliblemente apartaba, aun a «los simples», de todo error [63].

Mas la teoría se opone abiertamente a la experiencia, pues todos los creyentes pueden caer en errores materiales contra la fe. Tal iluminación infalible sólo puede proceder de un carisma agregado a la fe misma, y el carisma de infalibilidad sólo se atribuye con certeza, y aún restringido, al Pontífice.

Por eso el Angélico en la SUMA es mucho más reservado sobre este punto. Sigue atribuyendo cierto poder de discernimiento al hábito de fe, sin que deba ser entendido de una manera rigurosa. La luz de la fe orienta, en general, hacia las verdades reveladas y retarda o retiene, por cierto instinto, de no consentir en errores; pero no los hace imposibles. Aparte de un carisma especial, sólo la fe muy *ilustrada,* perfeccionada por el *don de ciencia,* puede llegar a tener muy desarrollado ese *sentido* de las cosas divinas de que hablan los místicos, que le lleve a rechazar como instintivamente los errores contrarios y a discernir con precisión lo que debe creerse exactamente [64].

[62] *In Sent.* 3 d.23 q.3 a.2; q.3 a.3 sol.2 et ad 2; d.24 q.1 a.3 sol.2 ad 3; d.25 q.2 a.1 sol.2 ad 3; *De verit.* q.14 a.10 ad 10; a.11 ad 2 in contr.

[63] Cf. S. HARENT, art. *Foi:* DTC col.243-4; una solución semejante ya apunta SUÁREZ, *De fide,* disp.3 s.13 n.9.

[64] 2-2 q.8 a.6; q.9 a.1 c et ad 2.3. Cf. R. AUBERT, *Le problème de l'acte de la foi* ed.cit. p.60-1.

VII. Inevidencia del objeto de la fe (a.4-5)

Se trata también de otra de *las condiciones esenciales* del objeto de toda fe, máxime de la fe divina. Y en el artículo 5.º no se trata de otra propiedad distinta, sino de una derivación de esta misma propiedad y problema de la evidencia e inevidencia, comparando el objeto de la fe con la *evidencia mediata de la ciencia.*

Como condición esencial del objeto, por fuerza se ha de transferir al acto de la fe. Las ideas de evidente-inevidente se refieren primero a los objetos cognoscibles y se trasponen luego a su conocimiento; así como, a la inversa, la *certeza* es primariamente un estado subjetivo, una propiedad del conocimiento que también se atribuye luego a la causa de la misma, a las verdades ciertísimas.

La inevidencia es *negación de toda evidencia.* Afecta directamente al objeto de la fe, el cual determina la misma condición en el acto o conocimiento de la fe, que por ello se denomina asentimiento esencialmente *obscuro* e inevidente. Santo Tomás emplea más bien los términos de *visión* y *objeto visto,* planteando la cuestión sobre el dilema: *la fe y la visión.* En efecto, los términos de *evidente* y *visto*—como los opuestos de *inevidente* y *no visto*—son coincidentes. Ambos derivan del mismo término, *videre. Evidente* es originariamente el objeto *visto,* y conocimiento evidente es el que ve su objeto. Por eso, preguntar por la inevidencia de la fe es indagar si es de objetos no vistos, *de non visis.*

Visión y *ver* derivan del término griego Fείδω, cuyo sentido etimológico es «ver con perspicuidad», «representar», «conocer». De ahí el nombre y significación de *idea.* Se aplica primero a la vista y sus actos, por la dignidad y certeza de este sentido; pero después se traslada al conocimiento de otros sentidos, y sobre todo al de la inteligencia y sus actos. Designa en aquél *un conocimiento claro e inmediato determinado por la presencia del objeto sensible.* En cuanto a la intelligencia, visión, en sentido estricto, se aplica a los actos de simple aprehensión y juicios inmediatos, en los que se da algún modo de *conocimiento intuitivo.* Se trata de los juicios sobre verdades evidentes por sí mismas o *per se notae.* Por eso dice el Angélico que «aquellas cosas son vistas que por sí mismas mueven a la inteligencia o al sentido a su conocimiento» (a.4). Pero nada impide que dicha idea de visión intelectual se aplique también, de modo impropio, a verdades sobre que se tiene conocimiento cierto, aunque mediato (a.4; a.3 ad 2.3).

Del todo paralela es la noción de *evidencia,* que admite las mismas acepciones. En la definición de Cicerón es «la *visibilidad* o clara inteligibilidad *del objeto*». Se trata de la verdad ontológica clara de objetos evidentes, aptos para producir un conocimiento firme y verdadero. En sentido propio y perfecto será la evidencia sensible de objetos de experiencia inmediata o la claridad evidente de los *principios inmediatos,* o proposiciones *per se notae,* que por sí mismos son vistos y «determinan el entendimiento al conocimiento de sí» (a.3), por conveniencia intrínseca del sujeto y predicado.

Pero, al lado de esta evidencia inmediata, se atribuye dicha noción a la evidencia mediata, es decir, a las nociones o verdades aptas a producir *un conocimiento cierto,* como las demostraciones científicas. Y ello en sus distintos grados de verdades evidentes con certeza meta-

física, física o moral. Así, pues, toda la gama de las formas de evidencia será la siguiente:

- Evidencia ...
  - Sensible... ...
  - Inteligible ...
    - *Intrínseca,* o de la verdad en sí.
      - Inmediata = primeras nociones y principios inmediatos.
      - Mediata = conclusiones.
    - *Extrínseca,* o de credibilidad.
      - Mediata.
      - Inmediata.

A su vez, dichas nociones de evidencia objetiva se transfieren a la evidencia formal, que es el conocimiento cierto causado por la verdad evidente. Así, hablamos de *conocimientos evidentes,* sobre todo con referencia a los juicios de evidencia inmediata, como los principios universales o verdades de experiencia. Y de un modo general la evidencia se aplica también a todo conocimiento cierto, aun con certeza moral.

Inevidencia será, pues, la negación de todas estas formas de evidencia. Afecta primero al objeto de la fe y de él se comunica al acto, determinando un asentimiento esencialmente obscuro e inevidente, según se formula en la proposición:

1.º El asentimiento de fe es esencialmente obscuro e inevidente, o de objetos no vistos.

Es enseñanza *cierta* en el magisterio de la Iglesia, con certeza al menos *teológica.* No se la define directamente en los documentos del magisterio, pero sí se enseña y supone dicha verdad en varias declaraciones. Así en el concilio Vaticano, en que se afirma que «los divinos misterios exceden por su naturaleza todo alcance de la inteligencia creada, de tal modo que, aun revelados y aceptados por el creyente, permanecen cubiertos por el velo de la fe y como envueltos en obscura niebla: *quadam quasi caligine*» (D 1796). Se indica la misma condición de inevidencia en la definición de la fe (D 1789), y sobre todo se habla con gran frecuencia de la oscuridad esencial a los misterios sobrenaturales, por ser inaccesibles a la humana razón (D 475 1616 1642 1655 1666 1682 1709).

La *Sagrada Escritura* enseña también, en términos inequívocos, esta doctrina. San Pablo define la fe *convicción de las cosas que no vemos* y *firme seguridad de las cosas que esperamos* (Hebr. 11,1), las cuales, según el paralelismo, han de ser ausentes y no vistas, pues de lo que se ve *no hay esperanza* (Rom. 8,24). Más abiertamente aún contrapone el conocimiento de la fe, especular y enigmático, pues contempla a Dios *por un espejo y oscuramente,* al de la visión clara de Dios (1 Cor. 13, 12). Y habla de la vida de la fe, que es como *de ausentes del Señor* (2 Cor. 5,6), afirmando también San Pedro que la fe es como *la lámpara que luce en lugar tenebroso* (2 Petr. 1,19).

No es menester apelar a la *tradición patrística,* pues los Padres han hablado comúnmente—sobre todo comentando la definición de la fe dada por San Pablo, Hebr. 11,1—de los misterios de la fe que se contemplan como oscuros y latentes.

La *argumentación teológica* muestra que la oscuridad, o evidencia, deriva necesariamente de la fe por la doble fuente del objeto

formal y material. Por el *motivo formal,* ya que la autoridad divina, como cualquier testimonio que refiere un hecho, no da la evidencia del objeto testificado, sino sólo afirma la conveniencia de los términos de una proposición, sin patentizar su conexión intrínseca. *De parte del objeto material,* puesto que tanto el objeto primario—la esencia de Dios—como el objeto secundario—sus atributos, los misterios sobrenaturales—son inaccesibles a toda visión natural. Sólo son objeto de una visión sobrenatural: la visión beatífica, que destruye la fe. Tampoco pueden ser vistos los misterios sobrenaturales, que son «secretos escondidos en Dios», el cual no se ve. Otras razones patentizan que cualquier evidencia del objeto es contraria a la naturaleza de la misma fe. Esta es libre y meritoria, y la visión de un objeto es necesaria en la especificación. La fe es de viadores, que supone el objeto ausente, y la visión es de objeto presente, en que descansa y se detiene el conocimiento.

Sólo cabe dificultad en objetos accidentales de la fe. Pueden éstos ser vistos con visión inmediata sensible, como los apóstoles vieron al Señor y pueden verlo los santos en sus visiones, y todos vemos al Papa.

La respuesta ya la dieron San Agustín y San Gregorio, cuyos textos aduce el Angélico (a.4 ad 1). El Señor dijo a Santo Tomás: *Porque me has visto, has creído.* Pero el apóstol «una cosa vió y otra creyó». La presencia corporal del Señor, en cuanto evidente a sus ojos, no podía ser objeto de fe. Creía en la persona del Señor, su misión, su mesianismo y todo lo revelado por El...

A) La fe y la evidencia de credibilidad

¿Es aún compatible la fe y su esencial oscuridad con *la evidencia extrínseca,* mediata, del hecho de la revelación, la llamada evidencia de credibilidad, o *in attestante,* evidencia del testimonio mismo que nos asegura algo de las verdades creídas? Tal es un aspecto complementario del tema anterior, que Santo Tomás trata y resuelve en seguida (a.4 ad 2).

Esta *evidencia extrínseca* puede ser *inmediata*—cuando el hecho de la revelación es directamente conocido—o *mediata,* si el testimonio es conocido a través de testigos o de la historia, pero con tal cúmulo de signos ciertos que den certeza del hecho de la revelación. Aun la evidencia inmediata puede ser *interna,* como en los ángeles o los profetas, a quienes la luz profética producía clara evidencia de que Dios les hablaba; o *externa,* si hay evidencia del hecho externo; v.gr., la Santísima Virgen, que no podía dudar de la revelación de la encarnación del Verbo y, no obstante, tenía fe; o los apóstoles, que oían las palabras y veían los milagros del Señor.

La cuestión se planteaba, ante todo, de estas evidencias inmediatas. Un grupo de teólogos sostuvo que no era compatible con la fe tal género de evidencia del testimonio. Es la tesis que Vitoria inicia siguiendo a Durando, el cual enseñaba que los ángeles no pudieron ser creados en la fe a causa de esta evidencia. Báñez defiende con más empeño esta posición, y en pos de él Suárez, Lugo, Kilber, Franzelin [66]. Lugo y estos autores son consecuentes con su anterior posición. Para ellos la fe se resuelve en la certeza de las premisas que la mo-

[66] Durandus, *In Sent.* 3 d.23 q.9; Vitoria, *Comentarios a la II-II* q.5 a.1 m.1-5. Báñez, *De fide, spe et caritate* in q.5 a.1 concl.2. De los demás autores informa S. Harent, art. *Foi:* DTC col.400-3.

tivan, la veracidad del testimonio y el hecho de la testificación, puesto que—según se dijo al hablar de la resolución de la fe—hacen discursivo el acto de creer. En el caso presente, la fe sería provocada *ex evidentia signorum*. Y esta evidencia de las premisas se comunica a la conclusión, la cual recibe entonces una evidencia mediata o *evidentia consequentiae*, como las conclusiones científicas. Si el ángel conocía con evidencia que Dios es sumamente veraz y que le revelaba la Trinidad, con igual evidencia asentía a este misterio. La fe entonces sería determinada por la certeza de las premisas; sería la *fides coacta ex evidentia signorum* de que habla el Angélico (q.5 a.2 ad 1), lo que compromete y aun elimina la *libertad* del acto de creer.

Mas los teólogos, casi con unanimidad, hoy día defienden la doctrina aquí sentada por Santo Tomás:

2.° La fe es compatible con la evidencia del testimonio aún inmediata.

Verdad cierta, *ahora fundada en el magisterio de la Iglesia*. En el concilio Vaticano se declara «*la evidente credibilidad* de la fe cristiana» (D 1794), y se afirma que los argumentos de credibilidad, con los que se prueba el hecho de la revelación y su origen divino, son «signos ciertísimos y manifestísimos» (D 1790; cf. 1812) y aptos, por lo tanto, para producir *evidencia mediata* del testimonio divino.

El mismo Señor hablaba de la claridad de su testimonio y de los signos que hacía para su comprobación (Io. 10,25).

También es cierto que hubo en algunos casos *evidencia inmediata* plena de la revelación, como en los ángeles, que fueron creados en gracia y tuvieron la fe (q.5 a.1), o los profetas y la Santísima Virgen, que no pudieron dudar de los misterios que se les anunciaba. No obstante, dicha evidencia, extrínseca a la verdad en sí de los misterios, no hácía en ellos imposible la fe. Es semejante en el plano natural a la fe de los demonios, que no pueden menos de creer con una fe adquirida, compelidos a ello por *la evidencia* de los signos e indicios que perciben, indudablemente, en la doctrina de la Iglesia (q.5 a.1 et ad 1.2.3).

La *razón teológica avala* asimismo esta verdad: Lo que no excluye ni destruye el motivo formal de la fe ni sus condiciones esenciales, es compatible con la fe misma. Ahora bien, una evidencia externa del hecho de la revelación, por más perfecta y cierta que se la suponga, nunca manifiesta la interna verdad de los misterios sobrenaturales ni excluye la inevidencia intrínseca de los mismos. Estos permanecen inaccesibles a la comprensión del creyente y, por lo mismo, en sí mismos oscuros e inevidentes.

Así, pues, se ha de concluir con el Angélico, «los misterios de fe, aunque en especial o en sí mismos no pueden ser objeto de visión, en general o bajo la *común razón* de *creíbles*, son vistos por el creyente, pues no creería si no viera que deben creerse, bien por la evidencia de los signos o por otros motivos», como son la santidad del predicador u otros criterios internos (a.4 ad 2).

De esta segunda respuesta del santo Doctor, que envuelve a todos los misterios de fe bajo una *común y externa evidencia* de credibilidad, se transparenta la otra consecuencia: que no sólo puede existir dicha evidencia extrínseca de la autoridad que revela, sino que *alguna evidencia de credibilidad es condición necesaria para la fe*, para todos

los que deben creer. Todos, en efecto, deben tener *certeza*, al menos *moral*, de su credibilidad, como se dirá más tarde. Y a la certeza responde alguna evidencia o clara verdad del objeto. A eso ha llamado el Aquinate «ver que los misterios son creíbles», por el juicio o conocimiento cierto de su credibilidad.

Y, en un sentido aún más lato y analógico, la misma fe es también llamada visión, al decir el Angélico que «la luz de la fe nos hace ver los objetos creídos» (a.4 ad 3). En ello se entiende la perspicacia especial que pone la fe para juzgar por *una cierta connaturalidad o inclinación del hábito* las verdades que son conformes a la fe y discernirlas de los falsos errores, como antes explicamos. Entonces la noción análoga de visión se adecua casi con la de *conocimiento* en general.

Se engloba aquí también la otra función que posee la fe, de iluminar, con su luz superior y sobrenatural, la credibilidad de los misterios y ayudar así a la inteligencia a penetrar con más fuerza los signos de la revelación y razones de creer, *confirmando* el juicio racional de credibilidad. Función supletoria que no puede del todo sustituir el valor objetivo de los motivos, como también diremos.

De todos modos, en esos textos no puede verse el sentido intuicionista que le atribuyen los teólogos de la tendencia moderna de Rousselot, como si la fe poseyera «sus ojos» propios, suerte de percepción sobrenatural clara y experimental de la revelación divina personal, a través de un juicio de connaturalidad y afectivo, o por la vía del amor. Son atribuciones gratuitas a unos textos que sólo conservan el sentido antiguo y general de ver, como sinónimo de conocer.

B) La fe y la ciencia (a.5)

No se trata aquí de las relaciones generales entre la fe y la razón, sino de una cuestión más concreta, derivada de la anterior. La ciencia es, en sentido también análogo, una *visión*, pues resuelve sus conocimientos en la evidencia de los principios. Las verdades demostradas por la ciencia tienen, pues, una *evidencia mediata*, por lo que son de objeto de alguna manera visto.

De ahí la pregunta obvia que aquí se plantea: ¿Pueden las verdades de fe ser objeto de ciencia? Es el problema de la incompatibilidad entre la fe y la ciencia en torno al mismo objeto: «Utrum idem possit esse simul creditum et scitum», como lo formulaba la escolástica.

Y tiene fácil solución respecto de *los misterios sobrenaturales* que forman la substancia de la fe o su objeto propio. Estos misterios ha enseñado la Iglesia que no pueden ser demostrados y que, aun después de revelados, no pueden ser objeto de ciencia perfecta, sino sólo de la teológica, que argumenta por la fe. Por eso, la respuesta principal del Aquinate es clara e incontestable: Las verdades que se proponen comúnmente a los fieles a creer no son objeto de ciencia; la fe y la ciencia no versan sobre el mismo objeto propio.

El problema se circunscribe a las verdades naturales reveladas y que pueden también ser conocidas por la filosofía, pasando a ser objeto de saber científico. Son la existencia de Dios y todas sus perfecciones, demostradas por la teodicea, así como otras verdades religiosas y morales sobre las que recayó también la revelación. ¿Pueden ser a la vez objeto de fe y ciencia?

Se trata de un problema de típica discusión escolástica. Derivada

de textos de San Agustín y San Gregorio, la cuestión es introducida en la teología ya por Pedro Lombardo, que recoge los textos del Hiponense. En seguida se hace general la solución negativa con Prepositino y Guillermo de Auxerre, hasta los maestros franciscanos y dominicos, que sostuvieron la posibilidad de unión.

Santo Tomás, siguiendo a San Agustín y San Gregorio, defiende siempre la incompatibilidad entre la fe y la ciencia sobre el mismo objeto, solución que se impuso en la escuela tomista y con Escoto entre los franciscanos. Los autores jesuítas, en pos de Suárez, defienden comúnmente que no hay tal oposición e incompatibilidad [66].

3.° Es imposible que lo mismo pueda ser a la vez objeto de fe y de ciencia en el mismo sujeto.

La conclusión ha de entenderse en sentido estricto. Se trata del sujeto que tiene certeza evidente, por demostración filosófica, de esas verdades religioso-morales que han sido reveladas. Ya no puede creerlas ni asentir a ellas a la vez con fe divina. La incompatibilidad es entre *los dos actos* y *según la misma razón o aspecto de verdad*. Puede conservar, en cambio, el hábito de la fe y el acto de ciencia sobre lo mismo.

La argumentación del Aquinate es válida y urgente: ha probado que no puede lo mismo ser objeto de fe y de visión. Mas lo que se conoce por ciencia es visto—en sentido análogo y mediato—, porque se resuelve en la evidencia inmediata de los principios. Todas las conclusiones científicamente demostradas se fundan en la certeza de los principios, poseyendo así la evidencia mediata, pero intrínseca, derivada de éstos, y ya les falta la inevidencia de la fe. Además, el acto de fe y el de saber científico son contradictorios en sus propiedades. El asentimiento demostrativo es conocimiento claro y necesario en la especificación; mas el de fe es libre y de conocimiento oscuro. Se oponen, pues, y se excluyen del sujeto, como la luz y la oscuridad.

La oposición formal no alcanza a la simultaneidad del hábito de fe y conocimiento actual de visión o ciencia. San Pablo pudo gozar de la visión beatífica, por iluminación fugaz del cielo, conservando la fe habitual. Parece, en cambio, darse para la simultaneidad de los hábitos. El Apóstol no pudo haber recibido el *lumen gloriae* en estado habitual sin perder la fe [67].

Las *dificultades teológicas* en que se apoya la tesis contraria tienen importancia y deben aclararse. La «profesión de fe tridentina» manda creer «todas y cada una de las verdades contenidas en el símbolo», entre las cuales se encuentran las de creer en un solo Dios, omnipotente, creador del cielo y de la tierra (D 994). Lo mismo impone la profesión de fe del concilio Vaticano (D 1782), y enseña que todas «las verdades reveladas deben creerse» (D 1792; cf. 2145). Lo que está de acuerdo con la enseñanza del Apóstol (Hebr. 11,6). ¿Podría nuestra fe quedar destituída de su objeto primario?

La respuesta se basa en una conocida distinción tomista. Dios

[66] M. GRABMANN, *De quaestione «utrum aliquid possit esse simul creditum et scitum inter scholas Augustinismi et Aritotelico-thomismi medii agitata»*: «Acta Hebdomadae August.-Thomist.» (1931) p.110-130; J. A. ALDAMA, *De virtutibus infusis*: «Sacrae Theol. Summa» (BAC 1953) III n.81, que está, con los autores jesuítas, a favor de la afirmativa.

[67] 2-2 q.175 a.3 ad 3; R. GARRIGOU-LAGRANGE, *De virtutibus theologicis* cit. p.754.

mismo queda aún como objeto central de la fe en *cuanto autor de la gracia* o conocido bajo luz sobrenatural en su vida íntima. Es la verdad sobre Dios y sus atributos bajo superior luz conocidos, que permanece para ser creída por todos en los artículos del símbolo. Lo mismo ha de decirse de los dos grandes principios de la fe puestos por San Pablo (Hebr. 11,6), pues Dios ha de entenderse como autor de toda la economía sobrenatural o principio que contiene en sí los misterios sobrenaturales (q.1 a.7). En cuanto a la existencia de Dios como autor de la naturaleza, *se exige previamente a la fe como su preámbulo* (a.5 ad 3) a quienes van a ella desde la incredulidad o le conocen por demostración.

Así, pues, no puede asentirse a la vez en Dios y sus atributos por dos medios de conocimiento que tienen propiedades contradictorias: la fe y la ciencia, o ésta y el asentimiento probable de opinión (a.5 ad 4). La doctrina aquiniana no se hace por ello dura. El creyente no queda privado de muchos de sus objetos de fe por el hecho de haberlos demostrado como verdades filosóficas ciertas. Un filósofo cristiano no pierde el mérito de la fe respecto de ellas, pues conserva la misma *disposición interna—secundum praeparationem animi*—de creer en ellas si no las tuviera por demostración. Además, respecto *del sujeto*, éste es confortado y confirmado en su certeza natural, conforme con los datos de la fe, la cual ilumina desde lo alto las verdades inferiores.

VIII. Distinción y proposición de la fe en artículos (a.6.8.9.10)

Es otra de las condiciones del objeto material de la fe, lógicamente derivada de su *complejidad*, antes explicada. La Verdad primera, pura y simple en sí, no es conocida por nosotros ni se hace *objeto* inmediato de nuestra fe sino a través de su representación y disgregación a la vez en una pluralidad de proposiciones o juicios compuestos, los *enuntiabilia* o *credibilia*. El conjunto de estas verdades reveladas constituye el *objeto inmediato* y *adecuado* de la fe, en las cuales y mediante las cuales—*medium quo et in quo*—asentimos a la Verdad divina.

Tal pluralicación del objeto simple de la fe en la multitud de enunciados o proposiciones dogmáticas es condición *necesaria* del objeto no en su ser *extra animam*, sino referido al sujeto creyente, en cuanto conocido según nuestro modo racional y abstractivo; es decir, del objeto *in acceptione nostra*.

La *primera disgregación* es del objeto creído en sí mismo, en el cual se distingue el *objeto primario*, o Dios en sí, y el *objeto secundario*, una multitud de *objetos parciales* o realidades creadas que nos son reveladas en orden a Dios. El objeto primario constituye a la vez, como Verdad divina, *el objeto formal* o razón de creer los objetos secundarios, y sujeto de atribución en toda la doctrina de fe.

Paralela es la distinción que emplea siempre Santo Tomás de ese mismo *objeto adecuado* referido ya al *sujeto*. El contenido total de la revelación forma entonces los enunciados, o *credibilia*. Dichas verdades reveladas, en tanto van sometidas al motivo formal, son todas igualmente reveladas y en el mismo grado. Quien niega una verdad rechaza la revelación misma y destruye la fe. Pero, referidas al objeto en sí, componen un orden, pues que todos son revelados en orden a Dios.

Tal es el fundamento de esta constante distinción del Angélico de las verdades reveladas en *credibilia per se*: «las que directamente nos ordenan a la vida eterna», «las que deben necesariamente creerse», «las

que pertenecen al objeto substancial de la fe»; y enunciados, o *credibilia per accidens:* las verdades «que no son directamente reveladas *tanquam per se intenta*» o «que guardan relación contingente a la vida eterna»; es decir, «todas las demás cosas que se contienen en la Escritura, como la historia de los Macabeos o que Abrahán tuvo dos hijos» (a.6 ad 1; a.7.8; q.2 a.5.7.8).

Tales verdades reveladas, a su vez, se subdividen:

Per se credibilia, o que pertenecen al objeto principal de la fe...	En razón del fin = las verdades sobre la divinidad.
	En razón de medios = las verdades sobre la encarnación.
Per accidens credibilia, o secundaria e indirectamente reveladas,..	En razón de fin = verdades concomitantes o consecuencias de los artículos.
	En razon de medios = verdades naturales o preámbulos a la fe.

Los artículos de la fe.—Constituyen ese conjunto de enunciados, *credibilia principalia,* o verdades pertenecientes al objeto substancial de la fe, como son las proposiciones sobre la divinidad, encarnación y otras obras divinas. Mas no todas las verdades reveladas sobre estos misterios, puesto que se distinguen sólo 14 artículos y las definiciones dogmáticas en torno a estos objetos principales son muy numerosas. Se refieren sólo a las afirmaciones básicas, que son llamadas por el Aquinate *prima credibilia* (q.2 a.5); «como los principios inmediatos en la ciencia natural, así son los artículos en la doctrina de fe» (q.1 a.7).

En una *segunda acepción,* son llamados a veces artículos todas las verdades expresamente reveladas, al menos si se refieren a la materia principal o directamente revelada de la fe. Esta significación general de artículo es también empleada en el Angélico, y Vitoria reconoce que es de uso común entre los teólogos [68].

El *nombre* y concepto de *artículo* era ya empleado para designar estas verdades de fe entre los maestros de los siglos XII y XIII, y aparece su uso en San Isidoro (a.6 *sed contra).* Según Guillermo de Auxerre, derivaría este término de *arctare* = estrechar o coartar, significando, según la definición por él dada, la necesidad y obligación que imponen los artículos de creerlos. El Aquinate, que había admitido antes esta falsa etimología [69], rectifica aquí, informado ya de que el origen semántico del vocablo latino *articulus* es el griego ἄρθρον, que significa «articulación» o «juntura». Sabe también el uso gramatical que en griego tienen tales articulaciones como partículas de adaptación de las otras partes de la oración y el uso similar que los retóricos latinos hacen de ese término para significar las divisiones o separaciones articuladas de la frase o del trozo literario. Por eso concluye que ese mismo sentido conserva el término aplicado al contenido de la fe.

Por su mismo nombre significan, pues, los artículos, *las partes distintas y adaptadas entre sí en el contenido de la revelación divina.* Y la división de la fe en artículos es la distinción de su objeto adecuado en partes bien adaptadas, o *proposiciones* distintas.

[68] *In Sent.* 3 d.25 q.2 a.1 sol.2.3; *De verit.* q.14 a.9 ad 8; 1 q.45 a.3. «Utrum mundum incepisse sit articulus fidei».—VITORIA, *In 2-2* q.1 a.6 n.2; «Articulus proprie dicitur propositio in qua proponitur credendum id quod est principale in fide nostra. *Dico proprie,* quia aliquando theologi vocant articulum fidei *omnem propositionem expressam* in S. Scriptura; dicunt, est articulus expressus in Scriptura»

[69] *Sent.* 3 d.25 q.1 a.1 sol.1.

Mas no todas las proposiciones dogmáticas han de llamarse, en sentido propio, artículos de fe, según la aserción siguiente:

1.º Era conveniente la distinción de los enunciados primarios y substanciales de la fe en ciertos artículos (a.6).

La realidad de una *articulación o esquematización* de la doctrina de la fe en un cierto número de proposiciones fundamentales remonta a la tradición apostólica y primeros concilios y se funda en su autoridad.

Eran evidentes las razones de alta conveniencia y verdadera necesidad de la reducción de los puntos capitales de la fe a breves fórmulas o proposiciones, que constituyeron *las fórmulas* de fe, o *regulae fidei: a)* Las necesidades *de instrucción catequística,* que debía darse en fórmulas breves, fáciles de retener por todos. *b)* La necesidad de una transmisión de la fe uniforme y libre de errores, para lo cual debía dársela expresión en fórmulas precisas. *c)* Para que los fieles tuvieran siempre a mano una fórmula de la profesión de su fe contra las herejías o en la oración litúrgica. Son los motivos de que fueran propuestas las verdades más fundamentales y necesarias para la salvación en proposiciones explícitas y distintas (a.9 ad 1.2.3).

Añade el Angélico que la idea de artículo de fe debe implicar también una de *mayor dificultad* para ser creído, en razón de una mayor inevidencia de la verdad revelada; esta *obscuridad* mayor envuelve a los diversos *misterios* sobrenaturales, inaccesibles al conocimiento racional. Tal fué la causa interna de *distinguir* los varios artículos del objeto de fe (a.8 ad 1). Junto a ella están las causas externas apuntadas antes, además del motivo *ocasional* para distinguir y prolongar la fórmula de algunos de ellos, cual fué la necesidad de precisar muchas verdades de fe contra las herejías (a.9 ad 4).

En resumen, podemos definir esta idea teológica de artículos de la fe diciendo que son *proposiciones principales de doctrina católica que pertenecen como verdades primarias a la fe y tienen especial dificultad para creerse en cuanto misterios.*

Ordenación de los artículos de la fe en el símbolo.—Con lo precedente guarda inmediata relación la doctrina de los artículos 8 y 9, sobre *la enumeración de los artículos de la fe y su ordenación en el símbolo.*

Pero estos artículos no son distinguidos y enumerados aparte sino más tarde. Originariamente han sido formulados mediante la redacción de esos venerables textos o formularios que llamamos los *símbolos de la fe.*

Los escolásticos especularon sobre el origen y significación de este término. Simón de Tournai lo hacía derivar de la partícula griega *sym* = con, y la voz latina *bolus:* «suerte, parcela», porque era entre ellos tradición común que cada apóstol había aportado al símbolo su propio artículo. Otros lo conectaban con el término griego *sym-boule,* consejo en común o varias sentencias conjuntas.

Con más fundamento, el Aquinate lo supone derivado del término griego συμ-βάλλειν = «conferir», «reunir en uno», y lo hace significar *colección de sentencias de fe* (a.9), «colección y reunión de muchos hombres en la misma fe» o «colección de verdades reveladas de muchos lugares de la Escritura» [70]. Tal era la explicación común que aparece ya en San Agustín y Casiano.

[70] *In Sent.* 3 d.25 q.1 a.1 sol.3.

Aun siendo verdadera esa derivación etimológica, el *sentido* más propio con que aparece en los clásicos latinos, como Cicerón, era de «colecta o contribución», suma de dinero reunida que aportaba cada uno en la cena.

Así también en griego, el significado propio de *symbolon* era de *signo distintivo, señal de reconocimiento*. El símbolo o profesión de fe es el signo distintivo de los cristianos, como lo explicaba también San Agustín.

Ambas significaciones tienen sentido real en nuestro símbolo de la fe: es una colección de proposiciones o sentencias de fe, y, a la vez, señal y distintivo del cristiano.

Respecto del *número de los símbolos*, el Aquinate enumera tres:

a) *El símbolo de los apóstoles*, llamado así porque «los apóstoles lo editaron»; pero ya en la SUMA no acepta ni menciona la versión medieval sobre esta redacción apostólica, que señalaba el artículo que cada apóstol redactó, como el mismo Santo Tomás admite en las *Sentencias* [71].

b) *El símbolo niceno-constantinopolitano*, la fórmula de fe del concilio de Nicea (D 54), completado después por el concilio de Constantinopla (D 86). El Angélico lo llama «símbolo de los Padres» (a.9 ad 4.6) o *símbolo niceno (Sent.* 3 d.25 q.1 a.2), y añade que fué promulgado para «declaración y manifestación» de aquella primera fórmula apostólica, explicando más la fe de algunos artículos.

c) Por fin, *el símbolo atanasiano*, que es llamado símbolo *Quicumque*, recibido también en la Iglesia (D 39) y en el uso litúrgico, y que «fué editado contra los heréticos» *(Sent.* 3 l.c.).

2.° Fué conveniente la ordenación de los artículos de la fe en el símbolo y la enumeración de los mismos (a.8.9).

A pesar de los varios símbolos antes indicados, el símbolo o profesión de la fe en la Iglesia propiamente es uno. Es la primitiva *regla de fe* de la tradición apostólica, o el llamado *símbolo apostólico*, que ha sido sucesivamente ampliado, declarado y completado por la Iglesia y los concilios según las necesidades de la instrucción de los fieles. Santo Tomás subraya con vigor esta *unidad* del símbolo, o profesión de fe católica, afirmando que las dos fórmulas posteriores son simple declaración del símbolo apostólico y «explicaciones sucesivas de lo que en él se contiene implícitamente» (a.9 ad 2 y ad 4.6), motivadas por las exigencias de mayor precisión de la verdad revelada ante los ataques de los herejes.

Lo mismo debe decirse de las demás fórmulas oficiales de profesión de fe que en la tradición antigua de la Iglesia se usaron. Porque en rigor no son tres los símbolos, sino una gran variedad de fórmulas de confesión de la fe las que redactaron y utilizaron los Padres y concilios, de igual autoridad al menos que el símbolo atanasiano [72]. Sobre

[71] *Sent.* 3 d.25 q.1 a.2.

[72] Véase en DENZINGER (n.1-40) las fuentes en que se encuentran el símbolo apostólico, a la vez que una fórmula más primitiva y anterior a él, y las otras principales reglas de fe de los primeros siglos: el símbolo de San Epifanio, la *Fides Damasi*, formula *Clemens Trinitas* y símbolo toledano. Además de que las fórmulas de profesión de fe o símbolos privados, o no conciliares, son innumerables, posteriormente se han propuestó otras importantes fórmulas, como la profesión de fe de Miguel Paleólogo en el concilio II de Lyón, la profesión de fe de Trento, el juramento antimodernista, etc. A. MICHEL, *Symboles:* DTC 14 col.,2926-2936.

todos ha prevalecido el símbolo apostólico, fórmula que remonta a la tradición apostólica y litúrgica, máxime en su «expresión más plena» del símbolo niceno-constantinopolitano, que ha precisado la verdad católica contra las herejías cristológicas y se ha impuesto en la liturgia de la Iglesia, en el *Credo* de la misa y en la administración del bautismo y los demás sacramentos. La fórmula apostólica, más breve, ha quedado para su recitación silenciosa en el oficio divino, como recordando—según la curiosa observación del Aquinate en a.9 ad 6—los tiempos de persecución en que nació.

Esto supuesto, es bien patente *la conveniencia* en sí de esta redacción del símbolo y ordenación de los artículos en él, que responde a las mismas necesidades históricas que lo causaron. En la Sagrada Escritura se encuentra la verdad revelada «en forma difusa y de modos muy varios». Mas los simples fieles no pueden captar y retener tal multitud de fórmulas, revestidas de la exuberancia del lenguaje bíblico. De ahí la necesidad de que se redactara dicha «colección de sentencias de la fe» en proposiciones adaptadas a la mente de los «simples», que les diera lo substancial de la fe y lo necesario para su salvación (a.9 ad 1).

La *enumeración y orden* de los artículos de la fe, que el Aquinate explicó antes (a.8), se destaca mejor sobre este fondo histórico de los símbolos.

En la Iglesia existen dos divisiones: una en *doce artículos*, derivada de la leyenda de la atribución de cada uno a los doce apóstoles; la otra es en *catorce artículos*, más usada en la Iglesia y que aparece ya en San Agustín y San León Papa. El Angélico prefiere esta división ya desde las *Sentencias (Sent.* 3 l.c.), aunque reconoce la mayor antigüedad de la división en doce. Y establece una ordenación de los catorce artículos *muy lógica* y fundada en sí.

El *principio de su división* es la doctrina de que el *objeto primario* de la fe, y esencial o necesario para salvarse, es tanto el *fin en sí*—«la divinidad oculta, cuya visión nos da la beatitud»—como el *medio per se*, o misterio de la humanidad de Cristo. Por eso, los artículos se dividen en siete proposiciones sobre la divinidad y siete sobre la humanidad de Cristo, según el siguiente esquema:

1. *Sobre la divinidad*
   - b) En sus obras
     - Dios uno, 1.
     - Dios Trino
       - Padre, 2.
       - Hijo, 3.
       - Espíritu Santo, 4.
   - a) En sí misma
     - En cuanto al ser de naturaleza. Creación, 5.
     - En cuanto al ser de gracia. Santificación, 6.
     - En cuanto al ser de gloria. Resurrección de la carne. Vida eterna, 7.

2. *Sobre la humanidad de Cristo*
   - Encarnación, o concepción de Cristo, 1.
   - Su nacimiento de la Virgen María, 2.
   - Pasión de Cristo, muerte y sepultura, 3.
   - Descendimiento a los infiernos, 4.
   - Resurrección, 5.
   - Ascensión, 6.
   - Advenimiento, o juicio, 7.

Es la división seguida en nuestros catecismos. Aunque tan lógica en sí, no responde a la ordenación del texto del símbolo, tanto en su fórmula apostólica como en la más completa. Esta sigue claramente la división *en tres partes* según las tres divinas personas, a las que se agregan las obras divinas que a cada persona corresponden o se atribuyen.

El *Catecismo del concilio de Trento* siguió este orden, distribuyendo su exposición en tres partes según las tres personas y los principales misterios o manifestaciones de la acción divina: la *creación*, que se apropia al Padre; *la redención*, que es obra del Hijo, y la obra de santificación y glorificación, apropiada al Espíritu Santo [73]. La fórmula del símbolo apostólico contiene esta clara ordenación:

Parte I. «Creo en Dios Padre omnipotente, creador del cielo y de la tierra (1),

Parte II. Y en Jesucristo, su único Hijo (2), que fué concebido del Espíritu Santo, nacido de María Virgen (3); padeció bajo Poncio Pilato, crucificado, muerto y sepultado (4); descendió a los infiernos, al tercer día resucitó de los muertos (5); ascendió a los cielos y se sienta a la diestra de Dios Padre omnipotente (6); de allí ha de venir a juzgar a los vivos y a los muertos (7).

Parte III. Creo en el Espíritu Santo (8), en la santa Iglesia católica, la comunión de los santos (9), la remisión de los pecados (10), la resurrección de la carne (11), la vida eterna» (12).

Santo Tomás se esfuerza después (a.8) en concordar una y otra ordenación y mostrar cómo pueden incluirse en los artículos otras grandes verdades reveladas. Así, bajo el primero, de *Dios uno*, observa que se contienen sus atributos de *omnipotencia* y *providencia divina sobrenatural* con otras «muchas verdades de fe que la razón natural no puede investigar sobre Dios» (a.8 ad 1), dando claramente a entender que es en cuanto Dios *autor de la gracia* y de toda la economía sobrenatural como se ofrece en el artículo 1 y en el objeto central del símbolo.

La Eucaristía, con todos los sacramentos, se incluye en el artículo de Dios santificador; también podría incluirse, como obra milagrosa, en el de Dios omnipotente (ad 6), y mejor quizá en la obra de la redención y misterios de la vida de Cristo.

Todo ello revela que son un tanto arbitrarios estos modos de sistematizar las verdades de fe en torno al símbolo. Al fin, éste en sus orígenes no fué sino una fórmula de fe trinitaria combinada con otra cristológica. Otras de sus partes fueron agregadas con ocasión de precisar la fe contra las herejías trinitarias y cristológicas antiguas. Por eso no figuran, en él expresos, misterios tan centrales en la economía cristiana como la Eucaristía, la gracia y las demás doctrinas sacramentarias. No obstante, esta expresión primera y la más oficial de la fe cristiana ha sido casi siempre la base de toda la predicación y enseñanza catequística en la historia de la Iglesia.

Autoridad para promulgar el símbolo.—Siendo el símbolo la *expresión oficial de la fe* cristiana, preguntar sobre la autoridad que lo promulga es plantear la cuestión que determina a quién compete *la potestad suprema e infalible* sobre materias de fe en la Iglesia. La intención es inequívoca y general, pues que el Angélico refiere el problema no sólo a la primera ordenación del símbolo, sino a cualquier eventual *nueva edición* del mismo, es decir, a toda nueva declaración y definición de una verdad de fe (a.10 c et ad 2). La respuesta es terminante.

[73] *Catechismus Conc. Trident.* p.1.ª c.1 n.4.

3.º A sólo el Romano Pontífice compete ordenar el símbolo o promulgar "nueva edición" del mismo (a.10).

La argumentación es también precisa: que la ordenación del símbolo fué hecha en concilio general. Ahora bien, es al Sumo Pontífice a quien corresponde con su autoridad convocar el concilio y «confirmarlo con su sentencia» (ad 2).

Por otra parte, el símbolo es la proposición infalible de la fe que obliga a toda la Iglesia. Y sólo el Sumo Pontífice tiene autoridad para «determinar con sentencia firme e inconcusa qué obligue a toda la Iglesia», como para dirimir con sentencia inapelable cualquier otra cuestión que atañe a la Iglesia universal. La adición, pues, al símbolo de nueva verdad necesaria para condenar nuevos errores que se suscitaren, es decir, toda definición de nueva verdad que sirviera «para exponer más la fe contenida en el símbolo», sólo compete a la autoridad del Sumo Pontífice.

CONSECUENCIAS

No se podía expresar de modo más claro y terminante la autoridad infalible del Papa en materias de fe ni su función para declarar y exponer el depósito de la revelación con la definición de nuevas fórmulas dogmáticas que con este breve artículo del Aquinate.

Y no es extraño que los teólogos clásicos hubieran, desde este alto principio, desarrollado sus tratados de eclesiología en torno a dicho artículo 10, conectado con todas las doctrinas precedentes de la cuestión. Ejemplo típico de ello, según antes dijimos, es Báñez, que aquí quiso condensar las aportaciones y resultados de los teólogos precedentes sobre la teología de la Iglesia, la divina tradición y las fuentes del proceso teológico [74], anclando así dicha teología fundamental a este lugar de la SUMA, en que el Angélico ha sentado categórica proclamación de la *función infalible de la Iglesia y del Papa* en la conservación, proposición y declaración de los dogmas revelados.

En lo que concierne a este tema esencial, indiquemos como consecuencias las etapas principales de esta función infalible.

1.º Se requiere, ante todo, que la proposición de las verdades reveladas sea hecha a través de un medio o ministro humano de comunicación y transmisión infalible.

Es una exigencia esencial del motivo de la fe y *condición necesaria* para el acto de la fe divina. Dijimos que el objeto de la misma es de *infalible verdad* en sus varios principios, tanto de parte del motivo divino—Verdad primera, que no puede engañarse ni engañarnos en su

[74] BÁÑEZ, *De fide, spe et caritate* in 2-2 q.1 a.10 (Venetiis 1602) col.94323.

infalible revelación—, como de parte de los objetos revelados, misterios sobrenaturales de necesaria verdad, garantizados por la palabra divina. Por eso, el acto de fe divina que a este objeto corresponde es, como se dice luego, de certeza subjetiva ciertísima e infalible.

Pero el objeto, la fe divina, que es *eminentemente social*, raíz y fundamento de una religión y economía de salvación que se nos ha dado a través de una *sociedad sobrenatural*, es comunicado a nosotros por la *revelación mediata o pública*, no por comunicación personal de Dios al alma. Por lo que esta revelación divina mediata, para que determine en nosotros un asentimiento de fe teologal e infalible, debe aplicarse a nosotros de un modo *infalible*. Poco importaría que el *motivo* de *creer* y *testimonio de Dios* fuera en sí infalible «*si la unión de nuestra fe con el objeto fuera contingente y sujeta a error* o humana, pues de un *principio necesario* puede *derivarse conclusión opinable y contingente*, si la conexión con el objeto no es necesaria» [75].

El *vehículo social* de transmisión de la fe a nosotros debe, pues, ser infalible; de lo contrario, los errores humanos corromperían la pureza del testimonio divino. Y la fe se nos propone a través de fórmulas dogmáticas o artículos. Se requiere, pues, la proposición de las verdades de fe, a través de un ministro humano infalible, como condición necesaria para el acto de fe.

2.º Esta infalibilidad en la proposición de las verdades reveladas de la fe sólo ha sido dada a la Iglesia católica.

Aquí venía, como demostración de este extremo, todo el desarrollo del tratado de la Iglesia católica. Ella es la sociedad sobrenatural fundada por Jesucristo para la comunicación de toda la revelación y economía de salvación, la depositaria, guardiana e intérprete auténtica de toda la revelación evangélica y apostólica tradición, a ella confiada para su comunicación a los hombres. Por ello, declara el concilio Vaticano, «con fe divina y católica se han de creer todas aquellas cosas que se contienen en la palabra de Dios escrita o por la tradición dada, y que la Iglesia, con definición solemne o con magisterio divino y universal, las propone como reveladas por Dios» (D 1792).

Con razón, pues, ya Santo Tomás enseñaba esto mismo al proponer, como fórmula adecuada, que «el objeto formal de nuestra fe es la Verdad primera según que se manifiesta en la Escritura y en la doctrina de la Iglesia» (q.5 a.3), es decir, «en la Escritura entendida según la doctrina de la Iglesia» (ad 2). Y, faltando esta condición, *falla el motivo formal de nuestra fe*, de tal modo que el cristiano disidente que acepta la palabra divina «sin adherirse a esta regla infalible de la Iglesia», rechazando «la infalible y divina regla de la doctrina de la Iglesia», recibe un mensaje sólo materialmente divino, bastardeado por interpretaciones humanas, y no puede adherirse a la revelación por fe divina fundada en el testimonio de Dios, sino en la garantía humana, por lo que su asentimiento tiene valor de simple opinión humana (ibid., a.3).

Sólo Dios puede suplir dicho complemento eclesial y *condición necesaria del motivo* de nuestra fe, a la vez *divina y social*, de un modo trascendente, por la revelación privada inmediata, a estilo profético, o por medios ocultos y suplementos providenciales de sus luces en

[75] SALMANTICENSES, *De fide* disp.8 dub.3 n.32ss.

quienes reciben de buena fe—herejes y cismáticos de buena fe, infieles—la auténtica fe divina *extra Ecclesiam visibilem*.

3.º Al Sumo Pontífice compete proponer y definir infaliblemente las verdades reveladas, y sus decisiones finales son irreformables por sí mismas, no por consentimiento de la Iglesia.

El Pontífice romano posee, en efecto, según la declaración dogmática del concilio Vaticano (D 1839), la misma potestad *infalible que* Dios confió a su Iglesia para proponer y definir «la doctrina de fe y costumbres». Esta autoridad suprema de magisterio de la Iglesia universal «reside en el Sumo Pontífice principalmente», como en su órgano propio y principal, añadía Santo Tomás (q.11 a.2 ad 3).

En él se encuentra, en efecto, el primado, o la plenitud de potestad suprema y ordinaria sobre toda la Iglesia (D 1830-31); o, como decía el Angélico, «a él compete determinar en última sentencia las cuestiones que pertenecen a la Iglesia universal, como son las cuestiones de fe». Su sentencia no debe ser refrendada por nadie, y, en cambio, las decisiones del concilio general o el magisterio ordinario y universal de la Iglesia han de ser confirmadas por él (q.1 a.10).

Dicho poder de magisterio infalible del Pontífice lo refería el Angélico a todo el ámbito de las verdades dogmáticas y *sólo a la esfera de la proposición de verdades reveladas*, puesto que presenta como su objeto «nueva edición del símbolo», o proposición de verdades de fe, y añade que «quien se opusiera con pertinacia a esas determinaciones doctrinales sería hereje» (q.11 a.2 ad 3).

4.º La Iglesia es infalible en la conservación y explicación de todo el sentido de la revelación, recibida de los apóstoles.

Es, en efecto, doctrina cierta que el magisterio *infalible* de la Iglesia y del Sumo Pontífice se ejerce sobre la materia «de fe y costumbres» (D 1839). La finalidad de esta potestad de magisterio es, como declaraba el concilio Vaticano, *la custodia* intacta, *fiel exposición y declaración o explicación infalible* de la fe, que, como un depósito divino, ha sido entregado a la Iglesia y a los sucesores de Pedro (D 1800 1836). De tal manera que «se conserve siempre el mismo sentido definido dogmáticamente, aunque pueda progresar y crecer la ciencia y conocimiento de las verdades divinas, siempre *in eodem sensu et in eadem sententia* (D 1800).

5.º Este sentido, conservado y explicado, puede la Iglesia proponerlo y definir como verdad de fe [76].

Las nuevas proposiciones que la Iglesia o el Sumo Pontífice pueden definir se llaman los *nuevos dogmas* o *definiciones dogmáticas*. Es en virtud de esta potestad de *explicación del contenido de la revelación* «en el mismo sentido y sentencia» que, según el texto aludido del Vaticano, competen a ese magisterio supremo infalible. Las nuevas definiciones dogmáticas tienen valor de verdades reveladas o partes del objeto de fe, pues, según la frase del Angélico, equivalen a «nueva edición del símbolo».

[76] P. LUMBRERAS, *De fide* (Romae 1937) p.415ss.

Las definiciones nuevas no tienen sentido de *nuevas revelaciones*, sino de *mayor explicación* del objeto de fe y contenido de la revelación. Pero no se trata de formularios nuevos, sino de *verdades nuevas de fe* —pues toda proposición definida lleva consigo su *verdad*—antes no conocidas o cuya inclusión en el depósito revelado no era manifiesta. Las nuevas definiciones dogmáticas no siempre tendrán carácter de simples *redefiniciones* o repeticiones de precedentes definiciones, sino que muchas veces serán verdaderas determinaciones de algo no expresamente revelado.

La cuestión afecta principalmente al debatido problema de la *definibilidad de los hechos dogmáticos y conclusiones teológicas*. El tema entra de lleno en el punto siguiente. Pero en Santo Tomás dos cosas aparecen ya claras: *a)* Que la infalibilidad pontificia, ese carisma de especial asistencia divina o, como él la llama, «autoridad para determinar con sentencia definitiva las cosas de fe que han de ser creídas por toda la Iglesia con fe firme e inconcusa» (a.10), se extiende únicamente a las proposiciones de algún modo reveladas que son objeto de fe divina. *b)* Que hay verdades sólo contenidas indirectamente en el depósito de la revelación, pero deducibles de ella por consecuencia discursiva, las cuales, una vez determinadó por la Iglesia que están *incluídas en los artículos*, es decir, en la revelación, han de creerse con fe divina, ya que «no pueden negarse sin herejía».

Santo Tomás está claramente en favor de la definibilidad de las conclusiones teológicas como de fe divina. Sólo que, en sus expresiones, lo que es llamado entre los modernos—siguiendo los términos del P. Marín-Sola—*virtual revelado* metafísico-inclusivo, debería denominarse *revelado-consecuente*, perteneciente a la fe «indirecta y secundariamente» o como *consecuencia* metafísicamente *necesaria*, pues su negación es *contradictoria al dogma y negación* del mismo dogma, es decir, de un artículo de fe: *ea ex quibus sequitur corruptio alicuius articuli* [77].

IX. Progreso de la fe y evolución dogmática (a.8)

Es otra de las consecuencias de esa *complejidad del objeto material* de la fe y del modo nuestro de conocer por fe la Verdad divina, en sí indivisible y simplificante, pero que se hace divisible a través del

[77] 2-2 q.11 a.2 et ad 2. Santo Tomás desarrolló más la misma doctrina, considerando el caso de las nociones trinitarias, en 1 q.32 a.4: «*Indirecte* vero ad fidem pertinent ea ex quibus sequitur aliquid contrarium fidei... Circa huiusmodi ergo absque periculo haerésis aliquis falsum potest opinari, antequam consideretur vel determinatum sit, quod, ex hoc sequitur aliquid contrarium fidei... Sed postquam manifestum est, et praecipue si per Ecclesiam determinatum quod ex *hoc sequitur aliquid contrarium fidei, in hoc errare non est absque haeresi*. Et propter hoc multa nunc reputantur haeretica, quae prius non reputabantur, propter hoc quod nunc est magis manifestum quid ex eis sequitur». No es la deducción teológica discursiva el motivo de asentir a ellas con fe divina, sino *su inclusión* evidente en el objeto revelado, que se hace cierta implicando obligatoriedad de creer, por la determinación infalible de la Iglesia. Véase la magnífica exposición y defensa de toda esta tesis en la obra, siempre de actualidad, de F. Marín-Sola, O. P., *La evolución homogénea del dogma católico:* BAC (Madrid 1952). En su *Introducción*, el P. E. Sauras (o.c., p.102ss) se adhiere plenamente a la misma doctrina, encuadrándola a la vez en la perspectiva de las tendencias actuales de la *teología nueva*, ya que esta cuestión del progreso de la fe, o evolución dogmática, es ante todo un problema sobre la naturaleza de la teología en general y del proceso y método teológicos. Tiene también especial interés la defensa de la tradicional doctrina sobre la definibilidad de las conclusiones, o virtual revelado, que hace el P. Lumbreras (*De fide* cit. 38ss.46ss.).

objeto intermedio, nuestros conceptos y proposiciones abstractas, las cuales reflejan la variedad revelada dispersa en una pluralidad de artículos o *verdades parciales*. Dicha *divisibilidad* del contenido revelado, que obtiene unidad sólo por orden a la Verdad *primera revelante y revelada*, puede aún crecer y multiplicarse a medida que le vayamos conociendo con nuevos conceptos y bajo aspectos nuevos, es decir, *explicando el contenido implícito* de la fe.

Santo Tomás estudia sobre todo, en este artículo, la *explicación substancial* del objeto en sí de la fe, a través de sucesivas revelaciones en las varias etapas de revelación en el Antiguo Testamento hasta su total crecimiento en la plenitud de la revelación evangélica. Desde entonces la etapa de las revelaciones ha terminado, y el contenido o depósito de la revelación ha quedado *cerrado* y como concluso con la muerte del último apóstol.

Pero indica, a la vez, esa otra *explicación accidental*, o progreso y evolución del objeto revelado *en nosotros*, en el *conocimiento* más claro y completo del mismo en la Iglesia.

Este es el único progreso y evolución del dogma existente ahora, no transformista, sino homogéneo, por una *mayor explicación* del depósito revelado en nuevas y sucesivas *definiciones dogmáticas*.

Santo Tomás reconoce, hemos indicado, que se da auténtico progreso, por mayor conocimiento de la Verdad revelada. Y que el *factor fundamental* de este progreso es el encadenamiento eslabonado y lógica deducibilidad de nuevos aspectos parciales de verdad esencialmente incluídos en la substancia de la revelación, que *la razón teológica* —como instrumento humano de este desarrollo—va descubriendo por la elaboración discursiva, junto con los otros factores eficientes o promotores de este desarrollo, condensados en la asistencia e inspiración del Espíritu Santo en su Iglesia y en la *vitalidad* de la vida sobrenatural de fe en las almas.

Mas todo este problema, que aquí, dados los supuestos precedentes, debía exponerse, nos plantea un cúmulo de implicaciones y discusiones en la *teología moderna sobre los hechos dogmáticos, las conclusiones teológicas y la fe eclesiástica*, cuyo largo análisis rebasaría con gran exceso los límites de este comentario.

Quede, pues, para un eventual apéndice el estudio y solución adecuada de este problema, que habrá de darse en el sentido antes indicado.

PRÓLOGO

Después de considerar en general las virtudes y los vicios, con lo demás que atañe a la moral, se debe ahora tratar cada cosa de éstas en especial; pues en moral las consideraciones universales son menos útiles, por ser las acciones particulares. Puédese tratar la moral en especial de dos maneras: una, por parte de su misma materia, como si consideramos esta virtud o aquel vicio; otra, por parte de los determinados estados de personas, cuales son ser súbdito o prelado, activo o contemplativo, y demás géneros de vida de los hombres. Así, pues, vamos a considerar en especial: primero, lo concerniente a toda suerte de personas, y segundo, sus diferentes estados.

Se ha de notar, sobre lo primero, que, si consideramos por separado virtudes, dones, vicios y mandamientos, habría que decir lo mismo muchas veces; así, para dar conocimiento acabado del precepto "No fornicar" hay que estudiar el adulterio, que es un pecado especial, cuyo entendimiento depende del estudio de su opuesta virtud. En consecuencia, será más compendioso y expedito método si en el mismo tratado se considera la virtud con el don correspondiente, sus vicios opuestos y los preceptos afirmativos o negativos. Y aun será esta consideración conveniente para los vicios estudiados sólo en su propia especie, pues queda ya demostrado que vicios y pecados traen su variedad específica de la materia o el objeto y no de otras diferencias, como ser pecados de corazón, palabra y obra, o de debilidad, ignorancia o malicia, etcétera. En efecto, es una misma la materia sobre que rectamente obra la virtud y de la que se apartan en rectitud sus vicios contrarios.

Así, pues, reducida toda la materia moral al tratado de virtudes, todas ellas han de resumirse en siete: las tres teologales, que ocupan el primer lugar en el estudio, y las otras cuatro cardinales, de que se tratará después. Entre éstas se contiene y enumera la prudencia, que es una virtud intelectual, mientras que el arte no pertenece a la moral, que versa sobre las acciones voluntarias, y él sólo dicta la recta razón en lo artificial. Las otras tres virtudes intelectuales, sabiduría, entendimiento y ciencia, que coinciden hasta en el nombre con los dones del Espíritu Santo, se tocarán en los dones correspondientes a las virtudes. Y las restantes morales, con sus vicios opuestos, en la virtud a que de algún modo se reduzcan, pues hemos dicho que todas ellas pueden condensarse en las cardinales. Y así nada de orden moral se habrá omitido.

Post communem considerationem de virtutibus et vitiis et aliis ad materiam moralem pertinentibus, necesse est considerare singula in speciali (cf. 1-2 q.6 introd.): sermones enim morales universales sunt minus utiles, eo quod actiones in particularibus sunt. Potest autem aliquid in speciali considerari circa moralia dupliciter: uno modo, ex parte ipsius materiae moralis, puta cum consideratur de hac virtute vel hoc vitio; alio modo, quantum ad speciales status hominum, puta cum consideratur de subditis et praelatis, de activis et contemplativis, vel quibuscumque aliis differentiis hominum. Primo ergo considerabimus specialiter de his quae pertinent ad omnes hominum status; secundo vero, specialiter de his quae pertinent ad determinatos status (q.171).

Est autem considerandum circa primum quod, si seorsum determinaremus de virtutibus, donis, vitiis et praeceptis, oporteret idem multoties dicere: qui enim sufficienter vult tractare de hoc praecepto, «Non moechaberis», necesse habet inquirere de adulterio, quod est quoddam peccatum, cuius etiam cognitio dependet ex cognitione oppositae virtutis. Erit igitur compendiosior et expeditior considerationis via si simul sub eodem tractatu consideratio procedit de virtute et dono sibi correspondente, et vitiis oppositis, et praeceptis affirmativis vel negativis. Erit autem hic considerationis modus conveniens ipsis vitiis secundum propriam speciem: ostensum est enim supra (1-2 q.72) quod vitia et peccata diversificantur specie secundum materiam vel obiectum, non autem secundum alias differentias peccatorum, puta cordis, oris et operis, vel secundum infirmitatem, ignorantiam et malitiam, et alias huiusmodi differentias; est autem eadem materia circa quam et virtus recte operatur et vitia opposita a rectitudine recedunt.

Sic igitur tota materia morali ad considerationem virtutum reducta, omnes virtutes sunt ulterius reducendae ad septem: quarum tres sunt theologicae, de quibus primo est agendum: aliae vero quatuor sunt cardinales, de quibus posterius (q.47) agetur. Virtutum autem intellectualium una quidem est prudentia, quae inter cardinales virtutes continetur et numeratur; ars vero non pertinet ad moralem, quae circa agibilia versatur, cum ars sit recta ratio factibilium, ut supra dictum est (1-2 q.57 a.3-4); aliae vero tres intellectuales virtutes, scilicet sapientia, intellectus et scientia, communicant etiam in nomine cum donis quibusdam Spiritus Sancti, unde simul etiam de eis considerabitur in consideratione donorum virtutibus correspondentium. Aliae vero virtutes morales omnes aliqualiter reducuntur ad virtutes cardinales, ut ex supradictis patet (1-2 q.61 a.3): unde in consideratione alicuius virtutis cardinalis considerabuntur etiam omnes virtutes ad eam qualitercumque pertinentes et vitia opposita. Et sic nihil moralium erit praetermissum.

CUESTION 1

(In decem articulos divisa)

De obiecto fidei

Del objeto de la fe

En torno a las virtudes teologales debemos considerar: primero, la fe; segundo, la esperanza; tercero, la caridad. Sobre la fe se propone cuádruple consideración: primera, sobre la misma fe; segunda, acerca de los dones correspondientes de entendimiento y de ciencia; la tercera, de los vicios opuestos, y la cuarta, de los preceptos dados sobre esta virtud. Acerca de la fe en sí misma ha de tratarse: primeramente, de su objeto; en segundo lugar, de su acto, y por fin, de su hábito.

En cuanto a lo primero, hay que averiguar diez cosas.

Primera: si el objeto de la fe es la verdad primera.

Segunda: si es algo complejo o incomplejo, es decir, la realidad o el enunciado.

Tercera: si la fe puede recaer sobre algo falso.

Cuarta: si el objeto de la fe puede ser algo visto.

Quinta: si puede ser algo sabido.

Sexta: si las verdades de fe deben dividirse en artículos.

Séptima: si los mismos artículos han sido de fe en todo tiempo.

Octava: el número de los artículos.

Novena: sobre el modo como deben proponerse los artículos en el símbolo.

Décima: a quién pertenece constituir el símbolo de la fe.

Circa virtutes igitur theologicas primo erit considerandum de fide; secundo, de spe (q.17); tertio, de caritate (q.23). Circa fidem vero quadruplex consideratio occurrit: prima quidem de ipsa fide; secunda de donis intellectus et scientiae sibi correspondentibus (q.8); tertia de vitiis oppositis (q.10); quarta de praeceptis ad hanc virtutem pertinentibus (q.16). Circa fidem vero primo erit considerandum de eius obiecto; secundo, de eius actu (q.2); tertio, de ipso habitu fidei (q.4).

Circa primum quaeruntur decem.

Primo: utrum obiectum fidei sit veritas prima.

Secundo: utrum obiectum fidei sit aliquid complexum vel incomplexum, idest res aut enuntiabile.

Tertio: utrum fidei possit subesse falsum.

Quarto: utrum obiectum fidei possit esse aliquid visum.

Quinto: utrum possit esse aliquid scitum.

Sexto: utrum credibilia debeant distingui per certos articulos.

Septimo: utrum iidem articuli subsint fidei secundum omne tempus.

Octavo: de numero articulorum.

Nono: de modo tradendi articulos in symbolo.

Decimo: cuius sit fidei symbolum constituere.

ARTICULO 1

Utrum obiectum fidei sit veritas prima [a]

Si el objeto de la fe es la verdad primera

Ad primum sic proceditur. Videtur quod obiectum fidei non sit veritas prima.

1. Illud enim videtur esse obiectum fidei quod nobis proponitur ad credendum. Sed non solum proponuntur nobis ad credendum ea quae pertinent ad Divinitatem, quae est veritas prima; sed etiam ea quae pertinent ad humanitatem Christi et Ecclesiae sacramenta et creaturarum conditionem. Ergo non solum veritas prima est fidei obiectum.

2. Praeterea, fides et infidelitas sunt circa idem: cum sint oppositа. Sed circa omnia quae in sacra Scriptura continentur potest esse infidelitas: quidquid enim horum homo negaverit, infidelis reputatur. Ergo etiam fides est circa omnia quae in sacra Scriptura continentur. Sed ibi multa continentur de hominibus et de aliis rebus creatis. Ergo obiectum fidei non solum est veritas prima, sed etiam veritas creata.

3. Praeterea, fides caritati condividitur, ut supra dictum est (1-2 q.03 a.3). Sed caritate non solum diligimus Deum, qui est summa bonitas, sed etiam diligimus proximum. Ergo fidei obiectum non est solum veritas prima.

Sed contra est quod Dionysius dicit 7 cap. «De div. nom.» [1] quod «fides est circa simplicem et semper existentem veritatem». Haec autem est veritas prima. Ergo obiectum fidei est veritas prima.

Respondeo dicendum quod cuiuslibet cognoscitivi habitus obiectum duo habet: scilicet id quod materialiter cognoscitur, quod est sicut materiale obiectum; et id per quod cognoscitur, quod est formalis ratio obiecti. Sicut in scientia geometriae materialiter

Dificultades. Parece que el objeto de la fe no es la verdad primera.

1. Aquel parece ser el objeto de la fe que nos es propuesto para creerlo. Mas no sólo se nos propone creer lo tocante a la divinidad, cual es la verdad primera, sino todo lo concerniente a la humanidad de Cristo, los sacramentos de la Iglesia y la creación. Por lo tanto, no es tan sólo la verdad primera el objeto de la fe.

2. La fe y la infidelidad recaen sobre lo mismo, pues son opuestas. Pero sobre toda la Sagrada Escritura puede darse infidelidad, ya que, si se niega algo de ella, es tenido uno por infiel; de aquí que la fe se dé sobre todo el contenido de la Escritura, que enseña muchas verdades relativas al hombre y demás. Luego el objeto de la fe es también la verdad creada y no sólo la verdad primera.

3. La fe, como se ha dicho, se enumera con la caridad. Mas no sólo amamos con caridad a Dios, suma bondad, sino también al prójimo. No es, pues, exclusivamente la verdad primera objeto de la fe.

Por otra parte, dice Dionisio: "Recae la fe sobre la siempre existente y sencilla verdad". Tal es la verdad primera; de aquí que sea el objeto de la fe.

Respuesta. Todo hábito cognoscitivo tiene doble objeto: lo materialmente conocido, que es como su objeto material, y aquello por lo que éste es conocido, o la razón formal del objeto; como en la geometría las conclusiones son lo material-

[a] *Sent.* 3 d.24 a.1 q.ª1; *De verit.* q.14 a.8; *De virtut.* q.4 a.1.

[1] § 4: MG 3,872; S.Th., lect.5.

mente sabido y la razón formal de saberlas son los medios de la demostración. Así, en la fe, la razón formal del objeto es la verdad primera, pues la fe, de que hablamos, no asiente a verdad alguna sino porque ha sido revelada por Dios; por eso se apoya en la misma verdad divina como en su medio. Mas, atendiendo a todo aquello que materialmente cree la fe, no es sólo Dios, sino muchas otras cosas. Pero estas mismas cosas no caen bajo el asentimiento de fe si de alguna manera no dicen orden a El, en cuanto que por ciertos efectos de la divinidad es ayudado el hombre a tender a la divina fruición. Así, pues, aun bajo este aspecto es la verdad primera de algún modo el objeto de la fe, pues nada cae bajo la fe si no está ordenado a Dios; como la salud es el objeto de la medicina, que todo lo considera en relación con ella.

Soluciones. 1. Las verdades referentes a la humanidad de Cristo, a los sacramentos de la Iglesia y a cualquier criatura caen bajo la fe en cuanto que nos ordenan a Dios. Por eso asentimos también a ella en virtud de la divina verdad.

2. Lo mismo se ha de responder a la dificultad segunda sobre todo lo que se enseña en la Sagrada Escritura.

3. La caridad ama también al prójimo por Dios, y así su objeto es con propiedad el mismo Dios, como adelante se verá.

scita sunt conclusiones; formalis vero ratio sciendi sunt media demonstrationis, per quae conclusiones cognoscuntur. Sic igitur in fide, si consideremus formalem rationem obiecti, nihil est aliud quam veritas prima: non enim fides de qua loquimur assentit alicui nisi quia est a Deo revelatum; unde ipsi veritati divinae innititur tanquam medio. Si vero consideremus materialiter ea quibus fides assentit, non solum est ipse Deus, sed etiam multa alia. Quae tamen sub assensu fidei non cadunt nisi secundum quod habent aliquem ordinem ad Deum: prout scilicet per aliquos Divinitatis effectus homo adiuvatur ad tendendum in divinam fruitionem. Et ideo etiam ex hac parte obiectum fidei est quodammodo veritas prima, inquantum nihil cadit sub fide nisi in ordine ad Deum: sicut etiam obiectum medicinae est sanitas, quia nihil medicina considerat nisi in ordine ad sanitatem.

Ad primum ergo dicendum quod ea quae pertinent ad humanitatem Christi et ad sacramenta Ecclesiae vel ad quascumque creaturas cadunt sub fide inquantum per haec ordinamur ad Deum. Et eis etiam assentimus propter divinam veritatem.

Et similiter dicendum est ad secundum, de omnibus illis, quae in sacra Scriptura traduntur.

Ad tertium dicendum quod etiam caritas diligit proximum propter Deum; et sic obiectum eius proprie est ipse Deus, ut infra dicetur (q.25 a.1).

ARTICULO 2

Utrum obiectum fidei sit aliquid complexum per modum enuntiabilis *

Si el objeto de la fe es algo complejo en forma de enunciado

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod obiectum fidei non sit aliquid complexum per modum enuntiabilis.

1. Obiectum enim fidei est veritas prima, sicut dictum est (a.1). Sed prima veritas est aliquid incomplexum. Ergo obiectum fidei non est aliquid complexum.

2. Praeterea, expositio fidei in symbolo continetur. Sed in symbolo non ponuntur enuntiabilia, sed res: non enim dicitur ibi quod Deus sit omnipotens, sed, «Credo in Deum omnipotentem». Ergo obiectum fidei non est enuntiabile, sed res.

3. Praeterea, fidei succedit visio: secundum illud I ad Cor. 13,12: «Videmus nunc per speculum in aenigmate, tunc autem facie ad faciem». Sed visio patriae est de incomplexo: cum sit ipsius divinae essentiae. Ergo etiam fides viae.

Sed contra, fides est media inter scientiam et opinionem. Medium autem et extrema sunt eiusdem generis. Cum igitur scientia et opinio sint circa enuntiabilia, videtur quod similiter fides sit circa enuntiabilia. Et ita obiectum fidei, cum fides sit circa enuntiabilia, est aliquid complexum.

Respondeo dicendum quod cognita sunt in cognoscente secundum modum cognoscentis. Est autem modus proprius humani intellectus ut componendo et dividendo veritatem cognoscat, sicut in Primo dictum est (q.85 a.5). Et ideo ea quae sunt secundum se simplicia intellectus humanus cognoscit secundum quandam complexionem: sicut e converso

Dificultades. Parece que el objeto de la fe no sea algo complejo en forma de enunciado.

1. Si el objeto de la fe es la verdad primera y es ésta algo incomplejo, resulta no ser complejo el objeto de la fe.

2. En el símbolo se expone la fe. Mas en él no se proponen enunciados, sino las mismas realidades; no se dice allí que Dios es omnipotente, sino "Creo en Dios todopoderoso"; luego el objeto de la fe no es el enunciado, sino la cosa.

3. A la fe sucede la visión, pues se dice: "Ahora vemos en enigma, por espejo; después, cara a cara". Mas ésta es visión de incomplejo, pues lo es la divina esencia; de aquí que también lo sea el objeto de la fe presente.

Por otra parte, la fe es algo medio entre la ciencia y la opinión; y el medio y los extremos son del mismo género. Y como la ciencia y la opinión versan sobre enunciables, así también la fe, cuyo objeto será, por lo tanto, algo complejo.

Respuesta. Lo conocido está en el cognoscente a modo de éste. Y es propio del entendimiento humano conocer la verdad por composición y división. Por eso, lo que es de suyo simple lo conoce con cierta complejidad; al contrario del entendimiento divino, el cual entiende incomplejamente lo complejo. En consecuencia, puédese considerar de dos mo-

* *Sent.*, 1 d.41 expos.tex.; 3 d.24 a.1 q.ª2; *De verit.* q.14 a.8 ad 5.12; a.12.

dos el objeto de la fe: uno, por parte del objeto creído, y entonces es algo incomplejo, es decir, la cosa misma que se cree. Otro modo es por parte del creyente, y bajo este aspecto el objeto de la fe es algo complejo en forma de enunciado. Por eso tuvieron en parte razón ambas opiniones encontradas en que se dividieron los antiguos, pues de algún modo las dos son verdaderas.

Soluciones. 1. La razón dada procede del objeto de la fe bajo el aspecto de la verdad creída.

2. En el símbolo se proponen las verdades de fe en cuanto en ellas termina el acto del creyente, como se ve por el mismo modo de hablar. Mas el acto del creyente no termina en el enunciado, sino en la cosa, ya que no formamos enunciados sino para alcanzar conocimento de las cosas; como así ocurre en la ciencia y lo mismo en la fe.

3. La visión de la patria será visión de la verdad primera como en sí es, según se dice: "Cuando pareciere, le seremos semejantes, porque le veremos como es". De aquí que tal visión no será por enunciados, sino por simple inteligencia. Mas por la fe no vemos en sí la verdad primera; por eso no es la misma razón.

intellectus divinus incomplexe cognoscit ea quae sunt secundum se complexa. Sic igitur obiectum fidei dupliciter considerari potest. Uno modo, ex parte ipsius rei creditae: et sic obiectum fidei est aliquid incomplexum, scilicet res ipsa de qua fides habetur. Alio modo, ex parte credentis: et secundum hoc obiectum fidei est aliquid complexum per modum enuntiabilis. Et ideo utrumque vere opinatum fuit apud antiquos [2] **et secundum aliquid utrumque est verum.**

Ad primum ergo dicendum quod ratio illa procedit de obiecto fidei ex parte ipsius rei creditae.

Ad secundum dicendum quod in symbolo tanguntur ea de quibus est fides inquantum ad ea terminatur actus credentis: ut ex ipso modo loquendi apparet. Actus autem credentis non terminatur ad enuntiabile, sed ad rem: non enim formamus enuntiabilia nisi ut per ea de rebus cognitionem habeamus, sicut in scientia ita et in fide.

Ad tertium dicendum quod visio patriae erit veritatis primae secundum quod in se est: secundum illud I Io. 3,2: «Cum apparuerit, similes ei erimus et videbimus eum sicuti est». Et ideo visio illa erit non per modum enuntiabilis, sed per modum simplicis intelligentiae. Sed per fidem non apprehendimus veritatem primam sicut in se est. Unde non est similis ratio.

ARTICULO 3

Utrum fidei possit subesse falsum [a]

Si la fe puede recaer sobre algo falso

Dificultades. Parece que la fe puede recaer sobre algo falso.

1. La fe se enumera con la esperanza y la caridad. Mas si la esperanza puede recaer sobre algo falso, pues muchos esperan alcanzar la vida eterna y no la alcanzan, y si, del mismo modo, puede acontecer falsedad en la caridad, que ama a quienes, no siéndolo, son reputados por buenos, síguese que la fe puede recaer sobre algo falso.

2. Abrahán creyó que Cristo había de nacer, pues "Abrahán, vuestro padre, gozóse con la vista de mi día". Ahora bien, Dios pudo no haberse encarnado después del tiempo de Abrahán, pues por sola su voluntad tomó carne; y entonces sería falso lo que Abrahán de Cristo creyó. Puede, por tanto la fe sufrir falsedad.

3. Tuvieron fe los antiguos en que Cristo nacería, cuya creencia perduró en muchos hasta la predicación del Evangelio. Pero antes de que empezara a predicar era falso que había de nacer; pues ya había nacido Cristo; de ahí que la fe pueda sufrir error.

4. Entre lo concerniente a la fe está creer que en el sacramento del altar se contiene el verdadero cuerpo de Cristo. Ahora bien, puede acaecer, en una consagración no válida, que no esté allí sino sólo el pan. Luego la fe puede recaer sobre algo falso.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod fidei possit subesse falsum.

1. Fides enim condividitur spei et caritati. Sed spei potest aliquid subesse falsum: multi enim sperant se habituros vitam aeternam qui non habebunt. Similiter etiam et caritati: multi enim diliguntur tanquam boni qui tamen boni non sunt. Ergo etiam fidei potest aliquid subesse falsum.

2. Praeterea, Abraham credidit Christum nasciturum: secundum illud Io. 8,56: «Abraham, pater vester, exultavit ut videret diem meum». Sed post tempus Abrahae Deus poterat non incarnari, sola enim sua voluntate carnem accepit: et ita esset falsum quod Abraham de Christo credidit. Ergo fidei potest subesse falsum.

3. Praeterea, fides antiquorum fuit quod Christus esset nasciturus, et haec fides duravit in multis usque ad praedicationem Evangelii. Sed Christo iam nato, antequam praedicare inciperet, falsum erat Christum nasciturum. Ergo fidei potest subesse falsum.

4. Praeterea, unum de pertinentibus ad fidem est ut aliquis credat sub Sacramento Altaris verum corpus Christi contineri. Potest autem contingere, quando non recte consecratur, quod non est ibi verum corpus Christi, sed solum panis. Ergo fidei potest subesse falsum.

Sed contra, nulla virtus perficiens intellectum se habet ad falsum secundum quod est malum intellectus: ut patet per Philosophum, in VI «Ethic.» [3]**: Sed fides est quaedam virtus perficiens intellectum, ut infra patebit (q.4 a.2.5). Ergo ei non potest subesse falsum.**

Respondeo dicendum quod nihil subest alicui potentiae vel habitui, aut etiam actui, nisi mediante ratione formali obiecti: sicut color videri non potest nisi per lucem, et conclusio sciri non potest nisi per medium demonstrationis. Dictum est autem (a.1) quod ratio formalis obiecti fidei est veritas prima. Unde nihil pot-

Por otra parte, ninguna de las virtudes que perfeccionan al entendimiento dice orden a lo falso, por cuanto éste es su mal, como prueba el Filósofo. Siendo la fe una de ellas, como se demostrará, no puede recaer sobre algún error.

Respuesta. Nada cae bajo una potencia, hábito o acto sino mediante la razón formal de su objeto; como no se percibe el color sino por la luz, y la conclusión sino por el medio de la demostración. Hemos dicho que la razón formal del objeto de la fe es la verdad primera; en consecuencia, nada puede recaer ba-

[2] PHILIPPUS CANCELARIUS, *Summa de bono* (fol.118v), et GUILELMUS ALTISSIODOR., *Summa aurea* 3 tr.3 c.2 q.2.

[a] *Sent.* 3 d.24 a.1 q.3.

[3] C.2 n.6.3 (Bk 1139b13; a27): S.Th., lect.3.

jo la fe que no esté sometido a la luz de la verdad primera, bajo la cual no puede recaer la falsedad, como tampoco el no-ente bajo el ente, ni el mal bajo la bondad. Síguese, en consecuencia, que bajo la luz de la fe no puede recaer nada falso.

Soluciones. 1. Siendo la verdad un bien del entendimiento y no de la potencia apetitiva, se sigue que toda virtud que lo perfecciona excluye totalmente lo falso, por ser esencial a la virtud decir sólo orden al bien. Mas las virtudes perfectivas de la parte apetitiva no excluyen totalmente lo falso, ya que se puede obrar con justicia o con templanza y tener falso concepto acerca de lo que se obra. Por eso no puede sér la misma razón para la fe, que perfecciona el entendimiento, que para la esperanza y la caridad, perfectivas del apetito.

Pero ni aun la esperanza recae sobre lo falso; nadie, en efecto, espera conseguir la vida eterna por propio esfuerzo, pues esto sería presunción, sino con auxilio de la gracia divina, en la cual, si persevera, la conseguirá infaliblemente. — Y del mismo modo la caridad, a la cual corresponde amar a Dios en toda criatura y no atañe a ella si Dios está o no en aquel a quien por El ama.

2. Absolutamente hablando, era posible que Dios no se encarnara aún después de la época de Abrahán; más en cuanto objeto de la presciencia divina, recibía este hecho futuro una necesidad de infalibilidad, como queda dicho. Y es de este modo como cae bajo la fe, y así no podía ser falso.

3. Pertenecía a la fe de tal creyente, después del nacimiento de Cristo, creer que tál nacimiento iba a acontecer algún día; mas no era de fe esa determinación del tiempo en que se equivocaba, sino conjetura humana. Es, en efecto, posible que el creyente caiga en error por alguna conjetura humana. Pero es imposible que estime o juzgue tal falsedad por la fe.

4. La fe del creyente no se refiere a estas especies concretas de pan eucarístico, sino a la verdad general de que el cuerpo de Cristo está en las especies de pan sensible, rectamente consagrado. Por eso, cuando el pan no está rectamente consagrado, no por eso cae la fe en falsedad.

est cadere sub fide nisi inquantum stat sub veritate prima. Sub qua nullum falsum stare potest: sicut nec non-ens sub ente, nec malum sub bonitate. Unde relinquitur quod fidei non potest subesse aliquod falsum.

Ad primum ergo dicendum quod, quia verum est bonum intellectus, non autem est bonum appetitivae virtutis, ideo omnes virtutes quae perficiunt intellectum excludunt totaliter falsum: quia de ratione virtutis est quod se habeat solum ad bonum. Virtutes autem perficientes partem appetitivam non excludunt totaliter falsum: potest enim aliquis secundum iustitiam aut temperantiam agere aliquam falsam opinionem habens de eo circa quod agit. Et ita, cum fides perficiat intellectum, spes autem et caritas appetitivam partem, non est similis ratio de eis.

Et tamen neque etiam spei subest falsum. Non enim aliquis sperat se habiturum vitam aeternam secundum propriam potestatem (hoc enim esset praesumptionis), sed secundum auxilium gratiae: in qua si perseveraverit, omnino infallibiliter vitam aeternam consequetur.—Similiter etiam ad caritatem pertinet diligere Deum in quocumque fuerit. Unde non refert ad caritatem utrum in isto sit Deus qui propter Deum diligitur.

Ad secundum dicendum quod Deum non incarnari, secundum se consideratum, fuit possibile etiam post tempus Abrahae. Sed secundum quod cadit sub praescientia divina, habet quandam necessitatem infallibilitatis, ut in Primo (q.14 a.13) dictum est. Et hoc modo cadit sub fide. Unde prout cadit sub fide, non potest esse falsum.

Ad tertium dicendum quod hoc ad fidem credentis pertinebat post Christi nativitatem quod crederet eum quandoque nasci. Sed illa determinatio temporis, in qua decipiebatur, non erat ex fide, sed ex coniectura humana. Possibile est enim hominem fidelem ex coniectura humana falsum aliquid aestimare. Sed quod

ex fide falsum aestimet, hoc est impossibile.

Ad quartum dicendum quod fides credentis non refertur ad has species panis vel illas: sed ad hoc quod verum corpus Christi sit sub speciebus panis sensibilis quando recte fuerit consecratum. Unde si non sit recte consecratum, fidei non suberit propter hoc falsum.

ARTICULO 4

Utrum obiectum fidei possit esse aliquid visum [a]

Si el objeto de la fe es algo visto

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod obiectum fidei sit aliquid visum.

1. Dicit enim Dominus Thomae, Io. 20,29: «Quia vidisti me, credidisti». Ergo et de eodem est visio et fides.

2. Praeterea, Apostolus, I ad Cor. 13,12, dicit: «Videmus nunc per speculum in aenigmate». Et loquitur de cognitione fidei. Ergo id quod creditur videtur.

3. Praeterea, fides est quoddam spirituale lumen. Sed quolibet lumine aliquid videtur. Ergo fides est de rebus visis.

4. Praeterea, quilibet sensus visus nominatur: ut Augustinus dicit, in libro «De verb. Dom.» [1]. Sed fides est de auditis: secundum illud ad Rom. 10,17: «Fides ex auditu». Ergo fides est de rebus visis.

Sed contra est quod Apostolus dicit, ad Heb. 11,1, quod «fides est argumentum non apparentium».

Respondeo dicendum quod fides importat assensum intellectus ad id quod creditur. Assentit autem alicui intellectus dupliciter. Uno modo, quia ad hoc movetur ab ipso obiecto, quod est vel per

Dificultades. Parece que el objeto de la fe es algo visto.

1. Dijo el Señor a Santo Tomás: "Porque me has visto, has creído". Luego se da visión y fe sobre lo mismo.

2. El apóstol San Pablo dice: "Vemos ahora por espejo, en enigma", y habla del conocimiento de fe. Así, pues, es visto lo mismo que es creído.

3. La fe es cierta luz espiritual. Mas, si con una luz siempre se ve algo, síguese que la fe es de cosas vistas.

4. Todo sentido es denominado vista, según San Agustín. Mas la fe es de cosas oídas, por aquello de: "La fe es por el oído"; de aquí que sea de cosa vista.

Por otra parte, dice el Apóstol: "La fe es la convicción de lo que no vemos".

Respuesta. La fe implica asentimiento del entendimiento a lo creído. Mas de dos maneras asiente el entendimiento: una, siendo movido por el objeto mismo, el cual es conocido,

[a] *Sent.* 3 d.24 a.2 q.1; *De verit.* q.14 a.9; *In Hebr.* 11 lect.1.

[1] *Sermo ad popul.* serm.112 c.6: ML 38,646.

bien en sí mismo, como en los primeros principios sobre que versa el entendimiento; o bien es conocido por otro, como en las conclusiones sobre que versa la ciencia. De otro segundo modo, asiente el entendimiento, no porque sea suficientemente movido por el propio objeto, sino que se inclina voluntariamente a una parte más que a otra por cierta elección. Tal asentimiento, si es con duda y miedo de la otra parte, constituye la opinión, y fe si con certeza y sin temor. Y puesto que ver es de aquellas cosas que mueven por sí mismas nuestro entendimiento o sentido a su conocimiento, es claro que no se da fe ni opinión de cosa vista por el sentido o el entendimiento.

Soluciones. El apóstol Santo Tomás "vió una cosa y creyó otra. Vió al hombre y, creyendo en Dios, lo confesó diciendo: "Señor mío y Dios mío".

2. Todo lo que encierra la fe puédese considerar de dos maneras, sea en especial, y entonces no puede ser a la vez visto y creído, como queda dicho, o bien en general, bajo la razón común de creíble, y de este modo las cosas de la fe son vistas por el creyente; pues no creería si no viera que ellas deben ser creídas, bien por la evidencia de los signos o por otros motivos semejantes.

3. La luz de la fe hace ver que son creíbles las verdades reveladas que son creídas. Así como por los otros hábitos virtuosos ve el hombre lo que le es conveniente según ellos, así también, por el hábito de fe su mente se inclina a asentir a todo lo concerniente a la recta fe y no a otras cosas.

4. El oído es de las palabras significativas de los objetos de fe y no de las cosas mismas sobre que ésta reçae. No es necesario, por lo tanto, que esas cosas sean vistas.

seipsum cognitum, sicut patet in principiis primis, quorum est intellectus; vel est per aliud cognitum, sicut patet de conclusionibus, quarum est scientia. Alio modo intellectus assentit alicui non quia sufficienter moveatur ab obiecto proprio, sed per quandam electionem voluntarie declinans in unam partem magis quam in aliam. Et si quidem hoc fit cum dubitatione et formidine alterius partis, erit opinio: si autem fit cum certitudine absque tali formidine, erit fides. Illa autem videri dicuntur quae per seipsa movent intellectum nostrum vel sensum ad sui cognitionem. Unde manifestum est quod nec fides nec opinio potest esse de visis aut secundum sensum aut secundum intellectum.

Ad primum ergo dicendum quod Thomas «aliud vidit et aliud credidit. Hominem vidit et Deum credens confessus est, cum dixit: Dominus meus et Deus meus»[b].

Ad secundum dicendum quod ea quae subsunt fidei dupliciter considerari possunt. Uno modo, in speciali: et sic non possunt esse simul visa et credita, sicut dictum est (in c). Alio modo, in generali, scilicet sub communi ratione credibilis. Et sic sunt visa ab eo qui credit: non enim crederet nisi videret ea esse credenda, vel propter evidentiam signorum vel propter aliquid huiusmodi.

Ad tertium dicendum quod lumen fidei facit videre ea quae creduntur. Sicut enim per alios habitus virtutum homo videt illud quod est sibi conveniens secundum habitum illum, ita etiam per habitum fidei inclinatur mens hominis ad assentiendum his quae conveniunt rectae fidei et non aliis.

Ad quartum dicendum quod auditus est verborum significantium ea quae sunt fidei: non autem est ipsarum rerum de quibus est fides. Et sic non oportet ut huiusmodi res sint visae.

[b] GREGORIUS, *In Evang.* l.2 homil.26 : ML. 76,1202.

ARTICULO 5

Utrum ea quae sunt fidei possint esse scita [a]

Si las verdades de fe pueden ser objeto de la ciencia

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod ea quae sunt fidei possint esse scita.

1. Ea enim quae non sciuntur videntur esse ignorata: quia ignorantia scientiae opponitur. Sed ea quae sunt fidei non sunt ignorata: horum enim ignorantia ad infidelitatem pertinet, secundum illud I ad Tim. 1,13: «Ignorans feci in incredulitate mea». Ergo ea quae sunt fidei possunt esse scita.

2. Praeterea, scientia per rationes acquiritur. Sed ad ea quae sunt fidei a sacris auctoribus rationes inducuntur. Ergo ea quae sunt fidei possunt esse scita.

3. Praeterea, ea quae demonstrative probantur sunt scita: quia demonstratio est «syllogismus faciens scire». Sed quaedam quae in fide continentur sunt demonstrative probata a philosophis: sicut Deum esse, et Deum esse unum, et alia huiusmodi. Ergo ea quae sunt fidei possunt esse scita.

4. Praeterea, opinio plus distat a scientia quam fides: cum fides dicatur esse media inter opinionem et scientiam. Sed «opinio et scientia possunt esse aliquo modo de eodem», ut dicitur I «Poster.»[c] Ergo etiam fides et scientia.

Sed contra est quod Gregorius dicit (nt.5), quod «apparentia non habent fidem, sed agnitionem». Ea ergo de quibus est fides agnitionem non habent. Sed ea quae

Dificultades. Parece que las verdades de fe pueden ser conocidas por la ciencia.

1. Todo aquello que no se sabe se ignora, pues la ignorancia se opone a la ciencia. Ahora bien, las verdades de la fe no son ignoradas. La ignorancia, en efecto, es propia de la infidelidad, según leemos en San Pablo: "Lo hacía por ignorancia en mi incredulidad". Luego las cosas que son de fe pueden también ser conocidas.

2. La ciencia se adquiere por demostración. Pero los autores sagrados aducen pruebas respecto de las verdades de fe. Luego las verdades de fe pueden ser también objeto de ciencia.

3. Son verdades de ciencia las que han sido probadas por demostración, pues la demostración es "el silogismo generador de la ciencia". Mas hay objetos de fe que han sido probados demostrativamente por los filósofos; así, que Dios existe, que es uno, etc. Luego las verdades de fe pueden ser también conocidas científicamente.

4. La opinión dista más de la ciencia que de la fe, pues la fe media entre la opinión y la ciencia. Ahora bien, "la opinión y la ciencia—dice Aristóteles—pueden versar en cierta manera sobre lo mismo". Luego también la fe y la ciencia.

Por otra parte, dice San Gregorio que "sobre las cosas manifiestas no cabe fe, sino conocimiento". Mas las cosas de fe no tienen evidencia

[a] 1-2 q.67 a.3; *Sent.* 3 d.24 a.2 q.2; *De verit.* q.14 a.9; *In Heb.* 11 lect.1.
[c] C.33 n.6 (Bk 89a25) : S.TH., lect.44.

y sí, en cambio, las verdades de la ciencia. Luego el objeto de ciencia no puede ser objeto de fe.

Respuesta. Toda ciencia tiene su origen en principios evidentes en sí mismos y, por lo tanto, vistos. Es, pues, necesario que cuanto conocemos científicamente sea visto en alguna manera. Ahora bien, no es posible—según probamos arriba—que una misma cosa sea por un mismo sujeto creída y vista al mismo tiempo. Por consiguiente, es asimismo imposible que una misma realidad sea por un mismo sujeto conocida y creída.

Puede, sin embargo, acaecer que lo que para uno es visto o sabido, sea creído para otro. En efecto, cuanto ahora creemos sobre la Trinidad esperamos verlo en el futuro, conforme a las palabras de San Pablo: "Ahora vemos por un espejo y obscuramente; entonces veremos cara a cara". Esta visión es ya realidad para los ángeles, pues lo que nosotros creemos ellos lo ven. Igualmente puede ocurrir que lo que es visto o sabido por un hombre, aun en estado de viador, sea por otro creído, por no conocerlo demostrativamente. No obstante, lo que comúnmente se propone a todos los hombres como materia de fe es en general desconocido. Estas son las verdades que caen absolutamente bajo la fe. Por lo tanto, no se tiene fe y ciencia de un mismo objeto.

Soluciones. 1. Los infieles ignoran cuanto concierne a la fe, pues ni ven o conocen las verdades de fe en sí mismas ni las conocen como creíbles. Los fieles, sin embargo, tienen conocimiento de ellas no por demostración, sino en cuanto que por la luz de la fe ven que deben ser creídas.

2. Las razones que aducen los santos para probar las verdades de fe no son demostraciones, sino ciertas persuasiones que manifiestan no

sunt scita habent agnitionem. Ergo de his quae sunt scita non potest esse fides.

Respondeo dicendum quod omnis scientia habetur per aliqua principia per se nota, et per consequens visa. Et ideo oportet quaecumque sunt scita aliquo modo esse visa. Non autem est possibile quod idem ab eodem sit creditum et visum, sicut supra (a.4) dictum est. Unde etiam impossibile est quod ab eodem idem sit scitum et creditum.

Potest tamen contingere ut id quod est visum vel scitum ab uno, sit creditum ab alio. Ea enim quae de Trinitate credimus nos visuros speramus, secundum illud I ad Cor. 13,12: «Videmus nunc per speculum in aenigmate, tunc autem facie ad faciem»: quam quidem visionem iam angeli habent: unde quod nos credimus illi vident. Et similiter potest contingere ut id quod est visum vel scitum ab uno homine, etiam in statu viae, sit ab alio creditum, qui hoc demonstrative non novit. Id tamen quod communiter omnibus hominibus proponitur ut credendum est communiter non scitum. Et ista sunt quae simpliciter fidei subsunt. Et ideo fides et scientia non sunt de eodem.

Ad primum ergo dicendum quod infideles eorum quae sunt fidei ignorantiam habent: quia nec vident aut sciunt ea in seipsis, nec cognoscunt ea esse credibilia. Sed per hunc modum fideles habent eorum notitiam, non quasi demonstrative, sed inquantum per lumen fidei videntur esse credenda, ut dictum est (a.4 ad 3).

Ad secundum dicendum quod rationes quae inducuntur a Sanctis ad probandum ea quae sunt fidei non sunt demonstrativae, sed persuasiones quaedam manifestantes non esse impossibile quod in fide proponitur. Vel procedunt ex principiis fidei, scilicet ex auctoritatibus sacrae Scripturae: sicut Dionysius dicit, 2 cap. «De div. nom.»[7]. Ex his autem principiis ita probatur aliquid apud fideles sicut etiam ex principiis naturaliter notis probatur aliquid apud omnes. Unde etiam theologia scientia est, ut in principio Operis dictum est (1 q.1 a.2).

Ad tertium dicendum quod ea quae demonstrative probari possunt inter credenda numerantur, non quia de ipsis sit simpliciter fides apud omnes: sed quia praeexiguntur ad ea quae sunt fidei, et oportet ea saltem per fidem praesupponi ab his qui horum demonstrationem non habent.

Ad quartum dicendum quod, sicut Philosophus ibidem dicit, a diversis hominibus de eodem omnino potest haberi scientia et opinio, sicut et nunc (in c) dictum est de scientia et fide. Sed ab uno et eodem potest quidem haberi fides et scientia de eodem secundum quid, scilicet subiecto, sed non secundum idem: potest enim esse quod de una et eadem re aliquis aliquid sciat, et aliquid aliud opinetur; et similiter de Deo potest aliquis demonstrative scire quod sit unus, et credere quod sit trinus. Sed de eodem secundum idem non potest esse simul in uno homine scientia nec cum opinione nec cum fide, alia tamen et alia ratione. Scientia enim cum opinione simul esse non potest simpliciter de eodem, quia de ratione scientiae est quod id quod scitur existimetur esse impossibile aliter se habere; de ratione autem opinionis est quod id quod quis existimat, existimet possibile aliter se habere. Sed id quod fide tenetur, propter fidei certitudinem, existimatur etiam impossi-

[7] § 2: MG 3,640; S.Th., lect.1

ser imposible lo que en la fe se propone. Pueden asimismo proceder de los principios de fe, es decir, de la autoridad de la Sagrada Escritura, como enseña Dionisio. Por esos principios se demuestra una verdad para los fieles, como se demuestra en la razón natural por los principios naturalmente evidentes. De ahí que también sea ciencia la teología, según probamos al principio de la obra.

3. Las cosas que pueden probarse demostrativamente son incluídas entre las materias de fe, no porque sobre ellas verse específicamente la fe de todos, sino porque se preexigen a las verdades de fe y deben ser presupuestos por ella, al menos en los que carecen de su demostración.

4. Como allí mismo dice el Filósofo, sobre un mismo y único objeto caben en hombres diversos la ciencia y la opinión. Otro tanto, acabamos de ver ahora, sucede con la ciencia y la fe. Pero un solo hombre puede tener sobre un mismo objeto fe y ciencia, aunque sólo parcialmente y no según la misma formalidad. Puede, efectivamente, suceder que sobre una e idéntica realidad uno tenga ciencia de una cosa y opinión de otra. Igualmente puede uno saber por demostración que Dios es uno y creer que es trino. Sin embargo, sobre una misma cosa y bajo la misma formalidad no puede darse a un tiempo en un solo hombre la ciencia ni con la opinión ni con la fe, si bien por razones diferentes. La ciencia no puede darse a un tiempo con la opinión en una materia formalmente la misma, porque es esencial a la ciencia que aquello que se conoce se juzgue imposible ser de otro modo, mientras que de la esencia de la opinión es juzgar que aquello que uno conoce puede ser de otra manera. Ahora bien, lo que se admite por fe, dada la certeza de la misma, se considera imposible pueda ser de otra manera. Mas esto no prueba

que una cosa pueda ser al mismo tiempo y bajo el mismo aspecto objeto de ciencia y de fe, porque lo conocido científicamente es visto, y lo creído no es—como queda dicho—objeto de visión.

bile aliter se habere: sed ea ratione non potest simul idem et secundum idem esse scitum et creditum, quia scitum est visum et creditum est non visum, ut dictum est (in c).

ARTICULO 6

Utrum credibilia sint per certos articulos distinguenda [a]

Si las verdades creíbles deben dividirse en algunos artículos

Dificultades. Parece que las verdades de fe no deben ser divididas en algunos artículos.

1. La fe comprende todo cuanto se contiene en las Sagradas Escrituras. Ahora bien, esto no puede ser reducido, debido a su copiosidad, a un número determinado. Luego resulta superflua tal división de la fe en artículos.

2. La división material, cuando puede extenderse infinitamente, debe ser dejada de lado por el arte. Mas la razón formal del objeto de fe—dijimos arriba—es una e indivisible, a saber, la verdad primera. Por lo tanto, no puede sufrir división la materia de fe atendiendo a su razón formal. Luego debe ser abandonada toda distinción material en artículos.

3. Según algunos, el artículo es "una verdad indivisible sobre Dios que nos obliga a creer". Ahora bien, el creer es algo voluntario, pues, como afirma San Agustín, "nadie cree sino por propia voluntad". Luego parece sin fundamento la división de la fe en artículos.

4. Por otra parte, dice San Isidoro que "artículo es la percepción de la verdad divina que nos mueve

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod credibilia non sint per certos articulos distinguenda.

1. Eorum enim omnium quae in sacra Scriptura continentur est fides habenda. Sed illa non possunt reduci ad aliquem certum numerum, propter sui multitudinem. Ergo superfluum videtur articulos fidei distinguere.

2. Praeterea, materialis distinctio, cum in infinitum fieri possit, est ab arte praetermittenda. Sed formalis ratio obiecti credibilis est una et indivisibilis, ut supra (a.1) dictum est, scilicet veritas prima: et sic secundum rationem formalem credibilia distingui non possunt. Ergo praetermittenda est credibilium materialis distinctio per articulos.

3. Praeterea, sicut a quibusdam dicitur, articulus est «indivisibilis veritas de Deo arctans nos ad credendum» [8]. Sed credere est voluntarium: quia, sicut Augustinus dicit [9], «nullus credit nisi volens». Ergo videtur quod inconvenienter distinguantur credibilia per articulos.

Sed contra est quod Isidorus dicit: «Articulus est perceptio divinae veritatis tendens in ipsam» [10]. Sed perceptio divinae veritatis competit nobis secundum distinctionem quandam: quae enim in Deo unum sunt in nostro intellectu multiplicantur. Ergo credibilia debent per articulos distingui.

Respondeo dicendum quod nomen «articuli» ex graeco videtur esse derivatum. «Arthron» enim in graeco, quod in latino «articulus» dicitur, significat quandam coaptationem aliquarum partium distinctarum. Et ideo particulae corporis sibi invicem coaptatae dicuntur membrorum articuli. Et similiter in grammatica apud graecos dicuntur articuli quaedam partes orationis coaptatae aliis dictionibus ad exprimendum earum genus, numerum vel casum. Et similiter in rhetorica articuli dicuntur quaedam partium coaptationes; dicit enim Tullius, in IV «Rhet.», c.19, quod «articulus dicitur cum singula verba intervallis distinguuntur caesa oratione, hoc modo: Acrimonia, voce, vultu adversarios perterruisti». Unde et credibilia fidei Christianae dicuntur per articulos distingui inquantum in quasdam partes dividuntur habentes aliquam coaptationem ad invicem.

Est autem obiectum fidei aliquid non visum circa divina, ut supra (a.4) dictum est. Et ideo ubi occurrit aliquid speciali ratione non visum, ibi est specialis articulus: ubi autem multa secundum eandem rationem sunt incognita, ibi non sunt articuli distinguendi. Sicut aliam difficultatem habet ad videndum quod Deus sit passus, et aliam quod mortuus resurrexerit: et ideo distinguitur articulus resurrectionis ab articulo passionis. Sed quod sit passus, mortuus et sepultus, unam et eandem difficultatem habent, ita quod, uno suscepto, non est difficile alia suscipere: et propter hoc omnia haec pertinent ad unum articulum.

[a] *Sent.* 3 d.25 q.1 a.1 q.ª3; a.2 ad 6; *In I Cor.* 15 lect.1.

[8] Cf. GUILELMUM ALTISSIOD., *Summa aurea* p.3 tr.3 c.2 q.1; PRAEPOSITINUM, *Summa* (fol.132r); PHILIPPUM CANCELARIUM, *Summa de bono* (fol.85v)

[9] *In Io.* 6,44 tr.26: ML 35,1607.

[10] Cf. PHILIPP. CANCELARIUM, l.c., nt.8.

hacia ella". Mas nosotros solamente podemos percibir la verdad divina por partes, pues todo cuanto es uno en Dios se halla en nuestro entendimiento multiplicado. Luego la materia de fe debe dividirse en artículos.

Respuesta. El nombre de artículo parece provenir del griego. "Arthron" en griego, en latín "articulus", y significa la adaptación de partes distintas. Así se llaman articulaciones de los miembros a las partes del cuerpo que mutuamente se entrelazan. Igualmente en gramática llaman los griegos artículos a ciertas partes de la oración que, unidas a otras dicciones, expresan su género, número o caso. Se llaman también artículos en retórica a ciertas adaptaciones de partes. Dice, en efecto, Cicerón que "tiene lugar el artículo cuando, en oración cortada, cada palabra va separada por intervalos, del siguiente modo: Has aterrado a tus enemigos con dureza, con la palabra, con el rostro". Por lo tanto, distribuir en artículos la fe cristiana significa dividirla en ciertas partes con una trabazón mutua.

Como probamos arriba, el objeto de fe es algo no visto referente a la verdad divina. Por lo tanto, donde encontráremos en la verdad divina una razón especial de inevidente, allí se dará un artículo distinto; mas donde halláremos multiplicidad de objetos desconocidos para nosotros por un mismo motivo, en ello no se han de distinguir artículos. Así, hay una dificultad especial en ver que Dios ha padecido y en que, una vez muerto, ha resucitado. Por eso el artículo de la resurrección es distinto del de la pasión. Pero que Dios ha padecido, muerto y sido sepultado, encierra una misma dificultad, de manera que, recibida una de estas verdades, no resulta difícil admitir las demás. He ahí por qué todos ellos se incluyen en un solo artículo.

Soluciones. 1. Hay verdades que son objeto de la fe por sí mismas; sobre otras, en cambio, versa la fe, no directamente, sino en orden a las primeras. También en una ciencia hay cosas que se proponen como directamente intentadas, mientras otras sólo se proponen para manifestar aquéllas. Mas la fe versa principalmente sobre las cosas que esperamos ver en la patria, como dice el Apóstol: "Es la fe la firme seguridad de lo que esperamos". Pertenecen, pues, por sí mismas a la fe todas aquellas cosas que nos ordenan directamente a la vida eterna; así, la existencia de la Trinidad, la omnipotencia de Dios, el misterio de la encarnación del Señor, etc. Y respecto de estos misterios se distinguen los artículos de la fe. Pero otras verdades se proponen en la Sagrada Escritura no como principalmente intentadas, sino para manifestación de los anteriores; así que Abrahán tuvo dos hijos; que al contacto con los huesos de Eliseo fué resucitado un muerto, y hechos análogos que se narran en la Escritura en orden a la manifestación de la majestad divina o de la encarnación de Cristo. Y respecto de ellos no se deben distinguir artículos.

2. La razón formal del objeto de la fe puede tomarse en dos sentidos. Primero, por parte de la cosa creída. Entonces la razón formal de todas las verdades de fe es una, la verdad primera. Por este lado no cabe división de artículos. Segundo, por orden a nosotros. Entonces la razón formal del objeto de fe es la condición de no visto. Y en este sentido es como se distinguen los artículos de la fe, según probamos.

3. Se da esa definición del artículo más por cierta etimología del nombre en su derivación latina que por su auténtico significado, procedente del griego. No es por ello de gran valor.—Puede decirse, sin embargo,

Ad primum ergo dicendum quod aliqua sunt credibilia de quibus est fides secundum se; aliqua vero sunt credibilia de quibus non est fides secundum se, sed solum in ordine ad alia: sicut etiam in aliis scientiis quaedam proponuntur ut per se intenta, et quaedam ad manifestationem aliorum. Quia vero fides principaliter est de his quae videnda speramus in patria, secundum illud Heb. 11,1: «Fides est substantia sperandarum rerum»; ideo per se ad fidem pertinent illa quae directe nos ordinant ad vitam aeternam: sicut sunt tres Personae, omnipotentia Dei, mysterium incarnationis Christi, et alia huiusmodi. Et secundum ista distinguuntur articuli fidei. Quaedam vero proponuntur in sacra Scriptura ut credenda non quasi principaliter intenta, sed ad praedictorum manifestationem: sicut quod Abraham habuit duos filios, quod ad tactum ossium Elisaei suscitatus est mortuus [11], et alia huiusmodi, quae narrantur in sacra Scriptura in ordine ad manifestationem divinae maiestatis vel incarnationis Christi. Et secundum talia non oportet articulos distinguere.

Ad secundum dicendum quod ratio formalis obiecti fidei potest accipi dupliciter. Uno modo, ex parte ipsius rei creditae. Et sic ratio formalis omnium credibilium est una, scilicet veritas prima. Et ex hac parte articuli non distinguuntur. Alio modo potest accipi formalis ratio credibilium ex parte nostra. Et sic ratio formalis credibilis est ut sit non visum. Et ex hac parte articuli fidei distinguuntur, ut visum est (in c).

Ad tertium dicendum quod illa definitio datur de articulo magis secundum quandam etymologiam nominis prout habet derivationem latinam, quam secundum eius veram significationem prout a graeco derivatur. Unde non est mag-

[11] Gen. 16,15; 21,2; Gal. 4,22; 4 Reg. 13,21.

ni ponderis.—Potest tamen dici quod, licet ad credendum necessitate coactionis nullus arctetur, cum credere sit voluntarium; arctatur tamen necessitate finis, quia «accedentem ad Deum oportet credere», et «sine fide impossibile est placere Deo», ut Apostolus dicit, Heb. 11,6.

que, si bien a creer nadie está obligado por necesidad de coacción, está ligado, en cambio, por necesidad de fin, según lo dice el Apóstol: "Es preciso que quien se acerque a Dios crea", y "sin la fe es imposible agradar a Dios".

ARTICULO 7

Utrum articuli fidei secundum successionem temporum creverint [a]

Si los artículos de la fe han ido aumentando en el decurso de los tiempos

Ad septimum sic proceditur. Videtur quod articuli fidei non creverint secundum temporum successionem.

1. Quia, ut Apostolus dicit, ad Heb. 11,1, «fides est substantia sperandarum rerum». Sed omni tempore sunt eadem speranda. Ergo omni tempore sunt eadem credenda.

2. Praeterea, in scientiis humanitus ordinatis per successionem temporum augmentum factum est propter defectum cognitionis in primis qui scientias invenerunt: ut patet per Philosophum, in II «Metaphys.» [12]. Sed doctrina fidei non est inventa humanitus, sed tradita a Deo: «Dei enim donum est», ut dicitur Eph. 2,8. Cum igitur in Deum nullus defectus scientiae cadat, videtur quod a principio cognitio credibilium fuerit perfecta, et quod non creverit secundum successionem temporum.

3. Praeterea, operatio gratiae non minus ordinate procedit quam operatio naturae. Sed natura semper initium sumit a perfectis: ut Boetius dicit, in libro «De consol.» [13]. Ergo etiam videtur quod operatio gratiae a perfectis initium sumpserit, ita quod illi qui

Dificultades. Parece que los artículos de la fe no han aumentado en el decurso de los tiempos.

1. Como dice el Apóstol, "la fe es la firme seguridad de lo que esperamos". Ahora bien, las cosas que esperamos son siempre las mismas; luego también las cosas que creemos.

2. Las ciencias elaboradas por el hombre —enseña Aristóteles— han sido susceptibles de aumento en el decurso de los tiempos debido al deficiente conocimiento en los que primero las inventaron. Pero la doctrina de la fe no ha sido construída por el hombre, sino dada por Dios. "Es un don de Dios", leemos en San Pablo. Por lo tanto, no siendo posible en Dios defecto alguno de conocimiento, parece que el conocimiento de las verdades de fe debiera ser perfecto desde un principio y que no haya aumentado con el tiempo.

3. La acción de la gracia no procede menos ordenadamente que la acción de la naturaleza. Ahora bien —como afirma Boecio—, la naturaleza siempre comienza por lo más perfecto. Luego también la operación de la gracia debiera comenzar

[a] Infra q.2 a.7; q.174 a.6; *Sent.* 3 d.25 q.2 a.2 q.ª1.

[12] L.1a c.1 n.1,3 (Bk 993a30; b11); S.Th., lect.1.

[13] L.3 prosa 10: ML 63,764.

por lo más perfecto, de modo que quienes transmitieron primero la fe la conocieron a la perfección.

4. Como la fe de Cristo llega a nosotros por los apóstoles, así también en el Antiguo Testamento el conocimiento de la fe llega a los últimos Padres a través de los primeros, conforme a lo escrito en el Deuteronomio: "Pregunta a tu padre, y te enseñará". Ahora bien, los apóstoles fueron plenamente instruídos en los misterios. Ellos recibieron—como dice la Glosa sobre el texto a los Romanos: "Nosotros tenemos las primicias del Espíritu Santo",—"los primeros en el tiempo y en más abundancia que los demás". Luego parece que el conocimiento de la fe no ha aumentado en la sucesión de los tiempos.

primo tradiderunt fidem perfectissime eam cognoverunt.

4. Praeterea, sicut per Apostolos ad nos fides Christi pervenit, ita etiam in veteri Testamento per priores Patres ad posteriores devenit cognitio fidei: secundum illud Deut. 32,7: «Interroga patrem tuum et annuntiabit tibi». Sed Apostoli plenissime fuerunt instructi de mysteriis: acceperunt enim, «sicut tempore prius, ita et ceteris abundantius», ut dicit Glossa [14], super illud Rom. 8,23, «nos ipsi primitias Spiritus habentes». Ergo videtur quod cognitio credibilium non creverit per temporum successionem.

Por otra parte, dice San Gregorio que "la ciencia de los Santos Padres fué aumentando en conformidad con el tiempo, y cuanto más cercanos estuvieron al advenimiento del Salvador, más plenamente percibieron los sacramentos de la salud".

Sed contra est quod Gregorius dicit [15], quod «secundum incrementa temporum crevit scientia Sanctorum Patrum: et quanto viciniores adventui Salvatoris fuerunt, tanto sacramenta salutis plenius perceperunt».

Respuesta. En la doctrina de la fe, los artículos ejercen una función similar a la de los principios en sí evidentes respecto de la doctrina elaborada por la razón natural. Entre estos principios existe cierto orden, de forma que unos se hallan contenidos implícitamente en los otros, y todos ellos—según enseña el Filósofo—se reducen, últimamente a éste: "Es imposible afirmar y negar al mismo tiempo". De un modo similar, todos los artículos se hallan contenidos en las dos primeras verdades de fe, a saber, que Dios existe y que tiene providencia de la salvación de los hombres, conforme enseña el Apóstol: "Es preciso que quien se acerque a Dios crea que existe y que es remunerador de los que le buscan". Efectivamente, en el ser divi-

Respondeo dicendum quod ita se habent in doctrina fidei articuli fidei sicut principia per se nota in doctrina quae per rationem naturalem habetur. In quibus principiis ordo quidam invenitur, ut quaedam in aliis implicite contineantur: sicut omnia principia reducuntur ad hoc sicut ad primum, «Impossibile est simul affirmare et negare», ut patet per Philosophum, in IV «Metaphys.» [16]. Et similiter omnes articuli implicite continentur in aliquibus primis credibilibus, scilicet ut credatur Deus esse et providentiam habere circa hominum salutem: secundum illud ad Heb. 11,6: «Accedentem ad Deum oportet credere quia est, et quod inquirentibus se remunerator sit». In esse enim divino includuntur omnia quae credimus in Deo aeternaliter existere, in quibus nostra beatitudo consistit: in fide autem providentiae includuntur omnia quae temporaliter a Deo dispensantur ad hominum salutem, quae sunt via in beatitudinem. Et per hunc etiam modum aliorum subsequentium articulorum quidam in aliis continentur: sicut in fide redemptionis humanae implicite continetur et incarnatio Christi et eius passio et omnia huiusmodi.

Sic igitur dicendum est quod, quantum ad substantiam articulorum fidei, non est factum eorum augmentum per temporum successionem: quia quaecumque posteriores crediderunt continebantur in fide praecedentium Patrum, licet implicite. Sed quantum ad explicationem, crevit numerus articulorum: quia quaedam explicite cognita sunt a posterioribus quae a prioribus non cognoscebantur explicite. Unde Dominus Moysi dicit, Ex. 6,2-3 (cf. 3,6; 4,5): «Ego sum Deus Abraham, Deus Isaac, Deus Iacob: et nomen meum Adonai non indicavi eis». Et David dicit (Ps. 118,100): «Super senes intellexi». Et Apostolus dicit, ad Eph. 3,5: «Aliis generationibus non est agnitum mysterium Christi sicut nunc revelatum est sanctis Apostolis eius et prophetis».

Ad primum ergo dicendum quod semper fuerunt eadem speranda apud omnes. Quia tamen ad haec speranda homines non pervenerunt nisi per Christum, quanto a Christo fuerunt remotiores secundum tempus, tanto a consecutione sperandorum longinquiores: unde Apostolus dicit, ad Heb. 11,13: «Iuxta fidem defuncti sunt omnes isti, non acceptis repromissionibus, sed a longe eas respicientes». Quanto autem aliquid a longinquioribus videtur, tanto minus distincte videtur. Et ideo bona speranda distinctius cogno-

[14] *Interl.* et LOMBARDI: ML 191,1444.
[15] *In Ez.* l.2 homil.16: ML 76,980.
[16] L.3 c.6 n.9 (BK 1011b20): S.TH., lect.6.

no se incluyen todas las realidades que creemos que existen eternamente en Dios, y en las que consiste nuestra bienaventuranza. Y en la fe en la providencia se hallan contenidas todas las cosas que son dispensadas por Dios a los hombres en el tiempo y constituyen el camino para la bienaventuranza. De este modo, los artículos subsiguientes se hallan unos contenidos en los otros: en la fe de la redención del hombre está implícita la encarnación de Cristo, su pasión y los demás similares.

En consecuencia, por lo que respecta a la substancia de los artículos de la fe, no ha habido aumento con el correr de los tiempos, pues todo cuanto creyeron los Padres posteriores estaba incluído en la fe de los primeros, aunque implícitamente. Pero, en lo que respecta a la explicación de los mismos, ha crecido el número de artículos. En efecto, los últimos han conocido realidades que no conocían los primeros explícitamente. Por esto dice el Señor a Moisés: "Yo soy Yavé, yo me mostré a Abrahán, a Isaac y Jacob como El-Sadai, pero no los manifesté mi nombre". David, por su parte, escribe: "Soy más entendido que los ancianos". Y el Apóstol afirma: "No fué dado a conocer a las generaciones pasadas, como ahora ha sido revelado a sus santos apóstoles y profetas, el misterio de Cristo".

Soluciones. 1. Los objetos de la esperanza han sido siempre los mismos. Mas, como los hombres han llegado a ellos a través de Cristo, cuanto más alejados de Cristo en el tiempo, más lejos estaban también de su consecución. He ahí por qué escribe el Apóstol: "En la fe murieron todos sin recibir las promesas, pero viéndolas de lejos". Ahora bien, cuanto más a distancia se miran las cosas, con menos distinción se aprecian. Por lo tanto, los bienes de la esperanza han sido más distintamente conocidos por quienes han es-

tado más cercanos a la venida de Cristo.

2. El conocimiento progresa de dos modos. Uno, por parte del que enseña, el cual, sea uno solo o varios, avanza en el conocimiento según la sucesión del tiempo. Tal es la razón del aumento de las ciencias inventadas por el hombre. Otro modo es por parte del que aprende. El maestro que conoce todo el arte, no lo enseña de una vez al alumno, porque no podría recibirlo, sino paulatinamente, adaptándose a su capacidad. Esta es la forma como progresaron los hombres en el conocimiento de la fe en el transcurso del tiempo. Por eso compara el Apóstol el estado del Antiguo Testamento al de la niñez.

3. En toda generación natural se exigen dos causas: el agente y la materia. Atendiendo al orden de la causa eficiente, es naturalmente primero lo que es más perfecto. En este sentido, la naturaleza comienza siempre por lo perfecto, pues los entes imperfectos no pueden alcanzar la perfección a no ser por otros seres perfectos preexistentes. Mas, atendiendo al orden de la causa material, es antes lo más imperfecto. Y según esto, la naturaleza procede de lo imperfecto a lo perfecto. En la manifestación de la fe, Dios es como el agente que posee la ciencia perfecta desde la eternidad, mientras el hombre es como la materia que recibe el influjo de Dios. Por lo tanto, fué conveniente que el conocimiento de la fe en el hombre procediese de lo imperfecto a lo perfecto. Y, aunque entre los hombres algunos se hayan comportado como causas agentes por ser doctores de la fe, sin embargo, según dice San Pablo, "a cada uno se le otorga la manifestación del Espíritu para común utilidad". Por eso a los Padres, que instruían en la fe, se les comunicaba su conocimiento en la medida en que convenía enseñar al pueblo, bien claramente o bien en figura, según los tiempos.

verunt qui fuerunt adventui Christi vicini.

Ad secundum dicendum quod profectus cognitionis dupliciter contingit. Uno modo, ex parte docentis, qui in cognitione proficit, sive unus sive plures, per temporum successionem. Et ista est ratio augmenti in scientiis per rationem humanam inventis. Alio modo, ex parte addiscentis: sicut magister qui novit totam artem non statim a principio tradit eam discipulo, quia capere non posset, sed paulatim, condescendens eius capacitati. Et hac ratione profecerunt homines in cognitione fidei per temporum successionem. Unde Apostolus, ad Gal. 3,24 sqq.; 4, comparat statum veteris Testamenti pueritiae.

Ad tertium dicendum quod ad generationem naturalem duae causae praeexiguntur, scilicet agens et materia. Secundum igitur ordinem causae agentis, naturaliter prius est quod est perfectius, et sic natura a perfectis sumit exordium: quia imperfecta non ducuntur ad perfectionem nisi per aliqua perfecta praeexistentia. Secundum vero ordinem causae materialis, prius est quod est imperfectius: et secundum hoc natura procedit ab imperfecto ad perfectum. In manifestatione autem fidei Deus est sicut agens, qui habet perfectam scientiam ab aeterno: homo autem est sicut materia recipiens influxum Dei agentis. Et ideo oportuit quod ab imperfectis ad perfectum procederet cognitio fidei in hominibus. Et licet in hominibus quidam se habuerint per modum causae agentis, quia fuerunt fidei doctores; tamen «manifestatio Spiritus datur talibus ad utilitatem communem», ut dicitur I ad Cor. 12,7. Et ideo tantum dabatur Patribus qui erant instructores fidei de cognitione fidei, quantum oportebat pro tempore illo populo tradi vel nude vel in figura.

Ad quartum dicendum quod ultima consummatio gratiae facta est per Christum: unde et tempus eius dicitur «tempus plenitudinis», ad Gal. 4,4. Et ideo illi qui fuerunt propinquiores Christo vel ante, sicut Ioannes Baptista, vel post, sicut Apostoli, plenius mysteria fidei cognoverunt. Quia et circa statum hominis hoc videmus, quod perfectio est in iuventute, et tanto habet homo perfectiorem statum vel ante vel post, quanto est iuventuti propinquior.

4. La consumación última de la gracia fué realizada por Cristo. Por eso el tiempo de Cristo es llamado "plenitud de los tiempos". De ahí que los más cercanos a Cristo sean anteriores, como Juan Bautista; sean posteriores, como los apóstoles, conocieron más plenamente los misterios de la fe. Es lo que ocurre también en el hombre: su perfección está en la juventud, y cuanto más cercano, bien por razón de precedencia o de posterioridad, se halle a la juventud, más perfecto será su estado.

ARTICULO 8

Utrum articuli fidei convenienter enumerentur [a]

Si los artículos de la fe están debidamente enumerados

Ad octavum sic proceditur. Videtur quod inconvenienter articuli fidei enumerentur.

1. Ea enim quae possunt ratione demonstrativa sciri non pertinent ad fidem ut apud omnes sint credibilia, sicut supra dictum est (a.5 ad 3). Sed Deum esse unum potest esse scitum per demonstrationem: unde et Philosophus hoc in XII «Metaphys.» [17] probat, et multi alii philosophi ad hoc demonstrationes induxerunt. Ergo Deum esse unum non debet poni unus articulus fidei.

2. Praeterea, sicut de necessitate fidei est quod credamus Deum omnipotentem, ita etiam quod credamus eum omnia scientem et omnibus providentem; et circa utrumque eorum aliqui erraverunt [18]. Debuit ergo inter articulos fidei fieri mentio de sapientia et providentia divina, sicut et de omnipotentia.

3. Praeterea, eadem est notitia Patris et Filii: secundum illud Io. 14,9: «Qui videt me videt et Patrem». Ergo unus tantum articulus debet esse de Patre et Fi-

Dificultades. Parece que los artículos de la fe no están debidamente enumerados.

1. Todo cuanto puede saberse por demostración—según dijimos arriba—no compete a la fe, de manera que deba ser creído por todos. Ahora bien, la unidad de Dios puede saberse por demostración. Así la demuestra el Filósofo, y otros muchos filósofos han aducido pruebas sobre ello. Luego no debe ponerse como artículo de fe la unidad de Dios.

2. Así como es de necesidad de fe creer en Dios omnipotente, lo es también creer que es omnisciente y providente, habiéndose, además, dado errores sobre ambas verdades. Debería, pues, hacer mención, en los artículos, de la sabiduría y providencia divinas, como se hace de la omnipotencia.

3. El conocimiento del Padre y del Hijo es uno mismo, conforme se dice en San Juan: "El que me ha visto a mí ha visto al Padre". Luego debería haber un solo artículo pa-

[a] *Sent* 3 d.25 q.1 a.2; *Expos in I. Decr.* c.2; *De art. fidei; Compend. theol.* c.247.
[17] L.II c. 10 n.14 (BK 1076a4): S.TH., lect.12.
[18] Cf. I q.14 a.6

ra el Padre y el Hijo, y, por idéntica razón, para el Espíritu Santo.

4. La persona del Padre no es menor que la del Hijo y la del Espíritu Santo. Mas para el Espíritu Santo, como también para la persona del Hijo, se establecen varios artículos. Luego igualmente sobre el Padre debían proponerse varios artículos.

5. Así como se apropian ciertos atributos a la persona del Padre y a la del Espíritu Santo, así también se apropian otros a la persona del Hijo por razón de su divinidad. Ahora bien, en los artículos figura una obra apropiada al Padre, la creación, y alguna otra apropiada al Espíritu Santo, "que habló por los profetas". Por lo tanto, debía figurar también alguna obra atribuida al Hijo por razón de su divinidad.

6. El sacramento de la Eucaristía envuelve una dificultad especial, mayor que muchos artículos. Luego debería establecerse un artículo especial sobre ella, por lo que no parece suficiente la enumeración de los artículos.

Por otra parte está la autoridad de la Iglesia, que los ha establecido así.

Respuesta. Pertenece de suyo a la fe aquello con cuya visión gozaremos en la vida eterna y cuanto nos encamina a ella. Dos cosas son las que se proponen para la visión de la gloria: lo oculto de la divinidad, cuya vista nos hará bienaventurados, y el misterio de la Humanidad de Cristo, "por quien hemos tenido el acceso a la gloria de los hijos de Dios", según el Apóstol. De ahí las palabras del Señor: "Esta es la vida eterna, que te conozcan a ti, único Dios verdadero, y a tu enviado Jesucristo". Consiguientemente, la primera división de las verdades de fe debe ser en unas que pertenecen a la gloria de la divinidad y otras que se refieren al misterio de la humanidad de Cristo, llamado por San Pablo "sacramento de la piedad".

tio; et, eadem ratione, de Spiritu Sancto.

4. Praeterea, persona Patris non est minor quam Filii et Spiritus Sancti. Sed plures articuli ponuntur circa personam Spiritus Sancti, et similiter circa personam Filii. Ergo plures articuli debent poni circa personam Patris.

5. Praeterea, sicuti personae Patris et personae Spiritus Sancti aliquid appropriatur: ita et personae Filii secundum divinitatem. Sed in articulis ponitur aliquod opus appropriatum Patri, scilicet opus creationis; et similiter aliquod opus appropriatum Spiritui Sancto, scilicet quod «locutus est per prophetas». Ergo etiam inter articulos fidei debet aliquod opus appropriari Filio secundum divinitatem.

6. Praeterea, sacramentum Eucharistiae specialem habet difficultatem prae multis articulis. Ergo de eo debuit poni specialis articulus. Non videtur ergo quod articuli sufficienter enumerentur.

Sed in contrarium est auctoritas Ecclesiae sic enumerantis (D 86).

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est (a.6 ad 1), illa per se pertinent ad fidem quorum visione in vita aeterna perfruemur, et per quae ducemur in vitam aeternam. Duo autem nobis ibi videnda proponuntur: scilicet occultum divinitatis, cuius visio nos beatos facit; et mysterium humanitatis Christi, per quem «in gloriam filiorum Dei accessum habemus», ut dicitur ad Rom. 5,2. Unde dicitur Io. 17,3: «Haec est vita aeterna, ut cognoscant te, Deum verum, et quem misisti Iesum Christum». Et ideo prima distinctio credibilium est quod quaedam pertinent ad malestatem divinitatis; quaedam vero pertinent ad mysterium humanitatis Christi, quod est «pietatis sacramentum», ut dicitur I ad Tim. 3,16.

Circa maiestatem autem divinitatis tria nobis credenda proponuntur. Primo quidem, unitas divinitatis: et ad hoc pertinet primus articulus. Secundo, trinitas Personarum: et de hoc sunt tres articuli secundum tres Personas. Tertio vero proponuntur nobis opera divinitatis propria. Quorum primum pertinet ad esse naturae: et sic proponitur nobis articulus creationis. Secundum vero pertinet ad esse gratiae: et sic proponuntur nobis sub uno articulo omnia pertinentia ad sanctificationem humanam. Tertium vero pertinet ad esse gloriae: et sic ponitur alius articulus de resurrectione carnis et de vita aeterna. Et ita sunt septem articuli ad divinitatem pertinentes.

Similiter etiam circa humanitatem Christi ponuntur septem articuli. Quorum primus est de incarnatione sive de conceptione Christi; secundus de nativitate eius ex Virgine; tertius de passione eius et morte et sepultura; quartus est de descensu ad inferos; quintus est de resurrectione; sextus de ascensione; septimus de adventu ad iudicium. Et sic in universo sunt quatuordecim.

Quidam [19] tamen distinguunt duodecim articulos fidei, sex pertinentes ad divinitatem et sex pertinentes ad humanitatem. Tres enim articulos trium Personarum comprehendunt sub uno: quia eadem est cognitio trium Personarum. Articulum vero de opere glorificationis distinguunt in duos, scilicet in resurrectionem carnis et gloriam animae. Similiter articulum conceptionis et nativitatis coniungunt in unum.

Ad primum ergo dicendum quod multa per fidem tenemus de Deo quae naturali ratione investigare philosophi non potuerunt: puta circa providentiam eius et omnipotentiam, et quod ipse solus sit colendus. Quae omnia continentur sub articulo unitatis Dei.

Tres cosas se nos proponen sobre la divinidad para ser creídas. Primera, la unidad de Dios, y sobre ella el primer artículo. Segunda, la Trinidad de personas, y sobre ella tres artículos, conforme a las tres personas. Tercera, las obras propias de la divinidad. De éstas, una se refiere al ser de naturaleza: es el artículo sobre la creación; otra al ser de la gracia, y en un artículo se incluye todo lo pertinente a la santificación del hombre; por fin, la obra concerniente al ser de la gloria, y tenemos el artículo sobre la resurrección de la carne y la vida eterna. Son, pues, siete los artículos acerca de la divinidad.

De igual modo, son también siete los artículos sobre la humanidad de Cristo. El primero es el de la encarnación o concepción de Cristo; el segundo, el de su nacimiento de la Virgen; el tercero, el de su pasión, muerte y sepultura; el cuarto, el de su bajada a los infiernos; el quinto, el de su resurrección; el sexto, el de su ascensión; el séptimo, el de su venida y del juicio. Así, pues, en total son catorce.

Algunos, sin embargo, distinguen sólo doce artículos: seis referentes a la divinidad y otros seis a la humanidad. Los tres artículos de las tres Personas los juntan en uno, por ser uno mismo el conocimiento de las tres Personas. El artículo que se refiere a la glorificación lo dividen en dos: la resurrección de la carne y la gloria del alma. Igualmente forman uno solo de los artículos de la concepción y del nacimiento.

Soluciones. 1. Muchas son las cosas que de Dios conocemos por la fe y que no pudieron los filósofos investigar con la razón natural; así, su providencia, su omnipotencia y que sólo El debe recibir culto. Todo esto viene incluído en el artículo de la unidad de Dios.

---

[19] Cf. BONAVENT., *In Hexaem.* coll.8.

2. El nombre mismo de divinidad —dijimos en la Primera Parte— implica cierta providencia. Ahora bien, el poder en los seres intelectuales no obra sino en armonía con su voluntad y entendimiento. Por eso la omnipotencia de Dios incluye en cierta manera su omnisciencia y providencia universal. No podría, en efecto, obrar cuanto quisiera en los seres inferiores si no los conociera y no tuviera providencia de ellos.

3. El conocimiento del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo es uno mismo por lo que se refiere a la unidad de esencia. Por lo que respecta a la distinción de las Personas, que se funda en las relaciones de origen, sólo en cierto sentido en el conocimiento del Padre se incluye el conocimiento del Hijo, pues no sería Padre si no fuese por el Hijo, cuyo nexo es el Espíritu Santo. Movidos por esto obraron los que propusieron un solo artículo sobre las tres Personas. Pero, como sobre cada Persona cabe considerar diversos aspectos en los que se ha dado error, pueden establecerse tres artículos. Arrio, en efecto, creyó en el Padre omnipotente y eterno, pero no en el Hijo como igual y consustancial a El, y por ello fué necesaria la proposición de un artículo que determinara esto sobre la persona del Hijo. Por idéntica razón surgió un tercer artículo sobre el Espíritu Santo contra Macedonio.

Igualmente pueden incluirse bajo un solo artículo la concepción de Cristo y su nacimiento, la resurrección y la vida eterna, en cuanto se ordenan a una misma cosa. Pueden, bajo otro aspecto, distinguirse en cuanto que cada verdad en particular ofrece dificultades especiales.

4. El ser enviados para la santificación de las criaturas es algo que conviene al Hijo y al Espíritu Santo, y son muchas las cosas de fe que encierra este misterio. Por eso son más los artículos sobre el Hijo y el Espíritu Santo que sobre el Padre,

Ad secundum dicendum quod ipsum nomen divinitatis importat provisionem quandam, ut in Primo Libro dictum est (q.13 a.8). Potentia autem in habentibus intellectum non operatur nisi secundum voluntatem et cognitionem. Et ideo omnipotentia Dei includit quodammodo omnium scientiam et providentiam: non enim posset omnia quae vellet in istis inferioribus agere nisi ea cognosceret et eorum providentiam haberet.

Ad tertium dicendum quod Patris et Filii et Spiritus Sancti est una cognitio quantum ad unitatem essentiae, quae pertinet ad primum articulum. Quantum vero ad distinctiones Personarum, quae est per relationes originis, quodammodo in cognitione Patris includitur cognitio Filii, non enim esset Pater si Filium non haberet: quorum nexus est Spiritus Sanctus. Et quantum ad hoc bene moti sunt qui posuerunt unum articulum trium Personarum. Sed quia circa singulas Personas sunt aliqua attendenda circa quae contingit esse errorem, quantum ad hoc de tribus Personis possunt poni tres articuli. Arius enim credidit Patrem omnipotentem et aeternum, sed non credidit Filium coaequalem et consubstantialem Patri: et ideo necessarium fuit apponere articulum de persona Filii ad hoc determinandum. Et eadem ratione contra Macedonium necesse fuit ponere articulum tertium de persona Spiritus Sancti.

Et similiter etiam conceptio Christi et nativitas, et etiam resurrectio et vita aeterna, secundum unam rationem possunt comprehendi sub uno articulo, inquantum ad unum ordinantur: et secundum aliam rationem possunt distingui, inquantum seorsum habent speciales difficultates.

Ad quartum dicendum quod Filio et Spiritui Sancto convenit mitti ad sanctificandam creaturam, circa quod plura credenda occurrunt. Et ideo circa personam Filii et Spiritus Sancti plures articuli multiplicantur quam circa personam Patris, qui nunquam mittitur, ut in Primo dictum est (q.43 a.4).

Ad quintum dicendum quod sanctificatio creaturae per gratiam et consummatio per gloriam fit etiam per donum caritatis, quod appropriatur Spiritui Sancto, et per donum sapientiae, quod appropriatur Filio. Et ideo utrumque opus pertinet et ad Filium et ad Spiritum Sanctum per appropriationem secundum rationes diversas.

Ad sextum dicendum quod in sacramento Eucharistiae duo possunt considerari. Unum scilicet quod sacramentum est: et hoc habet eandem rationem cum aliis effectibus gratiae sanctificantis. Aliud est quod miraculose ibi corpus Christi continetur: et sic concluditur sub omnipotentia, sicut et omnia alia miracula, quae omnipotentiae attribuuntur.

el cual nunca es enviado, según probamos en la Primera Parte.

5. La santificación de la criatura por la gracia y su beatificación por la gloria es obra del don de la caridad, que se apropia al Espíritu Santo, y del don de la sabiduría, que se apropia al Hijo. De ahí que una y otra obra pertenezcan al Hijo y al Espíritu Santo por apropiación, según modalidades distintas.

6. En el sacramento de la Eucaristía pueden considerarse dos cosas. Una, el ser un sacramento, y en esto coincide con los otros efectos de la gracia santificante. Otra, el contener milagrosamente el cuerpo de Cristo, y así viene incluído en la omnipotencia, como se atribuyen también a la omnipotencia todos los otros milagros.

ARTICULO 9

Utrum convenienter articuli fidei in symbolo ponantur [a]

Si los artículos de la fe están debidamente reunidos en el símbolo

Ad nonum sic proceditur. Videtur quod inconvenienter articuli fidei in symbolo ponantur.

1. Sacra enim Scriptura est regula fidei, cui nec addere nec subtrahere licet: dicitur enim Deut. 4,2: «Non addetis ad verbum quod vobis loquor, neque auferetis ab eo». Ergo illicitum fuit aliquod symbolum constituere quasi regulam fidei, post sacram Scripturam editam.

2. Praeterea, sicut Apostolus dicit, ad Eph. 4,5: «una est fides». Sed symbolum est professio fidei. Ergo inconvenienter traditur multiplex symbolum.

3. Praeterea, confessio fidei quae in symbolo continetur pertinet ad omnes fideles. Sed non omnibus fidelibus convenit credere «in Deum», sed solum illis qui

Dificultades. Parece que los artículos de la fe no están reunidos debidamente en el símbolo.

1. La Sagrada Escritura es la regla de fe a la que no es lícito añadir ni quitar nada, pues se lee en el Deuteronomio: "No añadáis nada a lo que yo os prescribo, ni nada quitéis". Por lo tanto, fué ilícita la constitución del símbolo como norma de fe después de escrita la Sagrada Escritura.

2. Como dice el Apóstol, "una es la fe". Pero el símbolo es la profesión de la fe. Luego es incongruente la transmisión de un símbolo múltiple.

3. La confesión de la fe, contenida en el credo, es común a todos los fieles. Ahora bien, no a todos los fieles conviene la fórmula creer "en

[a] *Sent.* 3 d.25 q.1 a.1 q.3.

Dios", sino solamente a los que tienen fe formada. Luego resulta improcedente enseñar el símbolo de la fe bajo la fórmula "creo en un solo Dios".

4. La bajada a los infiernos es uno de los artículos de fe, como arriba dijimos. Mas en el símbolo de los Padres no se menciona el descenso a los infiernos. No parece, pues, haber sido bien hecha esta colección.

5. Dice San Agustín, exponiendo las palabras de Cristo "creéis en Dios, creed en mí"; que creemos a Pedro y a Pablo, pero no afirmamos que creemos si no es "en Dios". Ahora bien, siendo la Iglesia católica algo creado, parece impropio decir: "en la Iglesia una, santa, católica y apostólica".

6. El símbolo se expone para ser regla de fe. Mas la regla de fe debe proponerse a todos y públicamente. Por ello, todo símbolo debería ser cantado en la misa, como lo es el de los Padres, por lo que no parece conveniente la exposición de los artículos de la fe en el símbolo.

Por otra parte, la Iglesia universal no puede errar, porque es gobernada por el Espíritu Santo, que es Espíritu de verdad. Así lo prometió el Señor a sus discípulos, diciendo: "Cuando viniere aquél, el Espíritu de Verdad, os guiará hacia la verdad completa". Ahora bien, el símbolo ha sido promulgado por la autoridad de la Iglesia universal. Por lo tanto, no hay en él nada inexacto.

Respuesta. Dice el Apóstol que "es preciso que quien se acerque a Dios crea". Y uno no puede creer si no se le propone la verdad a creer. Era, por consiguiente, necesario reducir a unidad toda la verdad, para su mejor proposición a todos y para que nadie careciera de la fe por ignorancia. Esta colección de las verdades de la fe ha recibido el nombre de "símbolo".

habent fidem formatam. Ergo inconvenienter symbolum fidei traditur sub hac forma verborum: «Credo in unum Deum».

4. Praeterea, descensus ad inferos est unus de articulis fidei, sicut supra (a.8) dictum est. Sed in symbolo Patrum non fit mentio de descensu ad inferos. Ergo videtur insufficienter collectum.

5. Praeterea, sicut Augustinus dicit [20], exponens illud Io. 14,1, «Creditis in Deum, et in me credite», «Petro» aut «Paulo» credimus, sed non dicimur credere nisi «in Deum». Cum igitur Ecclesia Catholica sit pure aliquid creatum, videtur quod inconvenienter dicatur: «in unam sanctam, catholicam et apostolicam Ecclesiam».

6. Praeterea, symbolum ad hoc traditur ut sit regula fidei. Sed regula fidei debet omnibus proponi et publice. Quodlibet igitur symbolum deberet in missa cantari, sicut symbolum Patrum. Non videtur ergo esse conveniens editio articulorum fidei in symbolo.

Sed contra est quod Ecclesia universalis non potest errare, quia Spiritu Sancto gubernatur, qui est Spiritus veritatis: hoc enim promisit Dominus discipulis, Io. 16,13, dicens: «Cum venerit ille Spiritus veritatis, docebit vos omnem veritatem». Sed symbolum est auctoritate universalis Ecclesiae editum. Nihil ergo inconveniens in eo continetur.

Respondeo dicendum quod, sicut Apostolus dicit, ad Heb. 11,6, «accedentem ad Deum oportet credere». Credere autem non potest aliquis nisi ei veritas quam credat proponatur. Et ideo necessarium fuit veritatem fidei in unum colligi, ut facilius posset omnibus proponi, ne aliquis per ignorantiam a fidei veritate deficeret. Et ab huiusmodi collectione sententiarum fidei nomen «symboli» est acceptum.

[20] *In Io.* tr.29: ML 35,1631.

Ad primum ergo dicendum quod veritas fidei in sacra Scriptura diffuse continetur et variis modis, et in quibusdam obscure; ita quod ad eliciendum fidei veritatem ex sacra Scriptura requiritur longum studium et exercitium, ad quod non possunt pervenire omnes illi quibus necessarium est cognoscere fidei veritatem, quorum plerique, aliis negotiis occupati, studio vacare non possunt. Et ideo fuit necessarium ut ex sententiis sacrae Scripturae aliquid manifestum summarie colligeretur quod proponeretur omnibus ad credendum. Quod quidem non est additum sacrae Scripturae, sed potius ex sacra Scriptura assumptum.

Ad secundum dicendum quod in omnibus symbolis eadem fidei veritas docetur. Sed ibi oportet populum diligentius instrui de fidei veritate ubi errores insurgunt, ne fides simplicium per haereticos corrumpatur. Et haec fuit causa quare necesse fuit edere plura symbola. Quae in nullo alio differunt nisi quod in uno plenius explicantur quae in alio continentur implicite, secundum quod exigebat haereticorum instantia.

Ad tertium dicendum quod confessio fidei traditur in symbolo quasi ex persona totius Ecclesiae, quae per fidem unitur. Fides autem Ecclesiae est fides formata: talis enim fides invenitur in omnibus illis qui sunt numero et merito de Ecclesia. Et ideo confessio fidei in symbolo traditur secundum quod convenit fidei formatae: ut etiam si qui fideles fidem formatam non habent, ad hanc formam pertingere studeant.

Ad quartum dicendum quod de descensu ad inferos nullus error erat exortus apud haereticos, et ideo non fuit necessarium aliquam explicationem circa hoc fieri. Et propter hoc non reiteratur in symbolo Patrum, sed supponitur tanquam praedeterminatum in symbolo Apostolorum. Non enim symbolum sequens abolet praecedens, sed potius illud exponit, ut dictum est (ad 2).

Soluciones. 1. La verdad de fe se halla en la Sagrada Escritura muy dispersa, en formas variadas y en algunos textos obscuros. Por eso, para entresacar la verdad de fe de la Escritura Sagrada se requiere un largo estudio y ejercicio, que no pueden realizar todos aquellos a quienes es necesario conocer la verdad de la fe, pues la mayoría están ocupados en otros menesteres y no pueden dedicarse al estudio. Por eso fué necesario entresacar de la Sagrada Escritura un conjunto claro de verdades y proponerlas a todos para que las creyeran. Esto no es algo añadido a la misma Escritura, sino más bien tomado de ella.

2. En todos los símbolos se enseña la misma verdad de fe. Mas el pueblo debe ser instruído con más diligencia en las verdades de fe sobre las que se suscitan errores, para que no sea corrompida la fe de los sencillos por los herejes. Esta ha sido la causa de la formulación de varios símbolos, que no difieren sino en que en uno se explicitan más las verdades que el otro contiene implícitas, conforme lo exigían los ataques de los herejes.

3. La confesión de la fe se hace en el símbolo en persona de toda la Iglesia, que se halla unida por la fe. Y la fe de la Iglesia es una fe formada, la que se halla en todos los que en número y mérito pertenecen a la Iglesia. Por eso la confesión de la fe viene expresada en el símbolo conforme conviene a la fe formada, y a la vez para que, si algunos fieles carecen de fe formada, se esfuercen en conseguirla.

4. Sobre la bajada a los infiernos no existía error entre los herejes, por lo cual no fué necesaria su explicación. Por el mismo motivo no se repite en el símbolo de los Padres, sino que se supone determinado ya en el símbolo de los Apóstoles. Y es que un símbolo posterior no abroga el primero, sino que más bien lo expone, según dijimos.

5. Si se dijera: "Creo en la santa Iglesia católica", debería entenderse como si nuestra fe se refiriera al Espíritu Santo, en el sentido: "Creo en el Espíritu Santo, que santifica a la Iglesia". Pero es mejor y más común la fórmula usada sin la preposición "en", como enseña también San León Papa, diciendo sencillamente "la santa Iglesia católica".

6. Como el símbolo de los Padres es declaración del símbolo de los Apóstoles y fué redactado después de divulgada la fe y teniendo paz la Iglesia, por eso se canta públicamente en la misa. En cambio, el símbolo de los Apóstoles, que fué compuesto en época de persecución y no siendo aún pública la fe, se reza privadamente en prima y en completas, como para hacer frente a las tinieblas de los errores pasados y futuros.

Ad quintum dicendum quod, si dicatur «in sanctam Ecclesiam catholicam», est hoc intelligendum secundum quod fides nostra refertur ad Spiritum Sanctum, qui sanctificat Ecclesiam, ut sit sensus: «Credo in Spiritum Sanctum sanctificantem Ecclesiam». Sed melius est, et secundum communiorem usum, ut non ponatur ibi «in», sed simpliciter dicatur «sanctam Ecclesiam catholicam»: sicut etiam Leo Papa [21] dicit.

Ad sextum dicendum quod, quia symbolum Patrum est declarativum symboli Apostolorum, et etiam fuit conditum fide iam manifestata et Ecclesia pacem habente, propter hoc publice in missa cantatur. Symbolum autem Apostolorum, quod tempore persecutionis editum fuit, fide nondum publicata, occulte dicitur in Prima et in Completorio, quasi contra tenebras errorum praeteritorum et futurorum.

ARTICULO 10

Utrum ad Summum Pontificem pertineat fidei symbolum ordinare [a]

Si compete al Romano Pontífice la constitución del símbolo

Dificultades. Parece que no pertenece al Romano Pontífice ordenar el símbolo de la fe.

1. Es necesaria nueva institución del símbolo de la fe cuando lo exige la explicación de los artículos de la misma, como hemos dicho. En el Antiguo Testamento, los artículos recibían una mayor explicación en la sucesión del tiempo, porque la verdad de fe se manifestaba más según su mayor acercamiento a Cristo, co-

Ad decimum sic proceditur. Videtur quod non pertineat ad Summum Pontificem fidei symbolum ordinare.

1. Nova enim editio symboli necessaria est propter explicationem articulorum fidei, sicut dictum est (a.9 ad 2). Sed in veteri Testamento articuli fidei magis ac magis explicabantur secundum temporum successionem propter hoc quod veritas fidei magis manifestabatur secundum maiorem propinquitatem ad Christum, ut supra (a.7) dictum est. Cessante

[a] Infra q.11 a.2 ad 3; *De pot.* q.10 a.4 ad 13.

[21] RUFINUS, *In Symb. Apost.*: ML 21,373.

ergo tali causa in nova Lege, non debet fieri maior ac maior explicatio articulorum fidei. Ergo non videtur ad auctoritatem Summi Pontificis pertinere nova symboli editio.

2. Praeterea illud quod est sub anathemate interdictum ab universali Ecclesia non subest potestati alicuius hominis. Sed nova symboli editio interdicta est sub anathemate auctoritate universalis Ecclesiae. Dicitur enim in gestis primae Ephesinae synodi (act.6) quod, «perlecto symbolo Nicaenae synodi, decrevit sancta synodus aliam fidem nulli licere proferre vel conscribere vel componere praeter definitam a sanctis patribus qui in Nicaea congregati sunt cum Spiritu Sancto», et subditur anathematis poena; et idem etiam reiteratur in gestis Chalcedonensis synodi (act.5). Ergo videtur quod non pertineat ad auctoritatem Summi Pontificis nova editio symboli.

3. Praeterea, Athanasius non fuit Summus Pontifex, sed Alexandrinus Patriarcha. Et tamen symbolum constituit quod in Ecclesia cantatur. Ergo non magis videtur pertinere editio symboli ad Summum Pontificem quam ad alios.

Sed contra est quod editio symboli facta est in synodo generali. Sed huiusmodi synodus auctoritate solius Summi Pontificis potest congregari; ut habetur in «Decretis», dist.17 cn.4. Ergo editio symboli ad auctoritatem Summi Pontificis pertinet.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est (a.9 ad 2), nova editio symboli necessaria est ad vitandum insurgentes errores. Ad illius ergo auctoritatem pertinet editio symboli ad cuius auctoritatem pertinet sententialiter determinare ea quae sunt fidei, ut ab omnibus inconcussa fide teneantur. Hoc autem pertinet ad auctoritatem Summi Pontificis, «ad quem maiores et dif-

mo arriba probamos. Pero habiendo cesado esa causa en la nueva ley, no deben hacerse mayores explicaciones de los artículos de la fe. Luego no parece que pertenezca a la autoridad del Sumo Pontífice toda nueva promulgación del símbolo.

2. Lo que está prohibido por la Iglesia universal bajo anatema, no se halla bajo el poder de hombre alguno. Ahora bien, toda nueva ordenación del símbolo se halla prohibida bajo anatema por la autoridad de la Iglesia universal. Se dice, en efecto, en las actas del concilio primero de Efeso: "Releído el símbolo del concilio de Nicea, decretó el santo sínodo que nadie se permita enseñar, escribir o componer otra fe que no sea la definida por los santos padres reunidos por el Espíritu Santo en Nicea"; y se añade la pena de anatema. Lo mismo se dice nuevamente en el concilio de Calcedonia. Luego parece que no cae bajo la autoridad del Sumo Pontífice hacer nueva redacción del símbolo.

3. San Atanasio no fué Sumo Pontífice, sino patriarca de Alejandría, y, sin embargo, compuso un símbolo que se canta en la Iglesia. Luego la composición del símbolo pertenece tanto al Sumo Pontífice como a los demás.

Por otra parte, la composición del símbolo se hizo en un concilio general. Mas esta clase de concilios sólo pueden reunirse por la autoridad del Sumo Pontífice. Luego una nueva proposición del símbolo pertenece a la autoridad del Sumo Pontífice.

Respuesta. Una nueva redacción del símbolo, dejamos ya sentado, es necesaria para evitar los errores que surgen. Incumbirá, pues, la redacción del símbolo a la misma autoridad a la que pertenece determinar por sentencia las cosas de fe para que sean mantenidas inalterablemente por todos. Ahora bien, esto pertenece a la autoridad del Sumo Pontífice, "a

quien conciernen—como se afirma en el decreto—las cuestiones mayores y más difíciles de la Iglesia". De ahí también que el Señor diga a Pedro, a quien constituyó en Pontífice Sumo: "Yo he rogado por ti para que no desfallezca tu fe, y tú, una vez convertido, confirma a tus hermanos". La razón está en que una debe ser la fe de toda la Iglesia, según las palabras del Apóstol: "Que todos habléis igualmente y no haya entre vosotros cisma". Esto no podría salvarse si una cuestión sobre la fe, nacida de ella, no fuese sancionada por aquel que gobierna toda la Iglesia, para que sea así su sentencia mantenida firmemente por todos. Por consiguiente, a la autoridad exclusiva del Sumo Pontífice compete redactar un nuevo símbolo, como también las restantes cuestiones que conciernen a toda la Iglesia, como reunir el concilio general y otras.

Soluciones. 1. En la doctrina de Cristo y de los apóstoles está suficientemente explicada la verdad de fe. Mas, porque los hombres malvados "pervierten para su perdición", como se lee en San Pedro, la doctrina apostólica y las demás escrituras, es necesaria, en la sucesión de los tiempos, mayor explanación de la fe contra los errores que surgen.

2. La prohibición y mandato del concilio se refieren a las personas privadas, a quienes no concierne la determinación de la fe. Y es que la sentencia de un sínodo general no quita al siguiente la potestad de hacer una nueva declaración del símbolo que no contenga otra fe distinta, sino la misma más explícita. De esta forma han obrado todos los concilios, añadiendo alguna declaración a lo expuesto en el sínodo anterior, según lo pidiera la aparición de una nueva herejía. Y este poder pertenece al Sumo Pontífice, por cuya autoridad se reúne el sínodo y por cuya sentencia es confirmado.

3. San Atanasio no compuso la exposición de la fe en forma de símbolo, sino en forma doctrinal, como consta por el mismo modo de hablar. Mas, como su doctrina contenía breve e íntegramente la verdad de la fe, fué aceptada por la autoridad del Sumo Pontífice para ser como la regla de fe.

ficiliores Ecclesiae quaestiones referuntur», ut dicitur in «decretis», dist.17 cn.5. Unde et Dominus, Lc. 22,32, Petro dixit, quem Summum Pontificem constituit: «Ego pro te rogavi, Petre, ut non deficiat fides tua: et tu aliquando conversus confirma fratres tuos». Et huius ratio est quia una fides debet esse totius Ecclesiae: secundum illud I ad Cor. 1,10: «Idipsum dicatis omnes, et non sint in vobis schismata». Quod servari non posset nisi quaestio fidei de fide exorta determinaretur per eum qui toti Ecclesiae praeest, ut sic eius sententia a tota Ecclesia firmiter teneatur. Et ideo ad solam auctoritatem Summi Pontificis pertinet nova editio symboli: sicut et omnia alia quae pertinent ad totam Ecclesiam, ut congregare synodum generalem et alia huiusmodi.

Ad primum ergo dicendum quod in doctrina Christi et Apostolorum veritas fidei est sufficienter explicata. Sed quia perversi homines apostolicam doctrinam et ceteras Scripturas «pervertunt ad sui ipsorum perditionem», sicut dicitur II Petr. ult., 16; ideo necessaria est, temporibus procedentibus, explanatio fidei contra insurgentes errores.

Ad secundum dicendum quod prohibitio et sententia synodi se extendit ad privatas personas, quarum non est determinare de fide. Non enim per huiusmodi sententiam synodi generalis ablata est potestas sequenti synodo novam editionem symboli facere, non quidem aliam fidem continentem, sed eandem magis expositam. Sic enim quaelibet synodus observavit, ut sequens synodus aliquid exponeret supra id quod praecedens synodus exposuerat, propter necessitatem alicuius haeresis insurgentis. Unde pertinet ad Summum Pontificem, cuius auctoritate synodus congregatur et eius sententia confirmatur.

Ad tertium dicendum quod Athanasius non composuit, manifestationem fidei per modum symboli, sed magis per modum cuiusdam doctrinae: ut ex ipso modo loquendi apparet. Sed quia integram fidei veritatem eius doctrina breviter continebat, auctoritate Summi Pontificis est recepta, ut quasi regula fidei habeatur.

INTRODUCCION A LA CUESTION 2

EL ACTO INTERIOR DE LA FE

Según el plan previsto, se presenta ahora la consideración del acto de creer. El Angélico desdobla el tema en dos: el análisis del acto interior y el estudio del acto exterior de la fe (q.3). Este consiste en la *confesión* externa de la fe y supone ya toda la esencia de la actuación de la fe, que es interna y espiritual. El problema entero sobre el acto de creer va expuesto en la primera cuestión.

Según dijimos, entre los modernos el estudio de la fe comienza *por el acto;* se prefiere la consideración que parte del sujeto, o el método más psicológico y experimental, que es la vía subjetiva. Santo Tomás, con los buenos teólogos, ha seguido el orden que comienza por el objeto, la vía más objetiva y dogmática. No es sólo cuestión de gustos, sino de procedimiento más sistemático y seguro. Sin embargo, ambos aspectos convergen en lo mismo, ya que el acto y su objeto se condicionan e implican. No es, pues, posible separar del todo el estudio de uno y otro tema, pues daría lugar a inútiles repeticiones que aun son inevitables en esta metódica escolástica de separación de etapas y aspectos formales: objetos, actos, hábitos.

Los modernos prefieren la consideración más sintética y vital, la visión conjunta del tema en sus diversos planos. Por esto, siguiendo esta corriente, aquí también acumulamos conceptos y doctrinas que van dispersas en las cuestiones siguientes.

El contenido doctrinal de la cuestión atañe a lo que se llama hoy día la *psicología de la fe,* la que también se desenvuelve en las cuestiones sucesivas del *hábito o virtud de la fe* (q.4) y, sobre todo, del *sujeto de la fe* (q.5). No es menester decir que se trata de una psicología transcendente o *dogmática,* en cuya elaboración han intervenido tanto los supuestos o conocimientos psicológicos de la *mens* humana, en que se enraíza la fe, como los datos teológicos obtenidos de las fuentes de la revelación.

Pero Santo Tomás ha introducido en la cuestión dos elementos *morales* del acto de fe, que en su exposición obtienen mucha mayor amplitud. En efecto, la cuestión, en su estructura interna, se divide en dos partes desiguales:

1. *El acto de fe en su ser psicológico,* su naturaleza o esencia (a.1) y su división en partes cuasi integrales (a.2). Responde a la antigua cuestión que aparece en los sentenciarios desde P. Lombardo: *quid sit credere et quot modis dicatur.*

2. *El acto de fe en su ser moral.* El que a su vez se subdivide en dos partes: a). *Su obligación, o necesidad del acto de fe para salvarse, sea primero en general,* respecto del objeto primario (a.3) o del objeto accidental (q.4); sea *respecto del modo o necesidad de la fe explícita,*

en cuanto al objeto (q.5) y en cuanto a la universalidad de los creyentes (q.6); después, de la fe explícita en el misterio de Cristo (q.7) y de la Trinidad (a.8). b) *Su excelencia, o valor meritorio,* o del mérito del acto de fe en sí mismo (a.9) y respecto del objeto accidental (a.10).

I. *Naturaleza del acto de la fe* (a.1)

La brevedad de este artículo—que, no obstante, es fundamental y en él ha condensado el Angélico toda la estructura esencial del acto de creer—no da idea de la gran riqueza doctrinal con que, a lo largo de todo el trabajo, Santo Tomás ha perfilado los numerosos matices y aspectos de la *psicología* del acto de fe.

Pero es fácil rehacer *la síntesis doctrinal* que la teología actual comúnmente establece, a través de textos y fórmulas dispersas en otros varios lugares.

A) El dato dogmático. Género psicológico del acto de fe

Comenzando nuestra exposición por sus varias etapas, hemos de sentar ante todo *lo establecido dogmáticamente sobre la estructura esencial* del acto de creer. Y veremos que estos datos dogmáticos determinan sobre todo el *género psicológico,* el carácter *esencialmente intelectual y causalmente volitivo,* a la vez que su naturaleza ontológica, esencialmente *sobrenatural.*

Errores.—Las decisiones conciliares han definido el contenido básico de las fuentes reveladas sobre el acto de fe para oponerlo a las erróneas concepciones modernas.

Estos errores son casi los mismos que antes habíamos indicado en torno al objeto de la fe, pues son cuestiones mutuamente implicadas: quienes destruyen el motivo de la fe han de tener una falsa concepción sobre la estructura psicológica del acto.

Estos serán las falsas concepciones nacidas de la filosofía moderna: pues en la escolástica antigua sólo existió alguna *confusión entre el orden cognoscitivo y el orden afectivo en función de la fe,* que Santo Tomás se encargó de disipar.

Ya vimos antes los principales grupos de concepciones erróneas, las cuales no salvan tampoco la verdadera esencia del acto de fe. *Los racionalistas,* filósofos deístas, idealistas, naturalistas, etc., que niegan toda revelación positiva y toda posibilidad de comunicación sobrenatural de Dios al hombre, y siguen hablando de una *fe religiosa,* como equivalente a la ciencia de la religión natural. *Los semirracionalistas,* cuyos corifeos son los tres sacerdotes alemanes Hermes, Frohschammer, Günther, condenados en las encíclicas de Pío IX y en el concilio Vaticano, quienes admiten la fe como un conocimiento y adhesión a la revelación divina, pero de carácter puramente racional, como certeza científica determinada por la demostración de los hechos revelados y verdades divinas, no como *asentimiento* voluntario a los misterios sobrenaturales por la autoridad de Dios.

En el polo opuesto están las corrientes que abocan hacia la *irracionalidad* del acto de fe: *el criticismo sentimentalista* de los protestantes liberales Schleiermacher, Harnack, Sabatier, etc., quienes, partiendo del agnosticismo kantiano, han derivado el concepto de la fe

cristiana hacia los estrechos límites de un *sentimiento religioso subjetivista y ciego*, negador de cualquier tipo de *asentimiento* a un orden objetivo de verdades transcendentes por una *autoridad* extrínseca. En esta misma línea, *el modernismo* acentuó aún más la tendencia agnóstica y subjetivista y la infiltró en el campo católico, forjando su concepto de la fe católica como *un ciego sentido religioso* que brota del fondo de la subconsciencia bajo la presión de cierta indigencia de lo divino, que son las aspiraciones afectivas superiores o inclinaciones morales del hombre, a las que da cuerpo formando símbolos conceptuales o creando los propios dogmas religiosos [1].

Lo *irracional* se acentúa sobre todo en las concepciones recientes sobre la fe, derivadas del *protestantismo*. Ya los autores de la Reforma que descomponían la fe cristiana en dos elementos: la *fides histórica*, o *fides dogmatum*, que nos traía el conocimiento de la historia evangélica, de los objetos de nuestra fe, y la *fides fiducialis*, negaban a la primera todo valor. Era un simple presupuesto de la verdadera *fides salvifica*, o fe virtud, consistente sólo en la *fiducia*, confianza y seguridad tranquila de que aquel conocimiento general de la virtud redentora de Cristo se aplica personalmente al alma. Sin esta fe fiducial, don divino y como posesión profética de la salud personal, aquella fe previa, o de simple conocimiento, queda, para los luteranos, sin significación alguna, pues que la tienen también los demonios e impíos. Con lo cual destruyen la *naturaleza intelectual* de la fe divina, reducida a una actividad de la voluntad o afectiva.

Con el luterano Kierkegaard, la fe fiducial de los reformadores, sometida al fermento del existencialismo agnóstico, ha llegado al extremo del *irracionalismo*. La actitud del creyente, para Kierkegaard, es la negación de toda objetiva cognoscibilidad de lo divino y sobrenatural, la renuncia de todas las pruebas objetivas de credibilidad, pues que su filosofía existencial nos lanza en un irracionalismo absoluto. Entonces el acto de fe es el encuentro personal con Dios en la tensión dialéctica de la desesperación y renuncia a comprender racionalmente a Dios. La fe se interioriza, se hace subjetiva y nos lanza en plena paradoja y absurdo. Y la función de la razón en la fe es redescubrir constantemente lo paradojal de ella, mostrar la incomprensibilidad de la fe.

De ahí su definición, también paradojal, de la fe: «La incertidumbre objetiva, mantenida firmemente por el escándalo del absurdo en la pasión de interioridad» [2]. Definición que es simple glosa del *Credo quia absurdum* de Tertuliano.

La *teología dialéctica* del protestante Karl Barth, iniciador de la escuela teológica protestante más moderna, se revela igualmente fiel tanto a Kierkegaard como a los primeros reformadores. Barth sigue negando todo valor salvífico a la fe histórica, que él denomina conocimiento *indirecto* y *externo* de la palabra de Dios, y simple velo que recubre las realidades divinas. La fe cristiana se encuentra toda en la *fiducia;* pero Barth ha transformado y vaciado de su sentido la *fiducia* luterana. La ha despojado de la certeza y seguridad que le diera Lutero. Para Barth, la fiducia es la simple actitud psicológica del cristianismo, que desea y espera, sin saber si cree en realidad. El fenómeno divino nos arroja en una incógnita completa. Y la verdadera fe es el encuentro con Dios, el conocimiento del hombre por Dios, la palabra divina, que se da a nosotros en el milagro de la revelación. El hombre no sabe si posee la palabra de Dios; vivirá, pues, en una actitud de *espera* de un acontecimiento que depende de la iniciativa divina [3]. Seguimos en pleno irracionalismo agnóstico, misticista y sentimental de una noción de la fe transformada en *esperanza*.

La SOLUCIÓN CATÓLICA frente a estos errores puede formularse en esta proposición:

1.º El acto de fe, o creer, es formalmente un acto del entendimiento de asentir a la verdad divina bajo el imperio de la voluntad y la moción divina de la gracia.

Tal es también la definición del acto de fe que da luego el Angélico (q.2 a.9): «Ipsum credere est actus intellectus assentientis veritati divinae ex imperio voluntatis a Deo motae per gratiam» (cf. et q.4 a.2); y es en todo coincidente con el sentido que en este artículo va a dar a la definición agustiniana.

Comprende los tres elementos: 1) que, esencialmente, creer es acto intelectual de asentimiento, un acto elícito o «inmediato» de la facultad intelectiva (q.4 a.2); 2) que presupone una moción causal de la voluntad, significada en la partícula *ex*; 3) que a la vez es un acto sobrenatural del entendimiento y voluntad elevados por la gracia. Es doctrina *de fe definida* en cuanto a los tres elementos indispensables para el acto de creer.

Prueba teológica.—Está ante todo *definida* dogmáticamente la naturaleza intelectual del acto de creer, y al menos de modo implícito, que es acto de asentimiento.

En el concilio de Trento se describe la actuación de la fe como un acto de «creer las verdades reveladas por Dios» anterior a todo afecto fiducial de la voluntad (D 728); y se define, contra la herejía protestante, que la fe no es «simple confianza en la divina misericordia de los pecados perdonados» (D 822).

De igual suerte, en el concilio Vaticano se define el acto de fe como «acto de creer las verdades reveladas por Dios» (D 1789 1792 1811). Y es sentir unánime que creer significa un acto intelectual. Este acto es llamado un «asentimiento» (D 1791 1814). Y se condena por Pío X la concepción modernista de la fe «como ciego sentido religioso» (D 2078). Por último, en el juramento antimodernista, se formula con precisión la naturaleza del acto de fe «como asentimiento intelectual a la verdad revelada y recibida *ex auditu* por la autoridad extrínseca de Dios personal» (D 2145).

En la *Sagrada Escritura*, ya hemos visto al principio la frecuencia con que se enseña y atestigua el carácter ante todo cognoscitivo del acto

[1] Sobre estos sistemas informa recientemente J. TODOLÍ, O. P., *Filosofía de la religión* (Madrid 1954) p.94ss.

[2] *Papeles* VII 602 (de la ed. danesa). *Postscriptum* trad. franc. (París, Gallimard, 1949) p.415; L. DUPRÉ, *La dialectique de l'acte de foi chez Kierkegaard*: «Rev. Philos. de Louvain», 54 (1956) p.418-455; C. FABRO, *Foi et raison dans l'oeuvre de Kierkegaard*: «Rev. Scienc. Phil. Théol.», 32 (1948) p.169-206.

En la misma línea irracionalista de subjetivismo sentimental y modernismo agnóstico se encuentran las ideas de Unamuno sobre la fe, condensadas en su definición: «La fe es *crear* lo que no vimos»; pues sostiene que por la indigencia y exigencias sentimentales de nuestro ser creamos la inmortalidad del alma o los dogmas de la divinidad, y que de ese mismo fondo subsconsciente brotan las demás fórmulas dogmáticas.

[3] Véase sobre todo el sistema de K. Barth la notable obra del P. HAMER, O. P., *Karl Barth. Etude sur sa méthode dogmatique* (París 1949) p.63-65.

de fe como un creer todas las palabras y hechos del Señor (Io. 3,11ss; 5,38; 6,68; 8,45), o su misión, mesianismo y filiación divinas (Io. 1,49-51; 16,27-31; 17,8; 20,25-29); en una palabra, como una adhesión creyente al mensaje evangélico predicado por los apóstoles (Mc. 16,15; Mt. 28,16). El acto de creer siempre es significado por esa adhesión intelectual del creyente a todas las verdades reveladas. E inútil es insistir aquí en lo dicho antes, que la doctrina paulina está en perfecto acuerdo con esta enseñanza de San Juan, de los sinópticos y neotestamentaria en general.

En la *tradición patrística* abundan los testimonios en el mismo sentido, y la caracterización del acto de fe como un *asentimiento racional* proviene de sus textos. Por nombrar sólo algunos, Clemente Alejandrino afirma que «es la fe... asentimiento racional del alma libre» [4]; San Cirilo de Jerusalén habla también «de la índole dogmática de la fe, que implica asentimiento del alma a un objeto [5]; San Gregorio de Nysa llama a la fe «sostén y firmamento de la inevidencia» [6]. Se ha de mencionar sobre todo la definición de San Agustín de la fe como asentimiento, que luego glosamos. Y en una definición de Teodoreto es la fe apelada «voluntario asentimiento del alma, o contemplación de objeto latente» [7].

La *razón teológica* demuestra esto mismo como simple consecuencia de la anterior verdad dogmática sobre el objeto de la fe. Si éste era la Verdad primera, que revela y a la vez *se revela a sí misma*, tal no puede ser objeto sino de acto intelectual de adhesión inevidente. Pues entre las potencias del alma sólo el intelecto aprehende la verdad; y su respuesta afirmativa a la verdad transmitida por el testimonio de otro es el asentimiento oscuro.

2.º El acto de fe pertenece causalmente a la voluntad y es puesto bajo la moción imperante de la misma.

También esta intervención motiva de la voluntad, como *necesaria para el acto de fe*, es doctrina *revelada y definida*. Se encuentra sobre todo expresada en las declaraciones que definen la *libertad* de la fe, de que se habla más tarde. Además, en el concilio de Orange se enumera y hace intervenir, como necesario al acto de fe, al llamado *pium credulitatis affectum*, constituído por la moción de «nuestra voluntad, que, bajo la inspiración del Espíritu Santo, se vuelve de la infidelidad a la fe, de la impiedad a la piedad» (D 178; cf. 180). Y el concilio Vaticano describe de un modo general el acto de fe «como un obsequio pleno de la inteligencia y voluntad a Dios que revela» (D 1789).

También *en la Escritura* es enseñanza expresa esta función de la afectividad como indispensable en el acto de fe, sobre todo cuando se habla del carácter *libre, obligatorio* y *meritorio* de la fe cristiana, como luego se expone. Aparte de ello, basta citar la doctrina de San Pablo de *la obediencia que ha de prestarse a la fe*, es decir, al mensaje evangélico (Rom. 1,5; 16,26), la cual supone la libre sumisión y moción de la voluntad, o bien su consigna de «doblegar o cautivar todo entendimiento a la obediencia de Cristo», lo que se verifica sobre todo en la fe. Y más aún su sentencia de que «con el corazón se cree

[4] *Stromata* 5,1 (R. de J. 421).
[5] *Catech.* 5,10 (R. de J. 820).
[6] *De anim. et resurrect.* n.55 (R. de J. 1957).
[7] *Epist.* 89 (R. de J. 2144).

para la justicia y con la boca se confiesa para la salud» (Rom. 10,10), pues, en el lenguaje bíblico, «el corazón» tiene el sentido de la voluntad, que mueve a creer.

Por la *razón teológica* probará Santo Tomás de un modo invicto cómo toda la estructura psicológica del acto de creer, máxime en algo transcendente y sobrenatural, lleva a poner como necesaria una intervención especial e inmediata de la voluntad para determinar la razón al asentimiento firme de un objeto inevidente. Pero antes se ha de establecer el análisis gnoseológico del acto de creer.

3.º Tanto el asentimiento intelectual como el acto de la voluntad son movidos y elevados sobrenaturalmente por la gracia.

También este tercer extremo de la proposición, que expresa la *sobrenaturalidad* substancial del complejo psicológico intelectual-volitivo del acto de fe, es *dogmático*, definido bajo diferentes fórmulas. Las pruebas teológicas abundan a este propósito. Por evitar inútiles repeticiones las omitimos ahora, pues en breve serán recordadas.

B) Esencia del acto de fe

1. Análisis y definición del acto de creer

Tal es el contenido del artículo 1. En él condensa Santo Tomás su célebre *análisis* del acto de creer para explicar y justificar, como definición propia y adecuada, la famosa descripción de San Agustín de acto de fe: *Credere est cum assensione cogitare.*

El Aquinate se ha servido con gran amplitud de los conceptos y categorías filosóficas tomadas de la noética aristotélica para encuadrar magistralmente el asentimiento de la fe en los esquemas generales del conocimiento humano y darle un lugar propio en la serie de sus asentimientos intelectuales. Es una construcción propia del santo Doctor, calificada como «audaz originalidad», en la que ha sabido unir, por síntesis paradojal, «las exigencias intelectualistas de Aristóteles y de la piedad de San Agustín», y la que muestra «una aplicación, la más delicada y sugestiva, de su mentalidad teológica, que no admite la irreductible heterogeneidad entre el conocimiento intelectual y el sentimiento religioso» ni acepta—como los preescolásticos afectivistas o los teólogos actuales—que exista pura equivocidad entre el misterio psicológico del acto religioso de la fe y las formas comunes del conocimiento intelectual.

Exponemos con brevedad este análisis siguiendo al P. Chenu, que ha historiado las etapas de su elaboración doctrinal [8]. El Angélico lo presenta con más amplitud y detalle en las *Sentencias* [9] y *De verit.* q.14 a.1, y en forma más resumida, aquí en la Suma.

Las nociones.—El término *cogitatio* es muy propio del vocabulario agustiniano. En sus descripciones psicológicas, el Hiponense lo emplea en sentido general, significando todo conocimiento actual, discursivo y prolongado de la *mens*, si bien no faltan otros matices de esta palabra en sus obras.

[8] M. D. Chenu, O. P., *La psychologie de la foi dans la théologie du XIII siècle*: «Etudes d'Histoire litt. doctr. au M. Age.», t.2 (Paris-Otawa 1932) p.163-191.
[9] *Sent.* 3 d.23 q.2 a.2 sol.1, y *De verit.* q.14 a.1.

Con San Alberto, el Aquinate ha precisado el sentido de la forma verbal *cogitare*, orientada ya por la etimología (derivaría de *co-agitare, quasi simul agitare)* y por el uso hacia la significación de una actividad intelectual prolongada: indagar, considerar en forma inquisitiva. Por eso, observa, *cogitatio* puede tener varias acepciones:

1.ª Una más amplia, significando «*toda consideración actual* del entendimiento». Es el pensar, la operación intelectual en general.

2.ª Otra más propia, que es *considerar indagando*. Sentido que puede aplicarse: *a)*, al acto de la *cogitativa*, facultad sensible que inquiere sobre los datos particulares; *b)*, o bien «al acto del intelecto deliberante, y que no ha alcanzado la plena posesión de la verdad»; es decir, un indagar con cierta inquietud inquisitiva.

El otro término agustiniano, *assensio*, y en el latín escolástico, más comúnmente *assensus*, es sometido por el Angélico a un análisis semejante. Procedente de *sensus*, es la aplicación semántica de lo propio del sentido a las operaciones superiores. Los sentidos no son indiferentes, sino determinados a un objeto. Pues bien, la determinación del pensamiento a uno—*determinatio cogitationis ad unum*—se llama *asentimiento*, mientras que la determinación de la voluntad a uno se dice *consentimiento*, pues viene en pos la deliberación cogitativa y se inclina a lo determinado como bueno por ella. El entendimiento, pues, *asiente;* de ahí la *sententia*. Y la voluntad, en cambio, *consiente* [10].

Tenemos ya la noción general de *asentimiento*, que es «la aceptación de uno de los términos de la contradicción», «la determinación cogitativa al mismo», es decir, *toda adhesión intelectual a la verdad*.

Mas, para precisar lo característico del *cum assensione cogitare* y situar este asentimiento de inquisición cogitativa en el cuadro de las adhesiones intelebtuales, Santo Tomás establece su clasificación de los actos intelectuales, o *estados de la mente ante la verdad*, basada en los principios de la noética aristotélica. Estos actos son:

1. *Del entendimiento que percibe (simpliciter apprehendentis)*, y es la *simple aprehensión*. En ella no se da verdad o falsedad, ni, por lo tanto, indagación cogitativa, ni asentimiento. No habiendo verdad o falsedad, «nada se concede ni se niega», y el entendimiento ni asiente ni disiente. Tal asentimiento puede darse sólo en un *acto de juicio*. Y los estados mentales o de consideración en orden al juicio son:

2. *Del entendimiento que inquiere no determinado a uno:*

a) De modo negativo = la *ignorancia;* en ella no existe ni asentimiento ni deliberación.

b) De modo positivo = la *duda*, que contiene *deliberación* cogitativa sin asentimiento.

3. *Del entendimiento determinado parcialmente* a un extremo, o con temor de error. La cual puede ser:

a) Por un leve indicio = la *sospecha*, que contiene indagación cogitativa perfecta sin asentimiento.

b) Por indicios notables = *opinión*, que es «el estado de adhesión mental a un extremo con temor del opuesto». Contiene indagación perfecta con asentimiento imperfecto.

[10] *Sent.* 3 d.23 q.2 a.2 sol.2 ad 1.

4. *Del entendimiento determinado totalmente* a un extremo. Es la firme o cierta adhesión intelectual sin temor de lo opuesto, que puede ser motivada:

a) *Por una causa intrínseca*, que es la evidencia, o *visión* intelectual del objeto, sea *inmediata* = los primeros principios; sea *mediata* = la ciencia. Contiene asentimiento perfecto o firme sin deliberación cogitativa.

b) *Por causa extrínseca*, que es la voluntad = *la fe*. Sólo en ella se da *asentimiento perfecto con indagación cogitativa perfecta*.

En las *Sentencias* y *De veritate*, el Angélico introducía también en la ciencia la *cogitatio*, pero «anterior al asentimiento y causando éste». Lo que significa que tal indagación deliberativa es extrínseca a la adhesión científica como tal. Por eso aquí pronuncia sin más que la ciencia «tiene firme asentimiento sin tal indagación», puesto que dicha consideración previa es extraña a su esencia.

La definición del acto de fe.—Con tales premisas, el Aquinate iba a resolver en forma tan nueva y original el problema controvertido en la escolástica anterior sobre la definición del acto de fe, adoptando como adecuada la fórmula agustiniana, pero enriquecida con *un contenido nuevo y profundo*.

La fórmula del Hiponense se había introducido como una *glosa* en el texto de las *Sentencias* de Pedro Lombardo y se discutía sobre su valor, que hacía apelación al hondo problema gnoseológico implicado en el misterio psicológico del acto de fe.

Los primeros maestros no estaban en disposición de resolverlo, dada la obscuridad que reinaba sobre los términos teológicos y los pocos datos que entonces se poseían sobre la filosofía de la ciencia y psicología del conocimiento. Por eso se debatían en un conjunto de definiciones de la fe, sin precisar su sentido.

Abelardo es el primero que aborda resueltamente el problema. El vió claro que la *fides* no es del tipo de las adhesiones o certezas científicas que se refieren a objetos *manifiestos*, y opuso la fe a la ciencia. Pero el conocer en sentido propio es patrimonio de la *scientia*. Por otra parte, contra la corriente mística, subrayó el contenido intelectual de la fe como verdadero conocimiento. El *credere* sería un conocer por aproximación, o cercano al *intelligere*, al cual le llamó *existimatio*. De ahí su definición de la fe: *Existimatio rerum non apparentium*, a la cual no parece que le diera el sentido de mera *opinión*, que se puede rechazar o reformar según libre examen, como le acusaba San Bernardo [11].

La reacción vino en seguida, sobre todo de parte de Hugo de San Víctor. Este opuso rotundo la doctrina cierta de que la fe no es del tipo de *opiniones* probables; puesto que cabría en ella posibilidades de error. La fe teologal es ante todo una certeza, aunque de realidades obscuras o ausentes y determinada por la voluntad: *Fides est certitudo quaedam de absentibus supra opinionem et infra scientiam* [12]. Señaló en seguida la influencia del amor en la adhesión de fe como *voluntaria certitudo*, inaugurando la corriente afectivista, pues de los dos elementos: conocimiento y afectividad, situó en lo afectivo la substancia de la fe. Además, aunque distingue los grados de adhesiones intelectua-

[11] ABAELARD., *Introductio in Theol.* l.1 n.2: ML 2,178.984.

[12] HUG. A S. VICTORE, *De sacramentis* l.1 p.10 c.2.3: ML 176,333o-1. Otros textos e información en CHENU, o.c., p.165ss.

les: «primi *negantes*, secundi *dubitantes*, tertii *opinantes*, quarti *credentes*, quinti *scientes*» [13], no llegó a discernir sus diferencias, señalando vagamente, en la fórmula citada, que el asentimiento de fe se distingue de los de ciencia y opinión.

La definición de Hugo de San Víctor, aunque dada «por una propiedad de la fe» [14], es verdadera y fué acogida como «definición magistral». Mas los doctores posteriores, San Alberto, San Buenaventura y Santo Tomás, escogieron la fórmula de San Agustín, reservando la definición del Apóstol para el hábito de fe.

El *sentido de la definición en San Agustín* es, empero, muy distinto de la interpretación del Aquinate. El Hiponense, disputando contra los semipelagianos, que afirmaban provenir el comienzo de la fe de nosotros, y su complemento de Dios, les arguye diciendo que también ese *initium fidei*, que es la *cogitatio* o inteligencia previa de los misterios, es asimismo don de Dios, apoyado en el texto paulino: «Non quod sufficientes simus *cogitare* aliquid a nobis quasi ex nobis» (2 Cor. 3,5). La apelación a ese texto es por simple adaptación, ya que, según el contexto, el Apóstol no habla de la fe, sino de la capacitación para el apostolado entre los hebreos.

Nadie puede creer, añade el Doctor de Hipona, sin esta aceptación previa de las verdades divinas, *cogitatione praeveniente*, terminando con la fórmula en cuestión: «Quamquam et ipsum credere nihil aliud est nisi cum assensione cogitare» [15].

Al lado, pues, de esa *cogitatio* antecedente, o inteligencia de los misterios, San Agustín distingue otra concomitante, el pensar o consideración que acompaña al acto de creer. Mas tampoco en ésta sitúa formalmente, según el contexto y su mente, el asentimiento de fe, sino en la *voluntas credendi* [16]. Ya también en otra obra suya insinúa una descripción de la fe por este dinamismo afectivo o adhesión de la voluntad: *Quid est enim credere, nisi consentire verum est quod dicitur?, consensio autem volentis est* [17]. La fe, pues, se consuma formalmente en la voluntad; y San Agustín se define como voluntarista, según su fórmula: *Intellige ut credas.*

San Alberto Magno adopta y explica más la definición agustiniana, pero en la propia *línea voluntarista*. La *cogitatio* tendrá para él también un sentido general de *inteligencia previa* de las verdades que se han de creer, sin que entre en la esencia de la fe. Como Hugo de San Víctor y los maestros precedentes decían, el conocimiento es como la *materia* del asentimiento, y el amor como la forma. A pesar de su contenido inteligible, el acto de creer procede más de las potencias afectivas que de la razón [18].

Es Santo Tomás quien, ya desde las *Sentencias*, perfecciona y acaba *la psicología del acto de fe*, encerrando hábilmente su original síntesis en la vieja fórmula del Hiponense, la cual ensancha en una perspectiva y sentido nuevo.

Su concepción se cifra en el análisis—de pura marca aristotélica—

[13] Ibid., col.330D.
[14] S. TH., *In Sent.* 3 d.23 q.2 a.1 ad 8.
[15] *De praedestin. sanctorum* c.2 n.5: ML 44,962.
[16] Ibid.: «Quamvis enim raptim, quamvis celerrime *credendi voluntatem quaedam cogitationes antevolent*, moxque illa ita sequatur ut quasi coniunctissima comitetur».
[17] *De spiritu et littera* c.31 n.54.
[18] S. ALBERTI MAGNI, *In Sent.* 3 d.23 a.1: «Et ideo consueverunt magistri dicere quod cognitio in fide est materialis et affectio formalis». Cf. et a.2.

de los asentimientos intelectuales o estados de la mente, antes descrito. Aplicando las categorías de Aristóteles, se pronuncia con decisión por el carácter esencialmente *intelectual* de la fe, rechazando la solución afectivista con su incoherencia irremediable de situar en la voluntad—o en un nuevo «entendimiento afectivo»—una capacidad de conocer.

Y su solución se encuentra *en la fusión* de los dos elementos, al parecer antitéticos, la *cogitatio* y el *assensus, en un solo acto intelectual*, introduciendo en el interior de la fe una especie de *discordia psicológica*, pues que *asentimiento* e *inquisición* cogitativa, movimiento y reposo, van a la par: *Sed in fide est assensus et cogitatio quasi ex aequo (De verit.* q.14 a.1).

Y ambos son perfectos en su línea. Así, pues, Santo Tomás permanece, por un lado, fiel a Aristóteles, encuadrando la fe en una clasificación correcta—según buenas normas aristotélicas—de los estados de la mente frente a la verdad. La fe es *un asentimiento*, es decir, de orden del conocimiento especulativo, puro acto intelectual de adhesión *firme* y determinada a la verdad: «*sententia* autem est conceptio distincta vel certissima alterius partis contradictionis: *assentire autem a sententia* dicitur» *(De verit.* q.14 a.1).

Mas, por otro lado, establece un nuevo tipo de asentimiento, desconocido en los puros moldes aristotélicos. La doctrina de Aristóteles descansaba toda sobre la teoría de la ἐπιστήμη, en su epistemología clásica. Toda certeza intelectual era del tipo de esa *scientia*, adhesión firme y *sine formidine errandi*, porque el entendimiento se aquieta y reposa en la evidencia del objeto. Su sucedáneo inferior es la δόξα o verosímil, que determina el estado subjetivo de la *opinión*, adhesión fluctuante y dubitativa a lo contingente.

Pero el Angélico, con el nuevo tipo de la *fides*—género de asentimiento ciertísimo—, establece una ruptura con dichas categorías naturales, una excepción en la psicología de los asentimientos que en cierto modo trastorna la metafísica aristotélica del conocer. Aristóteles «hubiera desaprobado este conocimiento religioso en que la obscuridad impenetrable del objeto coexiste con una infrangible certeza en un asentimiento de amor» [19].

En realidad, no debe explicarse como *ruptura* con las leyes psicológicas de nuestro espíritu, porque la fe no se infunde ni se desarrolla en el alma sino sometida—en su *modo humano de obrar*—a estas leyes naturales de nuestra mente. Debe explicarse más bien por *elevación de nuestras* facultades, dada la transcendencia del objeto. La fe no es del tipo de las certezas intelectuales puras, impuestas por la metafísica de lo necesario y evidente. La fe humana es una opinión reforzada, adhesión al testimonio humano falible, que no puede imponer una aceptación intelectual de lo verdadero sino *cum formidine errandi*, sin certeza alguna. Pero esta *formido errandi*—condición propia de la fe humana—puede *ser reabsorbida*, reducida, y la puerta queda abierta para la certeza intelectual fundada sobre el testimonio superior e infalible, pero *inevidente*.

Tal es el caso de la fe divina. Su condición psicológica no podía ser definida dentro de los cuadros de la metafísica del conocer sino introduciendo en su misma esencia e intimidad psicológica una *cogitatio* o *inquietud* irremediable, naturalmente incompatible con la per-

[19] M. D. CHENU, o.c., p.164.

fección de un movimiento de certeza. Pero ello puede ser suplido, *en la línea afectiva*, por ese misterio psicológico de *un asentimiento determinado por voluntaria elección*, por un factor nuevo que se encuentra *extra genus cognitionis, in genere affectionis existens* [20]. Aristóteles tampoco había previsto este género de asentimiento firme en que el entendimiento es determinado al objeto verdadero por la voluntad, esta certeza traspuesta en cierto modo al orden afectivo, violentando los cánones del riguroso intelectualismo. Mas no es incidir en el voluntarismo, sino reconocer la posibilidad de una virtud intelectual, como la fe teologal, que se adhiera a su objeto, *la Verdad suma*, en cuanto que a la vez es *Bien sumo* y fin de la voluntad.

El entendimiento entonces entra en especial dependencia de la voluntad, la cual mueve al asentimiento por *afectiva inclinación* hacia las cosas creídas [21].

Formulemos ya la *conclusión* de este análisis y resumen de la doctrina del artículo 1:

1.º Entendida la "cogitatio" en su sentido propio, es muy apta y adecuada la definición del acto de fe dada en la fórmula agustiniana, "cum assensione cogitare", es decir, un considerar inquisitivo con asentimiento firme.

Se trata, sin duda, de una definición *psicológica*, dada desde el sujeto. Supuestos estos términos subjetivos, es adecuada, equivalente y fácilmente reducible a una fórmula de definición que expresaría el acto de fe por su objeto formal y material, como veremos. Pero aun esa definición, más sometida a las reglas lógicas, no expresaría tan bien la original *raíz psicológica* del acto de fe.

Y la demostración es obvia. Es buena aquella definición que expresa la esencia de lo definido y lo distingue de todos los demás. Mas la fórmula en cuestión expresa—dice Santo Tomás—«toda la razón del acto de creer» y lo distingue de todos los demás actos; por lo que su conveniencia es patente.

En efecto, esta distinción es neta si *comparamos* el *creer de la fe divina* con todos los demás actos. Supuesto el *género intelectual* del creer, demostrado antes, los actos intelectuales pueden ser:

1.º Sin asentimiento ni indagación inquisitiva: son *la simple percepción*, la ignorancia.

2.º Con indagación inquisitiva *(cogitatio)* y sin asentimiento: es *la duda*, estado intelectual que fluctúa sin asentir entre opuestas opiniones probables.

3.º Con ambos elementos. O bien con indagación perfecta y asentimiento imperfecto: los estados de *sospecha* y *opinión*, en los que debe incluirse la fe humana.

4.º O bien con asentimiento perfecto e indagación inquisitiva precedente, extraesencial = *la ciencia*.

5.º Por fin, estado de asentimiento perfecto con perfecta indagación inquisitiva = *la fe* divina.

El *sentido e interpretación* de la fórmula ya se hace ahora más patente. El acto de fe ha introducido *un grado* nuevo y original entre

[20] S. Th., *In Sent.* 3 d.23 q.2 a.2 sol.1 ad 2.
[21] 1-2 q.56 a.3

«los estados de la mente», o fases del conocimiento intelectual. Además, irreductible a ningún otro natural, porque no se concebía en la noética humana un conocimiento perfecto—caracterizado por el asentimiento *firme*, o la certeza—que no fuera motivado por la claridad evidente del objeto. El entendimiento queda *aquietado* por la percepción cierta de la verdad necesaria.

El acto de fe es, sin duda, acto intelectual uno y simple, pero caracterizado por *la coexistencia* de ambos elementos antitéticos. Hay en él asentimiento firme, o certeza, y el más firme y cierto entre las adhesiones intelectuales. Pero a la vez hay *cogitatio* perfecta, la que implica la suma inevidencia y obscuridad de lo creído.

Dicha *cogitatio*, o consideración inquisitiva, no es un acto nuevo. El Angélico consigna [22] que la fe está en el medio entre otras dos *cogitationes*, o consideraciones discursivas: a) *Una antecedente* y que inclina a creer: es el *discurso apologético*, o las llamadas por él *rationes inducentes*. b) *Otra consiguiente* al asentimiento de fe: es el *discurso teológico*, o la consideración devota y contemplación mística de la substancia de la fe, al cual se refiere el dicho también agustiniano: *Credo ut intelligam*, derivado del texto de Isaías 7,9: *Si non credideritis, non intelligetis*.

Mas la fe tiene una consideración cogitativa *concomitante* y esencial a su acto. Entonces ya no debe tomarse como discurso actual, porque la fe no es discursiva, sino asentimiento simple. Se trata de la simple acepción o inteligencia de las verdades de fe, que por su impenetrable obscuridad *funda* una actitud intelectual de inquietud y ansiedad, como *condición* del propio *asentimiento*, porque el objeto creído no fija en sí al entendimiento, sino que es, al fin, determinado por la afección de la voluntad, llegando el Angélico hasta decir: *Non enim assensus ex cogitatione causatur, sed ex voluntate (De verit.* q.14 a.1).

Tal es la estructura psicológica—de discordia interior entre el asentimiento y la ansiedad cogitativa, el reposo y el movimiento irremediable—propia de la fe. En ella se da la *perfección* noética substancial del asentimiento firme, o certeza, necesaria para su carácter de virtud intelectual. Y una *imperfección* intrínseca e irreductible propia de esta adhesión del creyente *in mysterio*, a los misterios divinos e impenetrables, que abre la puerta a las descripciones ansiosas de los místicos cuando avanzan en las «tinieblas» de la fe, y a la facilidad de movimientos contrarios de duda y vacilación en todo creyente [23]. Es *la imperfección radical*—de movimiento inacabado e interminado—característica del conocimiento de fe, por la que queda abierto a la terminación extrínseca de la moción voluntaria, y que le hace inferior—en la línea noética—a la ciencia, aunque tendiendo a su acabamiento propio en la visión sobrenatural, imperfecta de los dones y perfecta del cielo.

Por último, *es fácil reducir esta definición a los términos de una fórmula común*. Como asentimiento, el creer se da en un juicio, y un juicio afirmativo. No asiente el que niega, sino disiente. No es un juicio mediato, como la conclusión de la demostración científica o el acto de fe humana. La fe divina no es discursiva, sino adhesión simple

[22] *In Sent.* 3 d.23 q.2 a.2 sol.1 ad 2.
[23] *De verit.* q.14 a.1: «Unde est quod in credente potest insurgere motus de contrario huius quod firmissime tenet».

e inmediata a la Verdad primera, que revela y se revela a sí misma. Las verdades reveladas permanecen obscuras, y este juicio no es de conocimiento evidente, sino de asentimiento o inteligencia de lo inevidente:

El acto de creer es, pues, un juicio afirmativo inmediato sobre la verdad de un objeto sobrenatural no visto por la autoridad de Dios que revela, y bajo el imperio de la voluntad movida por la gracia.

2. Naturaleza de la moción voluntaria

Volvamos ahora a la determinación de ese acto de la voluntad. Puede su modo esencial condensarse en la siguiente proposición:

2.° Para todo acto de fe divina se requiere la moción previa o piadosa afección de la voluntad, no sólo en cuanto al ejercicio, sino también en cuanto a la especificación del acto.

La influencia de la voluntad necesaria al acto de fe es *causal* y previa, pero no es el acto formal de creer, porque no es la voluntad la que conoce y asiente. Como suele expresar el Angélico, creer es *ex imperio voluntatis* (q.2 a.9), es acto intelectual determinado por la voluntad (a.1 ad 3), «movido por elección libre» de la voluntad (a.2; q.1 a.4; q.4 ad 2; *De verit.* q.14 a.2 ad 10).

Pero la intervención de la voluntad es *esencial* y concurso, en cierto modo, intrínseco al acto de creer. Esto se significa con la fórmula de *moción especificativa.* No es simple moción extrínseca y del sujeto «al ejercicio del acto», como mueve la voluntad al acto de ciencia o de visión, puesto que se es libre para considerar o no un principio, ver un objeto. Su moción es además—en el sentido ya explicado—*un complemento de la moción objetiva,* cuando el objeto es insuficiente para determinar por sí solo el asentimiento, como en la fe; el acto entonces depende de la moción especificativa voluntaria. Se es libre no sólo para creer o dejar de creer, sino también para la alternativa contraria: para disentir o no creer positivamente.

Es doctrina de fe la necesidad de esta moción voluntaria, como dijimos. Si bien no esta modalidad de moción especificativa. Y ya se indicaron los testimonios sobre dicha verdad revelada.

Es, además, *sentencia cierta* y *explicación teológica unánime* esta modalidad de intervención especial. Se apoya en el concilio II de Orange, que apellidaba dicho acto de la voluntad *pium credulitatis affectum.* Declara en el canon 5 que ambos elementos del acto de fe, el *initium fidei*—bajo el cual se comprende también el acto formal de creer—y «el *piadoso afecto de credulidad* por el cual creemos..., son don de la gracia y obra de una inspiración especial del Espíritu Santo, *que corrige nuestra voluntad* de la infidelidad a la fe, de la impiedad a la piedad» (D 178). Parece en ello implicarse la moción especificativa, pues, como arguye Juan de Santo Tomás, la voluntad no necesita «ser corregida», es decir, estar bien dispuesta y afectada para la ciencia, ya que basta proponer una demostración evidente para convencer aun al que no quiere y está predispuesto contra su verdad. Si, pues, para el acto de fe se precisa la buena disposición y

afección de la voluntad a su favor, es que la misma especificación —creer o disentir—depende de voluntaria determinación [24].

El *fundamento psicológico,* alegado por Santo Tomás, es también cierto: «el entendimiento no es determinado *ab intrinseco* sino por la visión intelectual o conocimiento del objeto evidente». Si, pues, creer es asentimiento firme y cierto a la Verdad divina y el entendimiento no es suficientemente movido a ello por la inevidencia del objeto, es necesaria consecuencia que sea determinado por la voluntad, único principio exterior—fuera de Dios y del objeto—capaz de mover nuestra razón (q.1 a.4; q.2 a.1).

CONSECUENCIAS. INFLUENCIA DE LA VOLUNTAD EN LOS MOTIVOS DE CREER

Todavía podemos avanzar algo más en el análisis de esta moción voluntaria con algunas precisiones sobre el mismo.

1. Con razón ha sido llamado por el concilio de Orange este concurso de la voluntad *pius credulitatis affectus,* significando *la buena disposición* para las cosas de fe y como *inicial complacencia* en ellas que la voluntad requiere para imperar el asentimiento de fe movida por la conveniencia del objeto.

El Angélico lo llamaba, a su vez, *appetitus boni reprimissi,* es decir, cierto amor inicial y tendencia *a los bienes sobrenaturales* prometidos en la fe *(De verit.* q.14 a.2 ad 10).

Pero allí mismo observa que esta voluntad inicial, movida por la inspiración de la gracia, no es *acto de caridad ni de esperanza,* sino «incoación de la fe en la afección» [25].

La doctrina de la Iglesia la ha distinguido expresamente de la caridad al condenar a los jansenistas, que las identificaban, pues que, según ellos, al faltar el amor de caridad en el pecador, falta también la fe (D 1302 1401-2 1407).

Tampoco se identifica *con la esperanza,* que supone, además del afecto y deseo de los bienes eternos, *la firmeza expectante,* por la confianza en el auxilio divino. Los autores modernos que hablan en tonos absolutos de la fe, como el acto completo de la conversión por el cual el hombre se entrega a Dios, como donación plena de sí en respuesta al llamamiento divino, y que expresaría el acto total del creyente—reconocimiento de la Verdad que habla, confianza y amor—, no sólo no reflejan bien la doctrina de la Escritura, según vimos, sino que usan un lenguaje nada teológico, que se presta a confusiones y se acerca a los términos protestantes, pues la fe no es la justificación ni comprende las tres virtudes teologales.

Pero tampoco se ha de *minimizar* el contenido de dicha voluntad inicial. Su motivo es ante todo el *bien sobrenatural,* consistente en que la voluntad ofrezca la sumisión de su entendimiento a Dios, pues es bueno creer en el testimonio divino.

Pero, además, existe en tal piadosa afección del creyente un *afecto sobrenatural* y directo a los bienes sobrenaturales prometidos a los creyentes, lo que es suficiente para rectificar la voluntad y disponerla bien para creer. Santo Tomás habla bien elocuentemente de este amor de los bienes sobrenaturales necesario al creyente [26]

---

[24] Io. A STO. THOMA, *Cursus Theol., de fide* disp.3 a.1 m.3-4.

[25] *De verit.* q.14 a.2 ad 10. «Inchoatio autem fidei est in affectione, in quantum voluntas determinat intellectum ad assentiendum his quae sunt fidei. Sed illa voluntas nec est caritatis nec est fidei, sed quidam appetitus bonis repromissi».

[26] *De verit.* q.14 a.1 c: «Et ista est dispositio credentis, ut cum aliquis credit

2. Mas ¿puede la voluntad añadir nuevo peso de razones intrínsecas, o motivos de creer, al entendimiento especulativo, los cuales le convenzan teóricamente y le determinen al acto de fe?

Los tomistas clásicos respondían, insistiendo con hondura en la línea de la solución aquiniana, que la voluntad no puede añadir *ningún complemento* de motivos internos a la verdad del objeto que se ha de creer, porque nunca elimina la inevidencia de los misterios. Se trata de un complemento en otro *orden* causal: en *razón de la bondad del objeto* hacia el cual la voluntad, bajo la inspiración de la gracia, se siente bien *dispuesta* y *afectada*, y esta buena disposición hace que se le presente el asentimiento a él también como bueno y conveniente. Entonces el objeto sobrenatural propuesto, que por su obscura transcendencia y misterio no es *suficiente* para mover *convenciendo* y *determinando* al entendimiento, sí lo es para mover por asentimiento voluntario; el cual se da en virtud de la afectiva disposición de la voluntad, que determina a la adhesión intelectual, no por nuevas razones, sino por la complacencia afectiva hacia él como objeto conveniente [27].

Se vuelve siempre al influjo de la voluntad sobre el campo de actos del entendimiento no puramente teóricos y evidentes. En esta clase de juicios, sin evidencia objetiva, juzgamos de una manera o de otra según estemos bien o mal afectados por el objeto. Los Salmanticenses citan el caso de las opiniones probables, en las cuales la adhesión depende del afecto de la voluntad, como los tomistas abrazan con gusto las que son del Angélico por veneración hacia el maestro. De un modo similar acontece en el asentimiento de fe. Es cierto, añaden, que la *moción especificativa* al entendimiento es de orden objetivo. Y de un modo propio el entendimiento se mueve y determina a la especificación por la evidencia del objeto. Pero hay *un segundo modo supletorio* y externo de mover que se debe a la voluntad, y es cuando el objeto no tiene evidencia ni fuerza motiva determinante por sí. La voluntad entonces *completa el objeto* y *motivación* del mismo, no eliminando su defecto de evidencia, sino por otro *complemento equivalente*, o en la *línea afectiva*, por influjo *causal* extrínseco. Es, añaden, la misma idea que había expresado Santo Tomás explicando el texto de San Pablo: *In captivitatem redigentes omnem intellectum in obsequium fidei* (2 Cor. 10), pues la voluntad es entonces la que cautiva *eficazmente* el entendimiento en obsequio de Dios, que revela, o por afectiva disposición hacia El, *dándole la eficacia que le prestaría* la evidencia del objeto en cuanto a poner *asentimiento cierto* y *firme:* «Fides habet certitudinem ab eo quod est extra genus cognitionis, in genere affectionis» [28]. «Assensus non ex cogitatione causatur sed ex voluntate... Sed quia intellectus... quantum est ex seipso, non est terminatus ad unum, sed terminatur tantum *ab extrinseco*. Et inde est, quod intellectus dicitur *captivatus, quia terminatur terminis alienis, et non propriis* [29].

dictis alicuius hominis quia videtur decens vel utile, et sic etiam movemur ad credendum dictis in quantum nobis repromittitur, si crediderimus praemium aeternae vitae: et hoc *praemio movetur voluntas ad assentiendum his quae dicuntur*». Cf. R. GARRIGOU-LAGRANGE, *De virtutibus theologicis* (Romae 1948) p.119. En contra, ALDAMA, *De virtutibus infusis:* BAC, *Summa Theologiae* t.3 n.103, por la dificultad suareziana del motivo de la esperanza.

[27] Io a STO THOMA, *De fide* disp.3 a.1 n.7.

[28] *De verit.* q.14 a.1.

[29] COLL. SALMANTICENSIS, *Cursus Theol*, t.17 *de fide* disp.5 dub.1 n.12-15.

Tal es la raíz afectiva y del valor religioso y práctico del conocimiento de fe, que no es simple ejercicio del conocer especulativo, sino que *por extensión de la voluntad* se hace práctico y afectivo. Dicha carga afectiva le abre a todas las posibilidades del conocimiento experimental y místico mediante la contemplación de los dones del Espíritu Santo, que suponen la substancia de la fe.

Sin embargo, diversas concepciones modernas se han desviado de esta recta interpretación, que conviene contrastar. *a)* Ante todo, *la teoría especial del motivo* de la fe de Straub, antes citada, según la cual el acto de fe no tiene causa suficiente de orden objetivo, sino sólo de orden subjetivo. La autoridad de Dios es afirmada sin motivo objetivo, únicamente porque la voluntad lo ordena. Esta elección libre es la que causa *la firmeza* absoluta de la fe [30]. Tal interpretación no es justa. ¿Podría entonces la voluntad imperar un asentimiento de certeza suma al testimonio falible de los hombres? No es, pues, porque la voluntad quiere por lo que la fe tiene firme certeza, sino por el único motivo del testimonio infalible de Dios. La voluntad es causa de la *volición* del acto de fe, mas no de la firmeza infalible del asentimiento de la misma. Tal firmeza sólo depende del motivo divino objetivo, y la voluntad puede imponer un tal asentimiento, supuesto ya aquel motivo suficiente de adhesión infalible que comunica al asentimiento su certeza absoluta.

b) Por igual razón, vimos en la cuestión primera que era infundada la teoría de Pesch-Billot, que disocia la fe homenaje, basada en la pura *confianza* en la persona del que testifica, y la fe científica, apoyada en la comprobación y penetración intelectual del testimonio. En la fe divina no existe tal disociación, sino plena acumulación de ambos *elementos que hacen la fe*. La veracidad del testimonio es suma e infalible, y, a la vez, la confianza o aspecto afectivo debe ser también suma, mayor que en ninguna otra adhesión.

c) Pero sobre todo hemos de notar la desviación de numerosos teólogos modernos, influenciados, bien por las corrientes del pensamiento personalista y de la filosofía de los valores de Max Scheler, y cuyo principal representante es Karl Adam, bien por la dialéctica blondeliana de la inmanencia de la voluntad, que aboca a un *conocimiento apetitivo*, o por connaturalidad, y que ha cristalizado en las ideas del P. Rousselot [31]. La doctrina del Angélico, de un necesario influjo del apetito sobrenatural de los bienes divinos, de la necesidad del amor y buena disposición de la voluntad para el acto de fe, se opone—dicen éstos—al concepto de una fe puramente racionalista y abstracta, a que nos tenía acostumbrados la explicación tan racionalista imperante en los manuales, y que proviene de los teólogos del siglo XVII, máxime de Elizalde y Lugo. Y ofrece un fundamento só-

[30] A. STRAUB, *De analysi fidei* (Innsbrück 1922) p.332.

[31] K. ADAM, *Glaube und Glaubenswissenschaft im Katholizismus:* Theol. Quartalschrift», 101 (1920) p.131-155 2.ª ed. (Rottenburg 1923) p.175s. También en sus otras obras, *Das wesen des Katholizismus* (Düsseldorf 1931) p.65ss; *Cristo nuestro hermano; Jesucristo;* P. ROUSSELOT, *Les yeux de la foi:* «Rech. de Scienc. Relig.», 1 (1910) p.241-259.444-475; A. STOLZ, *Glaubensgnade und Glaubenslicht nach Thomas von Aquin:* «Studia Anselmiana», 1 (Romae 1933); H. LANG, *Die Lehre des hl. Thomas von Aquin von Gewissheit des übernatürlichen Glaubens* (Augsburg 1929). Entre todos los demás autores y obras modernas destaca, por la amplia y completa información que da de todas las tendencias modernas y la defensa, aunque moderada, de estas ideas, el ya citado R. AUBERT, *Le problème de l'acte de la foi* 2.ª ed. (Louvaln 1950) p.264-392.451-570.691-719.765-69.

lido a la explicación moderna, conforme con el pensamiento actual, de una fe consistente en una adhesión íntima a la persona divina que se dirige a nosotros, y que compromete la persona entera del creyente. Esta fe concreta y existencial, que es a la vez sumisión afectuosa, tiene carácter de experiencia vital y personal, y en ella el amor se une y funde con el acto intelectual para dar lugar a un nuevo tipo de percepción cuasi inmediata, que es el *conocimiento simpático* o *per modum connaturalitatis* de que hablaba Santo Tomás. Este amor del bien sobrenatural agudiza la percepción y *hace ver* con certeza lo que era incierto y obscuro. Por eso la fe es dada en un juicio de valor o percepción afectiva y sobrenatural, semejante a la intuición de los valores de la teoría de Scheler. E implica una cierta intuición o «subintuición» de las verdades divinas, de experiencia y connaturalidad de las mismas, ya que al amor sobrenatural se le atribuye una especie de potencia visiva por una síntesis sobrenatural entre motivos de credibilidad y asentimiento de fe. Esta percepción o experiencia sobrenatural tendría lugar en los efectos sobrenaturales que deja en el alma, en la afección que experimenta el creyente, lo que le cerciorarfa del origen divino del testimonio y le produciría la firmeza indeclinable en afirmar la revelación [32].

Mas por este camino se corre el riesgo de trocar el acto de fe, asentimiento obscuro a la revelación exterior y mediata, en una *revelación inmediata*, dando margen no sólo a excesos existencialistas o fideístas, sino también a la *doctrina protestante* de una fe de corte personal basada en el libre examen, en que el creyente, bajo la inspiración interior del Espíritu, es criterio último de la verdad revelada, emancipándose de la regla de fe, exterior e infalible, de la Iglesia.

Por otra parte, para Santo Tomás la fe por sí sola, cuya substancia toda se encuentra en la *fe informe*, nunca se convierte en conocimiento de experiencia sobrenatural y *mística*, ni menos nos da percepción intuitiva de las verdades divinas, ya que ella sólo es asentimiento obscuro a las mismas. Santo Tomás requiere *absolutamente*, para todo conocimiento de experiencia sobrenatural, la unión con *la caridad*—la única que produce esa *connaturalidad* plena con las cosas divinas—y a la vez la iluminación de los dones contemplativos con su penetración, en experiencia cuasi intuitiva y confusa, de los misterios revelados, como más tarde se dirá. Por eso la fe sólo pone en el creyente *la raíz afectiva informe* de esa expansión del conocimiento sobrenatural en la experiencia mística, cuyos principios inmediatos son los dones, hábitos enraizados en la caridad.

Ni Santo Tomás, al poner en el interior mismo del acto de fe una *raíz afectiva*, ha hecho del amor *fuente de conocimiento*, sino sólo de manera *causal* extrínseca, como principio motivo del conocer. Pero sin atribuir al amor capacidad propia de conocer intuitivo ni caer en el equívoco blondeliano de un *conocimiento apetitivo*, por medio del amor, que no es idéntico al conocimiento afectivo, o por connaturalidad, de que él habla [33].

Las nuevas tendencias tienen, es verdad, el mérito de haber subrayado con gran vigor ciertos puntos fundamentales de la doctrina tomista de la fe, como son la *percepción sobrenatural e inmediata del*

[32] R. AUBERT, o.c., 728-30.
[33] P. PARENTE, *S. Tommaso e la recente psicologia della fede*: «Doctor Communis», 1 (1948) p.7-3.

motivo, la sobrenaturalidad y carácter afectivo de la misma, la influencia de las iluminaciones de la gracia en todo el proceso psicológico del acto de fe y hasta de sus preámbulos, como veremos.

En este sentido señalan una reacción saludable contra la explicación de la fe en exceso racionalista, iniciada por Elizalde y Lugo. Pero, en conjunto, marcan una desviación respecto de la armónica explicación del Angélico en torno a la psicología del acto de la fe.

3. Sobrenaturalidad del acto de fe

Esta verdad de que el acto de creer es sobrenatural viene sobrentendida e implícitamente probada en todas las doctrinas hasta ahora expuestas. Sobre todo es una simple derivación de lo desarrollado en la primera cuestión del objeto de la fe, en todos sus aspectos, transcendente y sobrenatural, y en el cual se resuelve, como motivo inmediato, el acto de creer. Lo sobrenatural es la atmósfera propia de la fe, que envuelve por todas las partes esta virtud divina.

Por otra parte, el Angélico reserva el estudio de la fe como virtud sobrenatural para la breve cuestión 6. Sólo, pues, indicamos aquí lo que afecta al acto de creer.

También va supuesta y conocida la doctrina general sobre las virtudes infusas, desarrollada en el tomo IV de esta edición, y el modo de sobrenaturalización de los actos y hábitos de las virtudes cristianas. Baste recordar que, siendo *la gracia* el don sobrenatural por excelencia, como participación de la naturaleza divina, actos y hábitos sobrenaturales significan aquellos que no son producidos por las solas fuerzas de la naturaleza, sino que proceden del *don de la gracia*. Se trata no de una noción cualquiera de gracia, sino de la gracia *elevante*, o intrínsecamente sobrenatural, que eleva la inteligencia y voluntad a producir actos superiores a sus fuerzas.

El *error contrario* es el de los pelagianos, que negaban la gracia interna para todos los actos saludables; el acto de creer sería, según ellos, natural. También el de los *semipelagianos*, que justamente excluían de la esfera o influencia de la gracia el principio de la conversión, constituído por el acto inicial de la fe y los demás actos preparatorios a la justificación. Distinguían el *initium fidei* y su aumento, o la fe íntegra y completada por la justificación. El primero brotaba del solo libre albedrío, y el segundo, de la gracia. Por tal «comienzo de fe» entendían el acto de la fe misma, y *el efecto de credulidad* lo interpretaban—a la manera agustiniana y voluntarista—no de la voluntad previa de creer, sino como el acto constitutivo de la fe [34].

También Hermes y sus discípulos sostenían que para la *fe cognoscitiva*, o la sola fe, no se requiere la gracia, puesto que es causada por la fuerza demostrativa de los argumentos; la gracia es necesaria para la *fe del corazón*, unida a la caridad.

[34] J. CHENÉ, *Que signifient «initium fidei» et «affectus credulitatis» pour les sémipélagions?*: «Rech. Scienc. Rel.», 35 (1948) p.566-588; G. FRITZ, *Orange (Concile de)*: DTC t.11 col.1189-1193.

3.º Tanto el asentimiento intelectual como la piadosa afección de la voluntad que comprenden el acto de fe divina, son intrínsecamente sobrenaturales.

Es una *tesis definida* de fe divina en cuanto al hecho general de que el acto adecuado de la fe, que constituye todo el complejo psicológico de asentimiento intelectual y moción de la voluntad, es sobrenatural y producido por la gracia. También es *doctrina cierta*, contra las teorías escotista y nominalista, que son actos *entitativa o intrínsecamente sobrenaturales*, sólo posibles cuando el entendimiento y la voluntad han sido *elevados* por la gracia de iluminación e inspiración divinas.

LA PRUEBA TEOLÓGICA.—*El magisterio de la Iglesia* lo ha declarado así con solemnes y repetidas definiciones. El *Indiculus gratiae* del Seudo-Celestino, pero que contiene ciertamente la doctrina de los pontífices Inocencio I y Zósimo, declarada genuina y regla de la Iglesia universal hacia el año 500, enseña que «tiene a Dios por autor y proceden de una gracia preveniente todos los afectos y actos por los que *desde el comienzo* de la fe tendemos a Dios» (D 141). El concilio II de Orange, que condena a los semipelagianos, define que «el *initium fidei* y el afecto de credulidad por el que creemos en Aquel que justifica al impío y nos llegamos al bautismo, no se dan naturalmente, sino mediante el don de la gracia y la inspiración del Espíritu Santo, que corrige nuestra voluntad de la infidelidad a la fe, de la impiedad a la piedad» (D 178; cf. 199). Y, según el sentido en que los semipelagianos lo entendían, tal «comienzo de fe y afecto de credulidad» designan el acto mismo de la fe. Pero en seguida declara que todos los demás actos preparatorios o esfuerzos que llevan a ese acto inicial de creer y a la justificación, como la oración y todos los buenos deseos y voluntades del bien, no pueden tenerse en nosotros «sin la gracia divina» o «la infusión e inspiración del Espíritu Santo» (D 179). De nuevo Bonifacio II, al confirmar dicho concilio Arausicano, insiste en declarar, con la autoridad de la Sede Apostólica, que «toda fe recta en Cristo y el comienzo de toda buena voluntad deben ser inspiradas, según la verdad católica, por una gracia preveniente de Dios», y que «nadie puede creer sin la gracia» (D 200a 200b).

El *concilio de Trento* de nuevo declaraba que los que «se disponen a la justificación son excitados y ayudados por la divina gracia para que, recibiendo la fe por la predicación, se muevan libremente hacia Dios y crean» (D 798); y definía asimismo que «nadie puede creer, esperar o amar, como conviene para justificarse, sin ser prevenido por una inspiración y ayuda del Espíritu Santo» (cn.3; D 813).

De igual suerte, el *concilio Vaticano* ha reiterado la misma enseñanza, al definir la fe «como virtud sobrenatural por la que creemos, mediante la inspiración y ayuda de la gracia, las verdades reveladas...» (D 1789); es evidente que tal acto, que así emana de la virtud, es del mismo orden sobrenatural. Declara también que «el asentimiento de fe, aun de la fe informe, es don de Dios y un acto saludable que no puede prestarse sin la iluminación e inspiración del Espíritu Santo», según palabras tomadas del concilio de Orange (D 1791).

En la *Sagrada Escritura* se atestigua también, sin duda alguna, esta verdad. Contra las murmuraciones e incredulidad de los judíos, el Señor afirma el origen divino de la fe, que es sólo dada por Dios:

«Nadie puede venir a mí si el Padre, que me ha enviado, no le trae... En los profetas está escrito: *Y serán todos enseñados por Dios.* Todo el que oye a mi Padre y recibe su enseñanza, viene a mí» (Io. 6,44-45). De igual suerte en otros lugares: «Sin mí nada podéis hacer» (Io. 15,5). «Bienaventurado tú, Simón Bar Jona, porque no es la carne y la sangre quien esto te ha revelado, sino mi Padre, que está en los cielos» (Io. 16,17).

Y es común en *San Pablo* la afirmación de que la fe saludable, que conduce a la salvación, es un *don de Dios:* «Pues de gracia habéis sido salvados por la fe, y esto no os viene de vosotros, ya que es don de Dios» (Eph. 2,8). «Porque os ha sido otorgado no sólo creer en Cristo, sino también padecer por El» [35].

Dicha verdad se halla también expresa en la *tradición patrística*, máxime en San Agustín, San Próspero de Aquitania, San Fulgencio, que hubieron de defender, contra los semipelagianos, la necesidad de la gracia para el acto inicial de la fe y todo comienzo de la justificación [36].

La *razón teológica* ofrece argumentos obvios para probar este origen y naturaleza sobrenaturales del acto de la fe. Ante todo, *respecto del asentimiento intelectual,* arguye el Angélico más tarde (q.6 a.1) que tenemos un signo cierto de sobrenaturalidad: puesta la misma causa externa de la revelación, unos creen y otros no. Ahora bien, de la misma causa deberían seguirse iguales efectos. Luego ello prueba que la gracia de la revelación exterior no es causa suficiente de la adhesión de fe, sino que se requiere, además de la cooperación de la voluntad, una iluminación interior de Dios. En todo caso, siempre es válido el argumento fundamental de que, en el acto de fe divina, el entendimiento humano *se eleva sobre su naturaleza* por la adhesión a un objeto sobrenatural y divino, cual es la Verdad primera. Este acto de asentimiento deberá ser del mismo orden sobrenatural y proceder de un principio interno superior, cual es la iluminación de la gracia.

En cuanto a la *moción de la voluntad, múltiples son las razones* en pro de su carácter sobrenatural: *a)* Que implica una *piadosa afección* o deseo del fin sobrenatural, y sólo por un acto del mismo orden, producido por la gracia, puede el hombre elevarse al apetito y afección de los bienes sobrenaturales. *b)* Dicha moción, como la fe, dispone a la justificación como la raíz inicial de la misma, y toda disposición a la gracia es de orden sobrenatural y fruto de la gracia misma. *c)* La moción de la voluntad imperante y el acto de la fe imperada componen *un solo acto moral.* Y ambas deben ser del mismo orden. Se trata, pues, de un acto y piadosa afección de la voluntad sobrenaturales, las que mueven al asentimiento de fe divina.

Quede, no obstante, para más tarde, en que el Angélico habla del *carácter infuso* de la fe (q.6 a1.2), *la explicación de esta sobrenaturalidad* de la virtud y del acto. Se trata en el acto de fe de lo plenamente sobrenatural e infuso, es decir, de actos *entitativa* o *intrínsecamente sobrenaturales.* La raíz formal de esta elevación intrínseca de la fe cristiana estriba, según toda la escuela tomista, en el objeto y

---

[35] Phil. 1,29; cf. 2 Cor. 3,5; Rom. 1,20; 3,4; 4,3; 2 Thess. 2,13.

[36] S. AUGUST, *Epist. ad Vitalem* 5,6: ML 33,984; *De praedestinat. Sanctorum* 2,3: ML 44,961; *De dono perseverant.* 19,50: ML 45,1025; S. PROSPER, *Lib. contra Collatorem:* ML 51,222-230; S. FULGENTIUS, *Epist. ad monachos Scythas:* R. de J. 2246.

BIBLIOTECA

motivo formal de la fe, que es Dios en sí como Verdad primera sobrenatural.

Al objeto divino responde el *principio eficiente* de esta sobrenaturalización, que es *el don infuso* de la fe, el cual, recibido en la facultad natural, la eleva y mueve a la realización de actos sobrenaturales. En aquel que se convierte y viene a la fe puede esto darse por una gracia actual que por la iluminación del entendimiento y la inspiración en la voluntad eleve estas facultades al primer acto de fe, a su vez disposición inmediata para la infusión del hábito.

En el creyente se requiere, además de la luz de la fe, un principio sobrenatural en la voluntad, aun para creer con la fe informe. Esta inclinación afectiva hacia los bienes eternos, o piadosa disposición para creer, será también un principio habitual, si bien aún no es la esperanza ni la caridad. Se incluye en la misma virtud de la fe, como hábito que pertenece *reductive* a la misma. Ni es inconveniente o único caso en que una virtud reside en dos potencias, la imperante y la imperada. La virtud propia de la fe está en la facultad intelectual; el de la voluntad es hábito secundario o elemento integrante de la fe misma [37].

4. La preparación al acto de fe

Santo Tomás no ha planteado cuestión expresa de este tema de *los actos preparatorios a la fe, o prerrequisitos a la misma,* pues en su tiempo no se proponía tan directamente el problema apologético. Ello no quiere decir que no se haya formado una doctrina clara y coherente sobre estos *preambula fidei,* en especial sobre el acto preparatorio esencial, que es *el juicio de credibilidad,* y su función apologética o inductiva a la fe.

Esta doctrina coherente existe tanto en textos fundamentales de este tratado [38] como en numerosos lugares dispersos de sus obras. En ellos ha hablado suficientemente y con precisión de «los testimonios que certifican la divinidad de Jesucristo y su revelación» a los hombres, dados por El mismo, por sus profetas y apóstoles; y de las pruebas racionales que «hacen creíble» la misión de Jesucristo y su divino testimonio, en especial los milagros y profecías, que tienen valor de «demostración de la divinidad del Señor» y confirman sus palabras, etc. [39]

Por ello resumimos aquí *este complemento* de su doctrina del acto de fe referente a los actos preparatorios, o *proceso psicológico de génesis* del acto de la fe.

Pero sólo indicamos lo substancial de este aspecto sobre el valor de los preámbulos, o la apologética del acto de la fe.

Van supuestos todos los requisitos previos *por parte de Dios* sobre la posibilidad y el hecho de esta revelación divina hecha a los hombres, lo cual implica la existencia de un Dios personal y que pueda comunicarse al mundo; que esta revelación divina es cognoscible por la razón humana y que Dios puso en el mundo «signos ciertísimos y evidentes» de la misma, como los milagros, profecías y la Iglesia con las notas claras de su misión divina, para que los hombres pudiesen obtener noticia cierta y formar juicio sobre la credibilidad del objeto de la fe.

[37] Io. A STO. THOMA, *Cursus Theol., de fide* disp.3 a.3 n.6.

[38] Entre otros, los de q.1 a.4 ad 2.3; q.2 a.9 ad 3; a.10; q.6 a.1 etc.

[39] Entre otros, *Sent.* 3 d.24 q.1 a.2 sol.2 ad 3; *De potentia* q.6 a.9; a.2 ad 9; 3 q.29 a.1 ad 2; q.43 a.1.3.4; q.55 a.5; *De verit.* q.14 a.8.10 ad 11; *In Io.* 4 lect.7 n.7; 5 lect.6 n.8; 6 lect.4 n.7 et passim; *In Rom.* 4 lect.5 n.2; *Quodl.* 2 a.6 ad 3, etc. Véase R. AUBERT, *Le problème de l'acte de la foi* ed.cit. p.62-71, que recoge y resume la doctrina de estos textos, y principalmente A. VAN HOVE, *La doctrine du miracle chez S. Thomas d'Aquin et son accord avec les principes de la récherche scientifique* (Brujas-París 1927) p.230ss, si bien es tendenciosa su interpretación de que el Angélico negara valor demostrativo al milagro.

De parte del hombre va supuesta también toda la labor intelectual preparatoria a la fe y concerniente a una noticia e información suficiente del mensaje revelado, o conocimiento de las verdades sobrenaturales y del hecho de la revelación, así como la labor indispensable de *preparación moral* para eliminar los obstáculos de vicios y pecados que se oponen a recibir las comunicaciones divinas interiores y disponer la voluntad con el afecto limpio y comprensión respecto de las cosas espirituales, así como una actitud interior de humilde sumisión y obediencia a Dios, indispensable para poder escuchar su palabra. Es, en efecto, un lugar común en apologética que es inútil esperar convencer a quien no pone buena voluntad, y que contra una voluntad mala e indispuesta respecto de lo religioso y sobrenatural se estrellan todos los argumentos racionales.

Todos estos procesos preparatorios confluyen en formar *el juicio de credibilidad,* que resume en sí tales actos previos. De él sólo hacemos cuestión, y la respuesta se condensa en el siguiente aserto:

4.º Para el acto de fe divina se requiere previamente el juicio cierto de credibilidad, tanto especulativo como práctico, de los cuales este último, al menos, debe ser intrínsecamente sobrenatural.

En términos generales, la tesis es *doctrina cierta y católica.* Los teólogos pueden discutir, y siguen disputando, sobre sus modos de interpretación y obtención de este juicio apologético, mas no sobre la necesidad en general del juicio cierto de credibilidad.

DOCTRINA DE LA IGLESIA.—Fúndase ante todo y demuéstrase la tesis por numerosas enseñanzas del magisterio eclesiástico que brevemente recordamos.

a) El concilio Vaticano enseña la existencia de estos motivos de credibilidad, en especial los milagros, las profecías y la Iglesia con sus notas y manifestaciones visibles, que constituyen «signos ciertísimos» y «testimonio irrefragable» de la divina revelación, capaces, por lo tanto, de fundar un juicio cierto de esa veracidad, puesto que la hacen en el orden objetivo plenamente creíble (D 1789 1794 1812).

b) Declaraba la Iglesia, además, contra Bautain y los fideístas, que la razón humana puede llegar por solo el discurso natural y sin la fe a la certeza de los preámbulos de la fe cristiana, como el conocimiento de Dios, y del hecho y argumentos de la revelación (D 1622-1627).

c) Pío IX declaraba esto mismo contra los hermesianos, y la necesidad y obligación que se impone a la razón humana «de indagar con diligencia» sobre estos motivos y argumentos de la revelación «para que pueda constarle con certeza que Dios ha hablado» a los hombres, antes de que responda con el asentimiento razonable de su fe a esa palabra divina (D 1636-1639). Puesto que también proclamaba

el concilio Vaticano que, si Dios dirige su revelación al hombre, entra en las exigencias de su razón y de la ley natural, en un imperativo moral de la criatura humana, el manifestar «su plena dependencia respecto del Creador prestando el obsequio intelectual-volitivo de su fe a la Verdad divina» (D 1789 1810).

d) Pero, sobre todo, esta necesidad y obligación previa de formar un juicio cierto de credibilidad va enseñada implícitamente en la verdad dogmática de *la racionabilidad de nuestra fe*. En el concilio Vaticano y antes en la citada encíclica *Qui pluribus*, de Pío IX, se define, contra racionalistas y semirracionalistas, que *el asentimiento firme de la fe divina es conforme a la naturaleza del ser racional*, es *«un obsequio razonable»* que a Dios prestamos «de nuestra inteligencia y voluntad» al someter nuestra razón a la Verdad primera y creer con plena fe en su palabra. Nunca nuestra fe es «un movimiento ciego del alma», o plenamente irracional, como hace de ella sobre todo Kierkegaard (D 1637 1790 1791 1789).

e) Es asimismo enseñanza de la Iglesia que tal juicio de credibilidad no se tiene por el acto de la fe divina, sino que debe *ser previo* o *preceder* a la fe misma. (En los creyentes, que poseen la fe recibida en el bautismo, dicha persuasión de credibilidad debe preceder al acto de fe *con prioridad de causalidad inductica)*. Estaba ya enseñado en las declaraciones aducidas contra los fideístas (D 1627 1638), y, asimismo, en las actas del concilio Vaticano se expresa que la declaración de los motivos de credibilidad (D 1790) se dirigía contra quienes negaban la posibilidad de percibir los hechos y criterios de la revelación sin haber recibido antes la luz de la fe, que resultaba así un acto espontáneo y sin fundamento previo racional [40].

f) Por fin, la Iglesia también enseña *la certeza* de dicho juicio previo de credibilidad, pues en la declaración antes indicada de las actas del Vaticano es denominado «persuasión cierta»; Inocencio XI había condenado la proposición defendida por Estrix: «El asentimiento de fe sobrenatural cabe con el conocimiento sólo *probable* de la revelación y aun con el temor de que Dios no hubiera revelado» (D 1171). También se condenó la teoría de los modernistas: «El asentimiento de fe se apoya en un cúmulo de probabilidades» (D 2025).

LA SAGRADA ESCRITURA.—También en los textos bíblicos se expresa esta necesidad de la demostración racional de los motivos de creer para la fe. El Señor se remite a sus obras milagrosas como pruebas fehacientes de su origen divino: «Si no hubiera hecho entre ellos obras que ninguno otro hizo, no tendrían pecado; pero ahora no sólo han visto, sino que me aborrecieron a mí y a mi Padre» (Io. 15,24). La misma apelación a los signos de su misión divina va indicada en su increpación al apóstol Felipe: «¿No crees que yo estoy en el Padre y el Padre en mí?... A lo menos creedlo por las obras» (Io. 14,10-11), o en análogas acusaciones a los fariseos (Io. 8,17).

La misma doctrina suele verse indicada en los textos de San Pablo sobre «el obsequio racional» (Rom. 12,1), tan citado por los concilios, o de la necesidad de «doblegar todo entendimiento a la odediencia de Cristo» (2 Cor. 10,5).

---

[40] *Coll. Lacensis* 7,529.

LA RAZÓN Y EXPLICACIÓN TEOLÓGICA.—También fundamenta en válidas razones los diversos aspectos de esta verdad.

1.º *Se requiere juicio previo de credibilidad.*—El asentimiento de fe es, sin duda, libre e imperado por la voluntad, pero debe ser en todo conforme a la razón. Mas la voluntad no puede imperar razonablemente al intelecto un asentimiento de firme creencia si el objeto, el testimonio de la verdad propuesta, no es suficientemente creíble. Ha de formarse, pues, un juicio previo de la autenticidad del testimonio, como fundado en sólidos motivos de credibilidad. De lo contrario, el asentimiento de fe sería irracional; la voluntad no podría imponerlo sin violentar las leyes de la razón. O mejor, no le será posible a ésta asentir a un testimonio sin garantías suficientes de ser creíble y veraz.

2.º *Este juicio debe ser cierto.*—Puesto que, en efecto, a la voluntad se le presenta la opción libre de un acto de fe en materia de tal gravedad e importancia, que debe decidir de la dirección de toda su vida. La voluntad entonces no puede imperar razonablemente el asentimiento a tales verdades cuya credibilidad no aparezca suficientemente probada *por signos y razones ciertas que excluyan toda duda prudente.* Las exigencias de una prudencia elemental reclaman la misma seguridad en las razones de creer y, por lo tanto, la misma *certeza prudencial* que se requiera para los negocios más graves de la vida. Tanto más que la fe divina exige un asentimiento firmísimo e infalible.

Por eso se excluye *toda duda prudente* en las razones de creer. También se excluye la simple *probabilidad* de los motivos que hacen creíble esta fe, como se ha visto por las proposiciones condenadas por la Iglesia. Se ha de llegar, por lo tanto, a verdadera *certeza* en la percepción y juicio de los signos de credibilidad en la revelación.

Por otra parte, para que la fe sea razonable basta y no puede exigirse más que un grado de certeza moral o vulgar, el que se tiene sin el examen científico de los documentos históricos y de las pruebas de la revelación. En concilio Vaticano ha condenado, en efecto, la teoría de Hermes, que exigía en el adulto la duda universal hasta llegar a la demostración científica de toda su fe (D 1815). Y si el mismo concilio enseña que son «ciertísimos y clarísimos» los signos de la divina revelación y «evidente la credibilidad de la fe cristiana» (D 1790 1794), se trata de una certeza y valor de verdad *objetivas*, que no todos pueden percibir sin el examen científico y crítico de los hechos históricos. Los niños y gentes sencillas no pueden por sí mismos someter a una demostración científica tales hechos.

Mas ¿no exigía Santo Tomás que las verdades de fe fueran evidentemente creíbles; o que tuvieran *la evidencia extrínseca* de credibilidad, en la evidencia al menos de los «signos» de la revelación? Para ello afirmaba incluso que «la luz de la fe» puede hacer ver como creíbles estas verdades divinas (q.1 a.4 ad 2.3; q.2 a.3 ad 2).

Ya hemos dicho antes que tales textos se refieren a «la visión» y «evidencia» intelectuales, o en su acepción amplia. Toda verdad cierta hace en algún modo ver al entendimiento, puesto que lo determina a un conocimiento claro y distinto. Esta evidencia impropia se da también en la certeza moral. En tal sentido lato se requiere también la evidente credibilidad para la fe divina.

Los modernos, en cambio, hacen resaltar que, a diferencia de los

teólogos intelectualistas del siglo XVII, desde Lugo y Elizalde—quienes exigían una certeza casi metafísica y evidencia propia en el conocimiento de los *praeambula fidei*, puesto que en ellos hacían consistir el motivo del asentimiento firmísimo de fe—Santo Tomás y todos los autores antiguos designaban sólo como *rationes inducentes, persuasoriae, sufficientia inductiva*, a estas pruebas de credibilidad que preparan a la fe, cuya certeza no se apoya en ellas, sino en la autoridad infalible de Dios, que revela [41].

Dicha apreciación moderna es cierta con tal de que se dé todo el valor que en Santo Tomás poseen tales razones inductivas: de verdaderas pruebas de los motivos de credibilidad, puesto que van referidas a los milagros, profecías y otras razones, las que, por lo tanto, producen verdadera *certeza moral*.

En la terminología aquiniana, la llamada *certitudo probabilis* tiene sentido de *certeza* prudencial o moral, la que excluye todo temor fundado de error. Dicha certeza todavía se resuelve en la «evidente credibilidad de la fe cristiana» de que habla el concilio Vaticano (D 1794), puesto que—explica Mgr. Meurin en el esquema del mismo—«es creíble todo lo que es prudente admitir. El esquema declara simplemente que es evidente que podemos y debemos creer» [42]. En efecto, con una certeza moral humana de los preámbulos y del hecho de la revelación se tiene ya *evidencia de su credibilidad*, es decir, evidencia de que es creíble, aunque no evidencia del hecho mismo de la revelación divina.

Ni puede constituir una dificultad insuperable la llamada por los antiguos *fe de los simples*, la fe de los niños o gentes rudas y sencillas, la cual no parece que tenga *justificación racional* suficiente ni motivos sólidos de credibilidad, ya que simplemente se confían en la creencia y palabra de algún ser querido, del padre o de la madre, del párroco, misionero, etc. Los teólogos modernos se esfuerzan en hacer ver que se trata de una *certeza relativa de suyo y objetivamente suficiente*, puesto que el testimonio del párroco o educador se encadena con el magisterio universal de la Iglesia y en él se apoya, aunque accidentalmente, el sujeto no pueda percibir todo el valor objetivo de ese testimonio y de los motivos de credibilidad que la Iglesia, con su santidad y notas divinas, en sí encierra. O, según otros teólogos explican, el testimonio de los padres o sacerdotes fundaría un motivo de creer sólo suficiente para la capacidad imperfecta de tales inteligencias rudas, las cuales exigen menos pruebas para apoyar su certeza que los hombres cultos y llevados de preocupaciones críticas.

Sin duda, es válido este concepto de *certeza relativa*, al menos en su primera modalidad, y se comprende que tales mentalidades, sin muchas exigencias racionales, se apoyen en motivos incapaces de justificar por sí mismos la certeza que poseen de hecho. Pero esto suscita

---

41 Así, v.gr., q.2 a.9 ad 3.10, o en los textos citados en nota 39. Cf. R. AUBERT, *Le problème de l'acte de la foi* ed.cit, p.65ss.741ss. Cf: M. DE ELIZALDE, *Forma verae religionis quaerendae et inveniendae* (Nápoles 1662) n.862; LUGO, *De virtute fidei divinae* disp.15.6.7 (ed. Vivès, París 1868). De este problema histórico informan también F. SCHLAGENHAUFEN, *Die Glaubensgewissheit und ihre Begründung in der Neuscholastik:* «Z. Kath. Theol.», 56 (1932) p.313-374.530-595; G. ENGLHARDT, *Die Entwicklung der dogmatischen Glaubenspsychologie* (Münster 1933) c.6 p.340ss.

42 Pueden verse larga y laboriosas explicaciones sobre esta certeza relativa en BILLOT, *De virtutibus infusis* 3.ª ed. (Romae 1928) t.17 p.300ss; H. LENNERZ, *De virtutibus theologicis* (Romae 1947) n.264-268; S. HARENT, *Foi:* DTC t.6 col.219-236.

grave problema sólo para aquellos teólogos que, siguiendo la teoría escotista y de Lugo, resuelven en tales preámbulos de fe y motivos de credibilidad la certeza infalible del motivo de fe; por ello se esfuerzan tanto en probar que dicha certeza relativa es plena y fundada aun objetivamente.

El inconveniente desaparece si con Santo Tomás sostenemos, como antes se dijo, que la fe divina apoya su firmeza infalible en la percepción sobrenatural de su solo *motivo formal* y que la certeza imperfecta del conocimiento de la revelación y credibilidad apologética no es motivo intrínseco del asentimiento, sino fundamento exterior o de preparación: «*causa exterius inducens*, sufficiens inductivum ad credendum» (q.2 a.9 ad 3; q.6 a.1).

3. *El juicio de credibilidad se funda en los llamados motivos de credibilidad.*—Estos son *los signos* y argumentos que nos llevan al conocimiento de la revelación y demuestran su origen divino o verdad del testimonio de Dios, los cuales ampliamente desarrolla la apologética.

Los principales son *los motivos externos*, los argumentos históricos de la revelación, confirmados por los milagros y profecías, que de un cierto modo demuestran el origen divino de la misma; y la Iglesia con todo su desarrollo histórico, desplegando a través del mismo su vitalidad maravillosa y todas las demás propiedades y notas de su origen divino, que la hacen un motivo constante y «testimonio irrefragable» de su misión divina.

Todos ellos forman *los signos ciertísimos* que demuestran científicamente la divinidad de la religión cristiana aun para los sabios del mundo actual, como declara el concilio Vaticano (D 1790 1794 1812 1813).

Junto a esta *vía ordinaria* de formar el juicio cierto de credibilidad, o conclusión apologética, se da la vía de los *criterios* o *motivos internos*. Estos son también válidos, aunque no representan el momento primario de la demostración apologética, sino son criterios secundarios y sólo contienen un valor demostrativo de certeza moral. Unos son *objetivos*, o *externos al sujeto*, como la santidad y sublimidad de la doctrina cristiana y su divino Fundador, o los efectos de santidad y luz o satisfacción de las inteligencias que en el plano espiritual provocan; otros son puramente *internos* y *subjetivos*, como los muchos efectos de consuelos, satisfacción de las aspiraciones más hondas, etc., que en el alma la verdad cristiana produce. Son vías legítimas y muy aptas en las diferentes condiciones interiores y tiempos, sobre todo en las épocas actuales, para conducir los espíritus al convencimiento de la verdad cristiana.

Hay, no obstante, otras vías o *criterios meramente subjetivos* basados en la experiencia interna de cada uno. Los protestantes fundaban su fe en esa pura inspiración personal, o *testimonio interior* del Espíritu Santo, como único criterio para discernir la palabra divina: testimonio que se ha trocado después en el *sentido religioso* de los racionalistas y liberales o en *la indigencia* de lo divino de los modernistas. Entendidos con exclusividad y como criterio único de la verdad cristiana, fundan el método o *apologética inmanentista* que proclaman los modernistas, y que la Iglesia ha reprobado (D 1812 2145), porque este error niega todo valor objetivo a las pruebas históricas y signos externos milagrosos de la revelación, atribuyendo a una pretendida

inspiración interior y falsa experiencia de lo sobrenatural el valor de norma única y fuente primera de la revelación divina.

4.º *Se requiere un juicio de credibilidad, tanto especulativo como práctico.*—El primero es el que propone en universal que, en virtud de tales hechos históricos y signos divinos, aparece cierto que Dios ha hablado y que los misterios revelados son creíbles. En realidad, son varios tales juicios especulativos, porque son múltiples las pruebas racionales sobre los hechos de la revelación, que se engloban, no obstante, en la conclusión general, o juicio definitivo de que tal conjunto de hechos de la revelación son ciertamente creíbles.

El segundo es el juicio práctico, que aplica al caso particular del propio sujeto la credibilidad juzgada antes en universal. Se llama juicio de *credentidad,* porque es *un juicio de obligación,* el juicio de la conciencia que propone en particular el deber de creer: *hoc est a me credendum.* Términos de obligatoriedad que ya empleaba Santo Tomás: *Non enim crederet nisi videret ea esse credenda* (q.1 a.4 ad 2); «inquantum per lumen fidei videntur esse credenda» (a.5 ad 1).

Además del juicio universal de credibilidad, *es necesario dicho juicio práctico* y de obligación para llegar al acto de fe, según parecer unánime de los teólogos. En efecto, el conocimiento, aun cierto, de la revelación, propuesto en universal, «no basta para engendrar *la voluntad eficaz* de creer, pues el juicio que mueve la voluntad a asentir debe ser de orden práctico, que proponga el objeto también bajo el aspecto de bueno y conveniente. Y, por eso, además de la evidencia especulativa de credibilidad, se requiere este juicio práctico acerca de *la conveniencia* de creer» [43].

5.º *Este último juicio, al menos, debe ser intrínsecamente sobrenatural.*—La razón es bien obvia. Como argumentaba el mismo Juan de Santo Tomás, dicho juicio de credentidad es regla *inmediata de la piadosa* moción de la voluntad para creer, que, como se dijo, es ya un acto sobrenatural. Pero es principio cierto que todo acto voluntario debe ir precedido de un conocimiento intelectual del mismo orden. Por eso se requiere una ilustración sobrenatural de la gracia que proponga la bondad y conveniencia del objeto de la fe, y, en consecuencia, tal juicio o estimación práctica será intrínsecamente sobrenatural [44].

¿Es también necesaria la iluminación sobrenatural de la gracia para la formación del juicio especulativo de credibilidad? Los teólogos tomistas extienden comúnmente al mismo la influencia de la gracia cuando lleva el alma al asentimiento de fe divina, y dicen que debe proceder entonces de alguna ilustración sobrenatural [45].

Pero este punto es objeto de grande controversia, sobre todo entre los modernos autores, y debe apartarse todo equívoco en relación con actuales teorías nada fundadas.

Teólogos antiguos y modernos, sobre todo, Pierre Rousselot con su reciente teoría, que ha conquistado muchos simpatizantes, sostienen que es *la luz de la fe* la que ilumina las razones de creer y mediante cuya percepción sobrenatural se forma el juicio de credibilidad. La razón

[43] Io. A STO. THOMA, *Curs. Theol., de fide* disp.3 a.2 n.8-9.
[44] Ibid., ibid., n.10-14.
[45] Io. A STO. THOMA, *De fide,* l.c., n.8, narra los diversos modos como puede hacerse la elevación sobrenatural de este juicio de credibilidad. También SUÁREZ, *De fide* disp.6 s.8 n.14.

sola no puede percibir los motivos o «signos de la revelación» como tales *signos,* es decir, en su conexión y valor manifestativo de la verdad sobrenatural del hábito de la fe, que eleva y conforta la razón natural, dándole fuerza para percibir el valor objetivo de los signos de la revelación. Tales son «los ojos de la fe», o la confortación prestada al entendimiento por el hábito infuso. Por lo que la afirmación de la credibilidad o conocimiento de los milagros y profecías, etc., como pruebas de la revelación, no se distingue del acto mismo de la fe [46].

La teoría, aunque seguida por otros autores modernos [47], no parece salvar el sentido de la doctrina de la Iglesia y se aparta de la mente de Santo Tomás, aunque sea presentada como recta interpretación de sus textos. En ambos se propone el conocimiento de los preámbulos de fe y «la persuasión cierta» de su credibilidad como requisitos previos al acto de fe. Por lo tanto, pertenecen *substancialmente* a la razón natural y son obra de sus propios esfuerzos de penetración racional. El Angélico—hemos visto—habla de *rationes inducentes,* o introductorias al asentimiento de fe, y, por lo tanto, actos preparatorios, o convicción racional previa a la fe misma: *Intellectus convincitur ad hoc quod iudicet esse credendum his quae dicuntur, licet non convincatur per evidentiam rei* (q.5 a.2).

La teoría de Róusselot incide, además, en el fideísmo, al negar a la razón especulativa el poder de conocer los argumentos racionales de la revelación, negándose en parte también *el carácter razonable* de la fe; defecto de racionabilidad que no puede ser suplido por la dialéctica blondeliana de la voluntad y de un conocimiento afectivo y como experimental de la verdad religiosa, en el cual, como antes se ha explicado, han de verse concesiones hechas al subjetivismo sentimental moderno y a la teoría protestante de la inspiración privada.

No obstante, como otros han mostrado [47], la falsa interpretación de Rousselot ha traído como ventaja el poner de *relieve* que para Santo Tomás *no puede hacerse depender la certeza absoluta de la fe sobrenatural de una percepción natural de los motivos de credibilidad.* El juicio cierto de credibilidad sólo es fundamento de la fe en la línea interior de preparación apologética y condición *sine qua non.* La luz de la gracia viene luego a darnos *nueva percepción sobrenatural* de los *motivos de creer*—no de los argumentos de credibilidad—, cifrados en la sola autoridad de Dios que revela. Pero esta percepción del motivo es ya dada en el acto de creer y se confunde con el acto mismo de fe, según antes se dijo. Por el mismo acto de fe, observa Suárez, creemos no sólo que son verdaderos los objetos de fe, *sino también* que han sido de hecho revelados y que son soberanamente creíbles, con más firmeza y evidencia que aparecían creíbles por los motivos racionales [48].

[46] P. ROUSSELOT, S. I., *Les yeux de la foi:* «Rech. Scienc. Rel.» 1 (1910) p.241-259.444-475; *Remarques sur l'histoire de la notion de la foi naturelle:* «Rech. Scienc. Rel.», 4 (1913) p.1-36; 5 (1914) p.57-69.453-458. De la teoría de Rousselot, de sus seguidores y de las críticas contra el mismo informan ampliamente: S. HARENT, *Foi:* DTC t.6 col.260-275; S. AUBERT, *Le problème de l'acte de la foi* ed.cit. p.450-511.
[47] J. DE WOLF, *La justification de la foi chez S. Thomas d'Aquin et le Père Rousselot* (París-Bruselas 1946) p.3.ª; R. GARRIGOU-LAGRANGE, *De revelatione* (Romae 1918) I p.531.
[48] SUÁREZ, *De fide* disp.6 s.8 n.6.

5.° Génesis del acto de fe.

En consecuencia, y resumiendo lo más conforme a la verdad de estas discusiones, hemos de partir del hecho de que el juicio de credibilidad *precede al acto de creer* y no puede ser formado por la iluminación del hábito de la fe.

Además, dicho juicio especulativo, siendo la justificación racional de la revelación y sus preámbulos y conclusión de toda la función apologética, no excede los límites de una demostración racional y puede hacerse por las luces de la simple razón, por ser de suyo y substancialmente un *juicio natural*. Si bien su objeto lo constituyan verdades o misterios sobrenaturales, en la demostración apologética—como en la fe adquirida del hereje—son percibidas sólo *materialmente*, como un hecho *preternatural* o intervención milagrosa de Dios, no en su sobrenaturalidad esencial.

El mismo *juicio práctico*, o de credentidad, no reclama, por su contenido intelectual, ser sobrenatural *quoad substantiam*. Supuesta la prueba racional de una revelación divina, la misma razón natural impone la obligación de obedecer a Dios y aceptar su revelación. Si el mensaje revelado es creíble, ya por el mero hecho de serlo se hace obligatorio abrazar la fe cristiana, porque con esa obligación de creerlo es impuesto por Dios.

Mas, si los teólogos clásicos enseñan que el juicio último o práctico ha de ser *necesaria e intrínsecamente sobrenatural*, es porque tal juicio dirige inmediatamente *la voluntad de creer*, que, según hemos visto, es intrínsecamente sobrenatural y, por lo mismo, para *moverla eficazmente* se requiere que sean propuestos los motivos de creer y la conveniencia y bondad de asentir a los objetos de fe *por nueva ilustración* interior de la gracia, es decir, por un juicio sobrenatural.

Así, pues, con los teólogos tomistas y Suárez hemos de admitir *un desdoblamiento*—al menos teórico—*en los juicios de credibilidad* En cuanto percepción y prueba de los testimonios y signos, humanos y divinos, de la revelación, no se requiere *de suyo* la gracia o ilustración interna, porque tal juicio se funda en motivos creados y en una como evidencia natural. Mas, en cuanto *positivamente* llevan a la fe y motivan la voluntad eficaz de creer, han de ser juicios sobrenaturales, elevados por la gracia actual a la percepción sobrenatural de tales objetos [49].

No sólo se verifica esto del juicio de credentidad último, sino del juicio especulativo de credibilidad, según parecer común en los tomistas. Porque toda preparación positiva a la fe debe ser obra de la misma gracia. En consecuencia, si aquella justificación racional de la credibilidad es hecha por argumentos y motivos meramente humanos, llevará tan sólo a una *fe adquirida*, como el heterodoxo o el historiador racionalista que llegan a la plena convicción racional de la autenticidad de la revelación y con mala voluntad creen en tales hechos históricos; o como en los demonios, dice el Angélico, que, «a pesar de su malicia, son compelidos a creer y su fe es *quodammodo coacta ex signorum evidentia*» (q.5 a.2 ad 1.3).

[49] SUÁREZ, *De fide* l.c., n.6-14; IO. A S. THOMA, *De fide* disp.3 a.2 n.8. El P. S HARENT, *Foi:* DTC t.6 col.173-4.258, niega este desdoblamiento y pluralidad de los juicios de credibilidad, que ya expresamente, aunque en modo algo peculiar, distingue el P. A. GARDEIL, *La crédibilité et l'apologétique* 2.ª ed. (París 1912) p.318ss.

Mas si esta demostración racional conduce a la fe divina, entonces las ilustraciones divinas de la gracia han de insertarse en tales procesos racionales y elevarlos a la penetración sobrenatural del objeto [50].

Tales influencias y elevación de la gracia son necesarias, *primero* para disponer la buena voluntad de los que caminan a la fe, eliminando las malas disposiciones afectivas, que les impiden investigar o comprender los motivos de creer, y *segundo*, para iluminar y hacer percibir con más claridad el valor objetivo de las pruebas de la revelación. Esas—ya hemos dicho contra Rousselot—son perceptibles por la sola razón natural, y la gracia no es en absoluto necesaria para la certeza del juicio de credibilidad. Pero muy frecuentemente concurrirán las luces e inspiraciones superiores para reforzar, *esta certeza moral, iluminando desde lo alto las razones* de creer [51] y no sólo disponiendo y preparando la buena voluntad hacia los bienes sobrenaturales.

Y las ilustraciones de la gracia actual no podrán actuar sin que produzcan alguna *percepción sobrenatural de los motivos*, aunque éstos no pierdan su *valor objetivo* de credibilidad racional, capaz de persuadir y convencer la razón humana. Por lo mismo, también es admitido por buenos teólogos tomistas que Dios puede suplir con las luces de su gracia los argumentos racionales de credibilidad, como suple la proposición exterior de la revelación, y sustituirlos con solos motivos internos, como en los herejes, cismáticos o infieles que llegan a la fe implícita.

Tales serán casos extraordinarios y como milagrosos, por lo que se mantiene *como vía normal* la necesidad del juicio racional de credibilidad, que es previo a la fe y a ésta lleva eficazmente mediante la ayuda de las ilustraciones sobrenaturales de la gracia excitante.

A su vez, los juicios de credibilidad van precedidos de la deliberación, o *consilium*, de un largo proceso de investigación sobre los hechos de la revelación y examen de sus motivos, dirigido por *una intención sincera* de buscar la verdad en las religiones propuestas como reveladas y de obedecer a Dios por la aceptación de una religión revelada positiva, cuando constare de su voluntad de comunicar a los hombres su economía de salvación. En consecuencia, los tomistas *retrotraen* con razón las influencias de la gracia actual o iluminaciones sobrenaturales a todos los actos parciales por los que ha de pasar, *necesariamente*, el proceso de preparación a la fe, según *el esquema tomista* de los doce actos:

I. Orden de intención

a) ACERCA DEL FIN

1. *Simple percepción* del fin último bajo la noción implícita del bien divino, la salvación.

2. Simple volición o deseo de la bienaventuranza eterna en común.

3. Juicio de posibilidad del fin, salvación eterna o conocimiento verdadero y amor de Dios como asequibles.

4. Intención sincera de querer esta salvación y obedecer a Dios.

[50] R. GARRIGOU-LAGRANGE, *De virtutibus theologicis* (Romae 1948) p.121.
[51] R. GARRIGOU-LAGRANGE, o.c., p.73.

b) ACERCA DE LOS MEDIOS

5. *Auditus fidei. Consejo* o deliberación sobre la revelación propuesta y los signos divinos que la confirman. Se termina en doble juicio o conclusión. Juicio teórico de credibilidad: *Hoc est credibile.* Juicio teórico-práctico o de conveniencia: *Hoc est credendum.*

6. *Consentimiento* o complacencia de los medios o vías de salvación propuestos.

7. *Juicio discretivo.* Juicio último práctico de credentidad. *Hoc est a me credendum hic et nunc.*

8. Elección sobrenatural del acto de creer: *Pius credulitatis affectus.*

II. Orden de ejecución

9. Imperio: *crede.*

10. *Uso activo* de la voluntad: *Pia motio.*

11. Uso pasivo: *Assensus fidei.*

12. *Fruición,* gozo y paz en la fe.

Dos observaciones principales queremos añadir para ilustrar este paradigma esquemático del acto de creer.

1.ª Este proceso intelectivo-volitivo, por el que pasa todo acto humano completo, es fuerza que se dé también *en la génesis del acto de la fe,* y con todo fundamento se aplica a ella [61]. La explicación tomista hasta aquí dada exige que los actos parciales últimos (n.7-12), sean sobrenaturales, y no pueden ser puestos sin la gracia. Y enseña, además, que las ilustraciones y mociones de la gracia influyen y se insertan en los actos parciales a lo largo de todo el proceso. De manera especial en la *intención* recta que lleva y mueve un alma a la búsqueda de la verdad y a la aceptación de la fe verdadera. Si bien tal voluntad o intención sincera no excede los límites de un acto natural [62], como las otras actuaciones racionales; mas, como *preparación positiva*—aunque remota—a la fe, ha de estar ya influenciada y elevada por las gracias actuales.

Tales ilustraciones de la gracia no elevan sobrenaturalmente aquellos actos preparatorios de un modo habitual y permanente; son del orden de gracias actuales, que sólo en forma pasajera influirán sobre la lenta labor discursiva, intelectivo-volitiva, de investigación de la verdad revelada.

Por ello, tales luces sobrenaturales dejan en todo su valor los argumentos de la razón humana o motivos racionales de creer, a los

[61] Cf. R. GARRIGOU-LAGRANGE, *De virtutibus theologicis* ed.cit. p.120-1; P. LUMBRERAS, *De fide* (Romae 1937) p.575s. El mismo esquema, aunque con algunas más complicaciones, lo redactaba, el primero, A. GARDEIL, *La crédibilité et l'apologétique* ed.cit. p.31-33. En otro lugar hemos probado que no se puede simplificar esta tabla de los doce actos parciales, sino que todos deben darse distintos en cualquier acto humano completo; cf. T. URDÁNOZ, *Tratado de la bienaventuranza y de los actos humanos:* BAC, *Suma* bilingüe, t.4 (Madrid 1954) p.432-4.

[62] No se puede atribuir, por lo tanto, a dicho acto el valor y virtualidad sobrenatural de rectificar la voluntad en orden a Dios y contener en germen la fe, que le atribuía A. Gardeil *(La crédibilité et l'apologétique* 2.ª ed. p.165s.311.321), porque esta intención correspondería *al voto sobrenatural de la fe,* que ha sido condenado.

que vendrán a reforzar. Y nuestra explicación tomista *dista* enormemente de la teoría antes impugnada de Rousselot, que sostenía la incapacidad de la razón humana para conocer «los signos» de la revelación y exigía la percepción sobrenatural de la fe para penetrar su valor y obtener la certeza de credibilidad.

2.ª Se ha de observar, por fin, cómo este esquema tomista sobre las etapas previas al acto de creer deja un amplio margen para ser llenado e ilustrado con todos los materiales que la psicología religiosa, la psiquiatría, la autobiografía de las conversiones, etc., pueden aportar para iluminar los infinitos caminos y medios de que Dios se vale para llevar las almas a la fe. Este sería el lugar para reunir todo ese bagaje de experiencia psicológica y observación concreta que confirmara estos datos teológicos e hicieran rastrear las huellas concretas de la acción de la gracia, reconstituyendo así, por la experiencia, la psicología integral del acto de fe.

Modernos autores, de los que se hace eco el mismo Aubert [63], demasiado influídos por esta preocupación psicologista del mundo actual, se quejan de «la concepción artificial y abstracta del acto de fe» que aún perdura en los manuales de teología y desearían sustituirla por un método más psicologista y empírico, de acuerdo con las tendencias filosóficas y literarias que están de moda [64].

Pero esta reacción psicologista podría llevar al peligro de psicologismo que se señala, y en que han sucumbido teólogos protestantes modernos, de reemplazar el método dogmático por el método psicológico para determinar la naturaleza y elementos del acto de fe. Pero esto es cometido y función propia del *dogma* y *teología,* no de una pretendida observación y experiencia psicológica. Y es que no hay experiencia directa, ni tampoco clara y distinta o científica, de la realidad sobrenatural en que se mueve la vida de la fe. Las grandes líneas de la estructura psicológica de la fe sólo pueden ser conocidas y trazadas a base de los *datos revelados* y de la elaboración teológica subsiguiente, que utiliza los datos de la pura psicología racional aplicable al terreno del espíritu.

La elaboración especulativa y dogmático-teológica del tratado de la fe es insustituíble, ahora como en la Edad Media. Y el material de psicología religiosa podrá venir a enriquecer, iluminar y confirmar

[63] R. AUBERT, *La psychologie de l'acte de la foi* ed.cit. p.651-670.

[64] El mismo Aubert (l.c.) relata algunas obras principales de esta psicología religiosa. En versión española pueden leerse, entre otras obras de esta experiencia de la conversión—o apostasía—religiosas: S. LAMPIN, *Hombres que vuelven a la Iglesia* (Madrid, 1944); CH. MOELLER, *Literatura del siglo XX y cristianismo.* II. *La fe en Jesucristo* (Madrid, Ed. Gredos, 1955). No toda esta psicología debe buscarse en la literatura religiosa o irreligiosa de los últimos años; puede verse un vigoroso relato autobiográfico de estas experiencias, con la característica de ser un proceso de conversión basado en el razonamiento, en riguroso convencimiento racional del valor de las pruebas de credibilidad del catolicismo tal como lo exigen nuestros esquemas dogmáticos, en Arnold Lunn *(Ahora ya veo* vers. esp. de F. Aguirre de Cárcer, Madrid 1956). Este mismo escritor (p.110ss) confirma lo que hemos expuesto antes, y en que insiste con razón R. Aubert (o.c., p.679-87), de que la ayuda e ilustración sobrenatural de la gracia comúnmente se requiere, hoy día, no sólo para los actos preparatorios en torno al examen de la revelación, sino para los mismos preámbulos de la existencia de un Dios personal y posibilidad de la revelación. Para el hombre moderno, tan trabajado por el subjetivismo y escepticismo, el mayor escollo y dificultad que ha de vencer para llegar a la fe es la aceptación del Absoluto, de un Dios infinito y personal que pueda comunicarse al hombre. Es decir, la aceptación del sobrenatural mismo, que Aubert llama *fides ante fidem.* Todo lo demás, después de esta persuasión primera, es ya fácil.

aún más esta doctrina teológica, nunca a reformar los resultados ciertos de aquélla.

En este plano complementario, *la teología de la fe está abierta* a todos los estudios de psicología religiosa que se vienen haciendo en la época actual, y que no vendrán a desmentir, sino a aportar mayor esclarecimiento y perfección experimental al clásico tratado de la fe que la tradición escolástica ha elaborado.

III. Libertad y mérito del acto de fe (a.9.10)

Porque completa en cierto modo el tema precedente, adelantamos aquí la doctrina de estos dos artículos, que se refiere más a las propiedades psicológicas del acto de creer. Del aspecto moral se ocupan, sobre todo, los restantes artículos, sobre la obligatoriedad o necesidad de la fe para salvarse [65].

LA LIBERTAD DEL ACTO DE FE.—Aún sin hacer de ella cuestión directa, el Angélico trata conjuntamente del tema de la libertad de la fe, *como raíz y condición necesaria del mérito,* en estos dos artículos, y más en el primero. Esta condición libre la hemos visto resaltar con gran fuerza en todo el análisis aquiniano del acto de fe. El Santo ya ha hablado de ella también en otros lugares anteriores [66], insistiendo siempre en esta gran verdad.

La *libertad* es un atributo que, intrínseca y esencialmente, corresponde sólo a los actos «elícitos» o interiores de la voluntad. A los actos intelectuales o de cualquier otra facultad les compete *por participación* del acto voluntario, por la moción del mismo. Son libres todos los actos «imperados» por la voluntad, que van sometidos a su dominio o poder del libre albedrío.

Esta moción de la voluntad sobre las demás acciones puede ser

[65] La fe, especificada por la Verdad primero, única e indivisible, es por fuerza virtud una, que no admite división.

Por ello, y en razón de la brevedad, omitimos hacer cuestión del a.2: *de los modos o cuasi división* del acto de la fe, que, además, lo hemos ya incluído en los análisis primeros sobre el objeto.

Se afirma en él *que el acto de fe, tomado adecuadamente,* se distingue en tres modalidades: *credere Deo, credere Deum, credere in Deum.*

En la Escritura ya se designaba el acto de fe con estas diferencias verbales. Pero es sobre todo San Agustín quien distinguió (texto en *Sed contra)* estas tres apelaciones gramaticales en el acto de creer, que no tienen exacta versión en las lenguas modernas. Son, en efecto, bien fundadas y designan no tres actos distintos, sino *tres relaciones distintas* al objeto dentro del acto intelectual-volitivo de creer. En efecto, el acto de creer tiende a su objeto de tres modos: respecto del entendimiento, bien como objeto material, lo que es designado en el término directo o acusativo de creer: «creer a Dios», *creer toda la verdad revelada;* o bien como motivo formal, lo que se designa en la forma ablativa; *creer por Dios,* en virtud de su autoridad. Por fin, respecto del acto volitivo de creer, el objeto se refiere al mismo *como fin,* designado en la partícula «creer en Dios», creer tendiendo a El como fin.

En la fe informe se realiza sólo de modo imperfecto el *credere in Deum;* el pecador que cree, sólo en parte realiza esta entrega y plena adhesión de toda su persona a Dios como Bien, pese a las descripciones que nos dan de ello autores modernos. El *credere in Deum* perfecto se realiza sólo en la fe formada y operante por la caridad.

Dentro de estos tres modos de creer, sólo hay distinción real del tercero: *credere in Deum,* respecto de los dos primeros, porque designa el acto de voluntad. Los dos primeros modos forman un acto único e indivisible de asentir intelectual, por el que creemos las verdades reveladas por el motivo divino, y éste es a la vez conjuntamente creído.

[66] Q.1 a.4; q.2 a.1 ad 4: *De veritate* q.14 a.1.

mediata o indirecta, cuando no la acción misma es libremente imperada sino en sus causas o en su ejercicio; es *inmediata* y *directa* la libertad de las otras acciones, como el acto de fe, que es en sí mismo imperado.

Hermes vino a negar la libertad del acto de fe, al menos respecto de «la fe del conocimiento», la adhesión intelectual a las verdades religiosas, que para él es, como el asentimiento científico, determinado por razones evidentes. Sólo «la fe del corazón» o actitud voluntaria de sumisión a Dios quedaba como elemento libre en la fe. Y algunos autores católicos, como el nominalista Holcot, Pico de la Mirándola y Estrix, también restringieron y en parte negaron esta libertad de la fe.

1.º El acto de fe divina es esencialmente libre, sea en cuanto al ejercicio, como en su especificación, o con libertad inmediata participada de la voluntad.

La proposición expresa que *la libertad* es esencial al asentimiento de fe, como *propiedad* suya; nunca puede ponerse el acto de fe sobrenatural si no es libremente. Esta libertad deriva ciertamente de la moción voluntario. Pero tal moción hace al acto de fe libre, no sólo en sus causas o en cuanto a realizar el acto—como son libres los demás actos intelectuales, incluso los de la ciencia, en los que siempre el ejercicio de la consideración actual depende de la voluntad—, sino también en cuanto *a la especificación* del mismo. Es decir, el *asentimiento* mismo al objeto de fe propuesto es libre, de tal modo que, aun presentada la revelación con suficientes y ciertos motivos, el entendimiento bajo la acción de la voluntad puede libremente asentir o disentir, creer o no creer.

Es *doctrina de fe definida* en cuanto al dato general de que el asentimiento de fe es libre, de modo distinto al acto de ciencia. Y al menos explicación *teológicamente cierta* el que esta libertad afecta inmediatamente a la especificación del acto de creer.

En el *magisterio de la Iglesia* se contiene de un modo claro esta enseñanza. El concilio de Trento describía los actos dispositivos a la justificación: «Dum excitati divina gratia et adiuti, fidem ex auditu concipientes, *libere moventur in Deum, credentes...*» (D 798). La mente clara del concilio era definir la libertad de la fe contra Lutero, observaba A. Vega. La expresión de «moverse libremente hacia Dios» se refiere ante todo al acto de creer, pues los esquemas precedentes lo designaban como un «moverse de libre voluntad *por la fe*». Se mudó después el término *per fidem* en *credentes,* para significar no la virtud, sino el acto de fe anterior y dispositivo a la justificación [67].

Mas directamente, el concilio Vaticano enseñaba esta verdad al declarar que «el hombre, *por la fe, presta una obediencia libre* al mismo Dios al cooperar y consentir a su gracia, a la cual puede resistir» (D 1791); donde, según las actas del concilio, esa obediencia libre de la fe se refiere al acto mismo de asentimiento, no al simple ejercicio del hábito. Más aún, el concilio hace objeto de una condenación directa el error de Hermes: «Si alguien dijere que el asentimiento de fe cristiana no es libre, sino producido necesariamente por argumentos de la humana razón, o que sólo para la fe viva es necesaria la gracia

[67] Cf. R. AUBERT, *La psychologie de l'acte de la foi* ed.cit. p.78-80.

de Dios, sea anatema» (D 1814). El asentimiento intelectual de la fe es, pues, declarado inmediatamente libre, y no sólo el ejercicio del mismo o las causas que lo determinan [58].

La *Sagrada Escritura* enseña asimismo, con equivalentes hechos y fórmulas, la libertad de la fe. En sus textos aparece claro cómo, propuesta la misma predicación del Evangelio y los mismos signos que atestiguan su verdad, unos creen y otros no [59]. El acto de fe es obligatorio e impuesto bajo pena de condenación, lo cual no es posible sin que sea libre [60]. Es asimismo meritorio, ya que lleva a la justicia, pues «Abrahán creyó en Dios y le fué computado a justicia» (Rom. 4,3). Por eso San Pablo presenta el acto de fe como una obediencia voluntaria, y afirma que «con el corazón» se pone el acto de fe, es decir, con la libre voluntad [61].

La tradición de la Iglesia y la doctrina de los Padres avala esta misma verdad. La Iglesia exige que ningún adulto reciba el bautismo, que implica la profesión de la fe, «a no ser sabiendo y queriendo y bien instruído» (CIC cn.752). Por eso nunca la Iglesia coaccionaba ni compelía a los infieles por la fuerza a recibir la fe. *La tradición patrística* puede condensarse en la fórmula tan elocuente de San Agustín: «Intrare in Ecclesiam potest nolens, accedere ad altare... accipere sacramenta potest nolens, *credere non potest nisi volens*» [62]. En el acto interior de la fe no puede darse coacción ni necesidad alguna, como en los actos exteriores, sino pura y simple libertad del que consiente en creer.

Y, de igual suerte, *la tradición escolástica* anterior a Santo Tomás expresaba esta doctrina en la definición «magistral» de la fe dada por Hugo de San Víctor: *Voluntaria certitudo absentium supra opinionem et infra scientiam.*

El *argumento racional* y *fundamento psicológico* de esta libertad es el ya dado por Santo Tomás en su análisis del acto de fe y de la necesidad de una moción de la voluntad para el mismo. Baste recordarlo. El entendimiento no es movido sino por dos principios: el objeto y la voluntad. Pero sólo el objeto evidente mueve suficientemente, determinando el entendimiento al asentimiento cierto o especificación del acto. Siendo sobrenatural el objeto de la fe y, por lo mismo, esencialmente inevidente, aun propuestas las razones extrínsecas de creer, no se hace manifiesta la verdad interna de sus misterios sobrenaturales, y el entendimiento permanece indiferente. Entonces sólo la elección libre de la voluntad puede como forzar o determinar a la adhesión intelectual de una fe oscura, moviendo el entendimiento a creer por una nueva carga afectiva o motivo extrínseco que es su disposición amorosa hacia la bondad del objeto, según se ha explicado.

Así, puede el acto de fe *ser virtuoso* y *meritorio*, como toda la tradición lo ha entendido. Para lo cual se precisa que sea libre y voluntario, pues, como enseñaba el Angélico (1-2 q.56 a.3), el entendimiento especulativo podrá ser sujeto de hábito virtuoso en cuanto es puesto bajo *especial dependencia* de la moción de la voluntad, lo que ocurre sólo en la fe divina.

---

[58] MANSI, t.51 col.221.236.333. Cf. R. AUBERT, o.c., p.179-185.
[59] Io. 3,18; 6,29; Act. 13,46; 17,32; Rom. 10,16.
[60] Mc. 16,16; 1 Io. 3,23.
[61] Rom. 1,5; 10,9.16; 2 Cor. 10,5; Act. 8,37.
[62] S. AUGUST, *In Io. Evang.* tr.26,2: ML 35,1607. Cf. *De spiritu et litt.* c.31.34: ML 44,235.

La libertad entonces afecta al acto de fe intrínsecamente, o *en toda la amplitud de sus movimientos* de ejercicio y de especificación, si bien *por participación* de la voluntad. La bondad y voluntariedad libre a veces se dan en el entendimiento participadas de la voluntad, como la certeza conviene a veces a la voluntad—así en la esperanza—participada del entendimiento. Estas dos facultades, por su conexión íntima y mutua influencia, intercambian a veces sus atributos.

La libertad de la fe, si bien tan cierta, siempre será peculiar y sólo *análoga* a la libertad *propia* de los actos elícitos de la voluntad. El entendimiento en la especificación de sus actos sigue sus propias leyes, dadas por la luz cognoscible del objeto, y sólo con resistencia acepta la imposición de la moción libre de la voluntad. Como las pasiones resisten en la obediencia al imperio voluntario para la formación de las virtudes morales. La fenomenología del acto de fe, como acto libre, resulta a veces obscura, y en ocasiones el hombre se sentirá impotente y como incapacitado para creer ante prejuicios y dificultades intelectuales, al parecer insuperables. Se impone entonces una labor indirecta de eliminación de las causas contrarias, u obstáculos ideológicos contra la fe, y en esta labor preparatoria puede hacerse del todo necesaria la luz de la gracia.

La libertad de la fe no está, sin embargo, sólo *en sus causas* o en determinadas disposiciones de la voluntad, como explicaba la reciente teoría del P. Rousselot [63], sino que, aun dados los motivos suficientes y hasta evidentes de la credibilidad—hasta con signos de evidencia inmediata extrínseca, como en los profetas—, el hombre no cree de un modo necesario, *sino libre*, dada la transcendencia sobrenatural y obscuridad impenetrable de los misterios de fe. Sólo entonces podrá hacerse necesaria *la fe adquirida*, o convicción natural, como la *fides daemonum, coacta ex signorum evidentia* (q.5 a.3 ad 1).

EL MÉRITO DE LA FE.—Es una simple consecuencia de lo anterior y puede así formularse:

2.º El acto de fe puede ser meritorio.

Sólo *puede serlo*, pues que no todo acto de fe merece de hecho, al menos con mérito de *condigno*, sino sólo el de la fe informada por la caridad. Es mediante la caridad como el acto de fe, como los de las otras virtudes, se hace meritorio de vida eterna. La fe informe de la primera disposición para tal mérito (a.9 ad 1). Teólogos de otras escuelas conceden también a la fe informe, como «raíz y fundamento de la justificación», un mérito *de congruo* propio; mas para los tomistas se trata de un mérito de congruo muy impropio, o metafórico.

Es verdad de fe, implícitamente definida en la doctrina general de la caridad como raíz de toda obra meritoria. En su lugar propio se exponen las pruebas teológicas de la misma.

De un modo especial se habla del mérito de la fe en las palabras del Señor: «El que cree en mí tiene la vida eterna» (Io. 6,47; cf. 15. 22). O en el texto de San Pablo en que exalta los méritos y frutos de la fe en los justos antiguos (Hebr. 11,32-39; cf. Gal. 3,8).

La *razón teológica* manifiesta esta verdad recordando las condiciones de toda obra meritoria. Debe ser un acto que proceda del libre

---

[63] Cf. R. AUBERT, o.c., p.460-470.

albedrío bajo el influjo de la caridad. Tal es el acto de fe, esencialmente libre y que tiende a su normal perfección en la información de la caridad.

Y añade el Angélico (a.9 ad 2) que no sólo es meritorio el *ejercicio* de la fe o *consideración actual* de las verdades de la misma; en este sentido también puede hacerse meritorio el ejercicio de la ciencia. El acto de fe es, además, meritorio en su otra dimensión voluntaria, de especificación: el mismo *asentimiento* de fe a la verdad divina se hace *en sí* mismo meritorio, como acto de la virtud de la fe y no sólo de obediencia o de caridad.

EL MÉRITO DE LA FE Y LA ARGUMENTACIÓN RACIONAL.—Si la ciencia elimina la libertad de especificación, parece ser que quien cree movido por demostración racional pierde el mérito de su fe. La cuestión se planteaba en la escolástica con ocasión de las palabras de San Gregorio citadas por el Angélico (a.10 obi.1): «La fe, a la que la razón humana proporciona pruebas demostrativas, pierde su mérito». La frase, muy repetida, fué objeto de disputas escolásticas. ¿No parece que el sabio que demuestra parte de su fe, tiene menos mérito en creer que los simples fieles? «La fe del carbonero» sería entonces más meritoria que la del teólogo.

Ello ha dado lugar a la luminosa solución expuesta por el Aquinate en el artículo 10. Habla en él de las *rationes humanae inductae*, que pueden tener varios sentidos. Si se refieren a los misterios sobrenaturales, son simples argumentos que muestran la conveniencia o no imposibilidad de tales misterios, resolviendo las dificultades; referidas a las verdades naturales reveladas, o preámbulos, pueden ser verdaderas demostraciones; y pueden ser también razones demostrativas de la credibilidad extrínseca de los misterios (a.10 et ad 2).

Aun los contemporáneos de Santo Tomás no distinguían claramente entre los motivos externos de credibilidad y esos argumentos de conveniencia que empleaba la ciencia teológica para atenuar en parte el defecto de evidencia. Por eso es alabado el Angélico, porque aquí y en otros lugares ha distinguido netamente, bajo las *rationes humanae*, esas tres clases de argumentaciones [64]. Mas para la solución de este punto las engloba todas en los dos momentos aquí distinguidos: razones *antecedentes*, o que mueven a creer, y razones *consiguientes* a una pronta voluntad de creer.

3.º Los argumentos racionales dados en favor de la fe y antecedentes al acto de creer disminuyen el mérito de la misma fe.

Se trata de la fe personal, no de las razones que se investigan y aducen para corroborar la fe de los otros o de la labor apologética y teológica que el creyente puede realizar en pro de la fe de toda la Iglesia. Entonces tiene pleno valor lo que el texto de San Pedro dice, aunque a propósito de la esperanza: «Siempre prontos para dar razón de vuestra esperanza a todo el que os la pidiere» [65].

---

[64] R. AUBERT, o.c., p.62-3.

[65] 1 Petr. 3,15. Citado en a.10. *sed contra*. En el texto antiguo se leía: «de la fe y la esperanza», como el Angélico lo cita. Pero «la fe» es una variante suprimida en los textos críticos modernos. Aun así, el texto conserva su valor probativo por analogía o equivalencia.

El Aquinate prueba su aserto por la semejanza con las pasiones antecedentes al obrar virtuoso. Estas, si preceden al acto virtuoso, disminuyen el mérito de la virtud moral, puesto que el acto virtuoso debe hacerse por elección racional, no por influencia de la pasión. De igual suerte, el asentimiento de fe debe ponerse basado en su puro motivo sobrenatural. Mas el que cree inducido por argumentos racionales, ya en cierto modo asiente también a la fe por las razones humanas y no sólo por la autoridad divina. Estas razones entran en el motivo formal de creer y lo impurifican. Disminuyen, por lo tanto, el mérito de la fe, pues son signo de una voluntad no muy pronta a creer, a no ser inducida por tales argumentos humanos.

Esta doctrina aquiniana es muy verdadera y tiene su *plena confirmación* en la Escritura. Son frecuentes los casos en el Evangelio en que el Señor reprende a los hombres por su «poca fe», porque no creen sino al ver los argumentos palpables o signos evidentes de credibilidad. Así increpa duramente a Tomás por su incredulidad: «Porque me has visto has creído; dichosos los que sin ver creyeron» (Io. 20 29). Los discípulos de Emaús son reprendidos: «¡Oh hombres sin inteligencia y tardos de corazón para creer!» (Lc. 24,25). Y a San Pedro, que temió al ver zozobrar la barca, le dice: «Hombre de poca fe, ¿por qué has dudado?» (Mt. 14,31). La misma dura inculpación de «poca fe» reciben los discípulos en diversas ocasiones (Mt. 6,30; 16,8; 2.26).

Así, pues, los motivos de credibilidad se requieren, sin duda, y deben *preceder* al acto de fe, pero no deben sustituir al motivo formal de creer e influir *causalmente* en la línea de motivación propia, de tal modo que se asienta a la revelación por ellos. El motivo sobrenatural de la fe se impurifica si se quiere apoyarla en argumentos humanos. Tal es asimismo la razón de ser de las *purificaciones* y noches místicas, que perfeccionan las virtudes teologales. En ellas Dios quita todo arrimo humano a la fe para que brille en todo su esplendor el puro motivo sobrenatural [66]. Santa Teresa decía de sí que cuanto más incomprensible era un misterio de fe, tanto más fácilmente y con más ánimo lo creía. Y San Luis se negó a presenciar la aparición sensible de Jesús en la elevación de la hostia por no perder el mérito de la fe.

4.º Los argumentos racionales aludidos en favor de la fe consiguientes a la voluntad de creer y a la fe misma aumentan el mérito de ésta o son, al menos, signo de un mayor mérito.

También aquí vale la analogía con la *pasión consecuente*, la que es excitada en pos de una decisión voluntaria y para reforzarla. Entonces es signo de «voluntad más pronta» e intensa. Parejamente, en el creyente bien firme en su fe y que busca razones para reforzar ésta, tales argumentos no destruyen la obscuridad fundamental ni, por lo mismo, la libertad especificativa de la fe. En cambio, reavivan el ímpetu de creer, aumentando el mérito. Y es que fomentan el ejercicio de los actos de fe por diversas vías: *a)* apartan los obstáculos de la misma, resolviendo las objeciones contrarias; *b)* hacen más patente la racionabilidad de las creencias; *c)* producen mayor luz y cla-

---

[66] R. GARRIGOU-LAGRANGE, *De virtutibus theologicis* ed.cit. p.113-115.

ridad en las verdades reveladas, intensificando así la fe y la caridad.

La misma caridad y fe intensas son entonces las que mueven a buscar las razones y a penetrar más las verdades creídas. Es *la fides quaerens intellectum* de San Anselmo, y a esta labor de comprensión e inteligencia de lo revelado exhorta también el concilio Vaticano cuando dice que «la razón ilustrada por la fe, cuando indaga pía y sobriamente, obtiene, con la ayuda de Dios, *alguna inteligencia*, si bien fructuosísima, de los misterios» (D 1796). Es la labor del teólogo, bien útil y meritoria.

Este esfuerzo razonador puede volver sobre los mismos motivos de credibilidad para esclarecerlos y demostrarlos más en todo su valor racional, a la luz de la fe. Tampoco entonces debilitan la fe, porque inducen más a la razón a creer por la sola autoridad divina. Santo Tomás ve confirmado esto en el dicho de la samaritana: «Ahora ya no creemos por tu palabra» (Io. 4,42).

Los mismos argumentos demostrativos de las verdades naturales reveladas, o preámbulos, tampoco disminuyen la fe sino materialmente. Formalmente confirman en el motivo de la misma e inducen a creer más los misterios sobrenaturales. El amor se hace siempre más operante con el conocimiento de la sabiduría.

IV. Necesidad de la fe para salvarse (a.3.4)

La parte más extensa de la cuestión es dedicada a este *aspecto moral* del acto de fe, su obligatoriedad o necesidad. Ya venía siendo ampliamente tratada en toda la escolástica, y en las obras anteriores el Angélico también la exponía con toda extensión [67]. Aquí también trata, *primero*, de la necesidad de la fe en general respecto de ambos objetos revelados, sobrenatural (a.3) y natural (a.4); lo que es completado con un *segundo* punto sobre la necesidad de la fe explícita en general (a.5-6) y en cuanto a los dos principales misterios (a.7-8).

Toda la tradición hablaba de esta necesidad de la fe para salvarse. La salvación, *salus*, es entendida, bien como la salud primera, o *justificación;* bien como salvación última, o glorificación. Teólogos posteriores, como Cano y Báñez, hablan de lo que es necesario para la *salud primera* o para la *segunda salud*. Las condiciones casi son las mismas en ambas etapas de la salvación, y los teólogos apenas hacen uso de esta distinción.

Mayores precisiones ha recibido el término de *lo necesario* para salvarse. La idea de *necesidad, de necesario*—lo que así es y no puede ser de otra manera—, se opone a lo contingente, que implica posibilidad de no ser o ser de otro modo; puede referirse a las cuatro causas, y comúnmente se refiere a la *causa formal*, o esencia de las cosas y sus propiedades, de donde se toma la *necesidad intrínseca* o esencial. Aquí, en cambio, la apelación proviene de la *causa final:* trátase de lo que es *necesario para el fin*, que es la salvación. Y lo necesario para salvarse será: «aquello sin lo cual la salvación no puede darse u obtenerse».

Si esto necesario es algo externo y no simple deber moral, entonces se trata de una *condición* o *medio necesario*, el que influye positivamente en la consecución del fin. Por eso, según los distintos modos, esta necesidad del fin suele distinguirse:

1. Necesidad de medio.. ... ...
   - Cuasi física, *ad esse simpliciter* .., ...
     - Absoluta o *ab intrínseco.*
     - Relativa, *a causa extrínseca, per se* o *ex institutione divina.*
   - Moral, *ad melius esse.*
2. Necesidad de precepto.

Son los teólogos posteriores los que han precisado estos varios grados en lo que Santo Tomás ha llamado simplemente *necessarium ad sdlutem*. En seguida distinguieron lo que es impuesto como simple *precepto* para conseguir el fin. Y la realidad o *medio* físico que ha de ponerse para llegar al fin. A este segundo requisito llamó Soto *de necessitate finis*, distinguiéndolo del simple precepto, y por el dominico Valladares y más tarde por Suárez fué apelado *de necessitate medii*, con que se le designa después comúnmente [68].

Sus notas distintivas son claras. Lo que es de simple *necesidad de precepto* es tan sólo para el agente voluntario, pues aun inculpablemente omitido, puede el fin de la salvación obtenerse. Los preceptos sólo se imponen a los actos libres y valen para los adultos. Mas lo que es de *necesidad de medio* se refiere a objetos o realidades de tal manera necesarios para todos, que, omitidos involuntariamente, el fin de la salvación no puede conseguirse.

Esto se cumple plenamente en lo que es de *necesidad de medio absoluta*, o *ex natura rei;* así, son los ojos necesarios para ver, el entendimiento para entender y la gracia para salvarse. Pero estos teólogos encontraron un grado más relativo: lo que es *de necesidad de medio «per se»*. Un medio necesario por institución positiva, cuyo efecto puede, por excepción, ser suplido por otro con el voto implícito de aquél. Es equivalente a la necesidad de medio *in re vel in voto*, establecida por el Angélico para el bautismo en los adultos, o la restitución. El bautismo de los párvulos se equipara al medio necesario *ex natura rei*.

La necesidad de medio y de precepto no sólo no son opuestas, sino que van unidas y sin perfecta distinción. Toda necesidad de medio lleva consigo en los adultos la obligación de poner por obra tales medios de salud.

TEORÍAS FALSAS.—En la escolástica y en el mundo antiguo no se conocía el agudo problema de masas enormes de infieles, desconocedores en absoluto del mensaje evangélico, ni se proponía con urgencia la cuestión de la necesidad de la fe cristiana para ellos y las vías posibles de acceso de tales paganos a esa fe y salvación cristianas. Su solución seguía teniendo por base la creencia enunciada por San Bernardo, quien, fundándose en la interpretación que había dado San Pablo (Rom. 10,18) a la alusión profética del salmo 18,5: *In omnem terram exivit sonus eorum*, afirmó que la predicación ya se había extendido hasta los últimos confines de la tierra. Los caminos del conocimiento de la revelación eran, pues, muy posibles a todos, y los casos de ignorancia invencible de la verdadera fe eran tan excepcionales, que se prometía fácilmente una intervención extraordinaria de Dios

[67] *Sent.* 3 d.24 q.2 a.1-2.

[68] T. URDÁNOZ, *La necesidad de la fe explícita para salvarse, según los teólogos de la escuela salmantina:* «Cienc. Tom.», 59 (1940) p.(398-414).528-552; 60 (1941) p.108-134; 61 (1941) p.82-107; L. CAPÉRAN, *Le problème du salut des infidèles* 2.ª ed. (Toulouse 1934).

—una revelación directa o por ministerio angélico—para proporcionar la fe de Cristo a un hombre de buena voluntad puesto en ese trance de ignorancia invencible.

Pero las dudas sobre la necesidad universal de una fe sobrenatural para la salud eterna surgen ya en los primeros que se enfrentaron con los nuevos acontecimientos del descubrimiento de América y su problema religioso de grandes masas de indios sumidos en la absoluta ignorancia de una revelación sobrenatural. Entre los humanistas del Renacimiento, arrastrados, como su precursor Abelardo, por el culto a los filósofos y autores de la literatura pagana y la exaltación de sus virtudes, cundieron opiniones laxas de un cierto indiferentismo religioso, y algunos, como M. Galeotti, concluyeron por negar la necesidad de la revelación y de la fe para salvarse, abriendo las puertas del cielo a todos los hombres, cristianos y paganos. Luis Vives fué el primero que invocó el argumento de la multitud de infieles de *las Indias descubiertas* para proponer una salvación de los paganos por el solo conocimiento de Dios y práctica natural de las virtudes [69].

Bajo su inspiración, fué Francisco de Vitoria quien, acuciado por el mismo problema de hacer posible la salvación a las inmensas multitudes de los indios de América, sostuvo que *puede obtenerse la justificación sin la fe por el solo conocimiento de verdades naturales, pero no así la vida eterna.* Le siguieron sus discípulos, Domingo de Soto, el cual afirmó que no sólo la gracia, sino también la gloria son posibles a estos infieles sin la fe, con un auxilio sobrenatural en la voluntad, si bien más tarde corrigió su sentencia; y Andrés Vega, quien admitió esto mismo como posible [70].

Más tarde, Ripalda enseñó que los infieles pueden salvarse con simple conocimiento de Dios tomado del testimonio de las criaturas, por demostración racional, y el auxilio de la gracia, que ilumine este conocimiento y lo eleve, haciéndolo intrínsecamente sobrenatural. Es la llamada *fides lata*, que también fué defendida por Gilles Estrix y otros [71].

En esta misma línea, teólogos modernos, como Straub y Gutberlet, defienden que es suficiente para salvarse el *voto sobrenatural de la fe*, es decir, un asentimiento firme a la verdad de Dios remunerador, derivado no de la revelación, sino del testimonio de las criaturas, que fuese una fe *virtual* por incluir el deseo de asentir a los misterios divinos si fueran revelados.

Por fin, el error máximo en este aspecto es el de los racionalistas y naturalistas de todo género, que no piensan en la necesidad de abrazar la fe cristiana para la salvación. En el terreno práctico, esta actitud se llama el *indiferentismo religioso*, profesado por cuantos sostienen que el hombre puede salvarse en la práctica de cualquier culto religioso.

1.º La fe habitual es para todos los hombres necesaria con necesidad de medio, o absoluta, para la salvación.

Tal es el primer extremo de la verdad católica, en el cual al menos se realiza la *universal* necesidad de la fe para la salvación—sea primera o última—, porque los mismos párvulos no entrarán en el cielo sin el don infuso de la fe.

[69] S. HARENT, art. *Infidèles:* DTC t.7 col.1750-1.

[70] Textos y datos en T. URDÁNOZ, *La necesidad de la fe explícita para salvarse, según los teólogos de la escuela salmantina:* «Cienc. Tom.», 59 (1940) p.398-414.

[71] RIPALDA, *De ente supernaturali* l.1 disp.20; l.5 disp.105; l.3 disp. 63. Cf. A. SOHIER, *La foi probable:* «Greg.», 28 (1947) p.548-551.

Y es tesis de *fe definida*. En el concilio de Trento, entre las causas de la justificación, se enumera el bautismo, «que es el sacramento de la fe, *sin la cual a nadie le fué dada nunca la justificación*» (D 798). Con la misma universalidad se declara después (c.8) la función de la fe en la justificación: «Por la fe decimos ser justificados, porque la fe es el comienzo de la humana salud, *sin la cual es imposible agradar* a Dios» (D 801; Hebr. 11,6). Aunque los textos conciliares hablen directamente del acto de fe, mas, al declarar la necesidad de la fe en toda su universalidad, claramente se intenta comprender también la fe habitual. Las partículas *nulli, unquam*, significan la necesidad de la virtud infusa para los niños que se salvan sin el acto de fe y la necesidad del acto para los adultos no justificados. Este sentido tenía la frase en San Agustín de donde está tomada, y el fin del capítulo 7 muestra que el bautismo es llamado «sacramento de la fe» porque confiere la fe formada, es decir, la virtud infusa, acompañada de las virtudes de esperanza y de caridad [72]. En todo caso, en el texto central del capítulo 7 se define: «En la justificación, con la remisión de los pecados, todos estos dones a la vez infundidos, recibe el hombre por Jesucristo, a quien se une: la fe, la esperanza y la caridad» (D 800). Donde, según las discusiones del concilio, se habla directamente de los dones habituales infusos.

De nuevo el concilio Vaticano repite la misma definición de la universal necesidad de abrazar la fe y de conservarla hasta el fin para poder llegar a la salvación última (D 1793). Extiende, pues, la necesidad de la fe no sólo a la justificación, sino hasta la vida eterna. Y manifiestamente se habla en ello, según común interpretación, de la fe habitual.

En la Sagrada Escritura, los lugares que hablan de la absoluta necesidad de la fe para la salvación han de entenderse también de la fe habitual respecto de quienes no pueden tener el acto de creer. Es clásico el texto del Apóstol (Hebr. 11,6): «Sin la fe es imposible agradar a Dios», que tiene valor para la fe actual y habitual, ya que antes se da la definición de la fe como hábito (Hebr. 11,1).

Y la *razón teológica* patentiza también lo mismo, porque la fe habitual es uno de los dones que forman la justificación y parte integral de ésta, sin la cual no puede infundirse la caridad. Es, pues, de absoluta e intrínseca necesidad para salvarse, como la justificación misma.

2.º El acto de fe estricta y sobrenatural es necesario a todos los adultos con necesidad de medio para salvarse.

La aserción ha sido *definida de fe* para todos los adultos no bautizados que hayan de convertirse. También es *de fe* respecto de los adultos bautizados que han perdido por el pecado la gracia, para recuperarla. Es también definida de un modo equivalente que para todos éstos es necesaria para conseguir la salud última. La definición es dada respecto de una necesidad omnímoda, mayor que la de simple precepto; recae, pues, implícitamente sobre la necesidad de medio.

[72] R. AUBERT, *Le problème de l'acte de la foi* ed.cit. p.80-2; E. STAKEMAIER, *Glaube und Rechtfertigung. Das mysterium der christlichen Rechtfertigung aus dem Glauben* (Freiburg i.B. 1937) p.14ss.

Por fin, es *tesis cierta*, unánime entre los teólogos, respecto de los adultos bautizados en la infancia y que no han perdido la gracia por el pecado. También para ellos es de necesidad de medio el acto de fe que regule cualquier conversión actual a Dios o actuación de caridad y virtudes infusas.

El *magisterio de la Iglesia* ha enseñado con frecuencia esta doctrina. El concilio de Trento define que la *verdadera fe sobrenatural* es necesaria para la justificación, y no un mero asentimiento natural (D 178). El mismo concilio propone primero el acto de fe como uno de los actos necesarios que disponen a la justificación (D 798). Luego, enumera la misma fe entre las causas necesarias de dicha justificación, aludiendo a su causalidad dispositiva (D 799). A la misma influencia dispositiva e inicial se refiere la declaración solemne—antes citada—que presenta la fe como «principio, raíz y fundamento de *toda* justificación»; como explicaba el cardenal legado, ello significa que la fe debe intervenir en todas las fases de la justificación: en su preparación, en la infusión de la misma, en su conservación o en cualquier ejercicio o aumento de ella [73]. Por fin, la misma necesidad de la fe se afirma para toda penitencia que recupere la justificación, sea sacramental o no; el acto de fe informe como disposición remota y el de fe formada como disposición próxima (D 894 897-8).

Las repetidas declaraciones de la Iglesia sobre la misma verdad se han sucedido en los siglos siguientes. Inocencio XI condena el error laxista de que es suficiente *la fe lata*, obtenida por el testimonio de las criaturas (D 1173). También se proclama que esta necesidad subsiste aun para aquellos que ignoran invenciblemente el Evangelio, sea en la condenación del indiferentismo religioso de Lamennais por Gregorio XVI o en las varias proscripciones del mismo error indiferentista por Pío IX (D 1645-1647 1677), reunidas, por fin, en las proposiciones del *Syllabus* (D 1715-1717). Y el concilio Vaticano ya vimos que repitió la fórmula de la necesidad absoluta de la fe del Tridentino (D 1793).

En la *Sagrada Escritura* vemos cómo el Señor proclamó solemnemente la necesidad de creer en el Evangelio, en su persona y misión divinas, es decir, del acto de fe sobrenatural para la vida eterna [74]. Esta misma necesidad estricta de la fe ha sido proclamada por San Pablo, ya que es puesta como fundamento de toda su doctrina de la justificación por la fe. «Sabiendo—dice—que no se justifica el hombre por las obras de la ley, sino por la fe en Jesucristo, hemos creído también en Cristo Jesús, esperando ser justificados por la fe de Cristo» (Gal. 2,16). «Justificados, pues, por la fe, tenemos paz con Dios» [75]. Y bien conocida es la sentencia con que condensa su exposición del valor universal de la fe en la economía de la salud, aun para los antiguos patriarcas: «Sin la fe es imposible agradar a Dios» (Hebr. 11,6).

La *tradición patrística* también era unánime en proclamar esta verdad, y la escolástica no ha hecho sino recoger dicha tradición, tomándola sobre todo de los textos de San Agustín, como luego se ha de decir.

Y bien obvio es el *argumento* invocado por Santo Tomás: La vida eterna es el fin sobrenatural, consistente en la visión de Dios, la cual no se alcanza sino mediante una disposición previa en esta vida. Esta

[73] C. Tr. t.5 p.734.
[74] Mc. 16,16; Io. 3,6; 3,18; 4,24.
[75] Rom. 5,1; cf. 1.16; 3,28; 4,1-25.

se cifra en la aceptación de ese orden sobrenatural por una participación incoada de esa vida eterna en este mundo, por el conocimiento de ese fin y la tendencia al mismo a través de medios proporcionados. Pero es imposible tender al fin sobrenatural sin el conocimiento del mismo, que nos es dado por la fe. Es, por lo tanto, la fe *medio necesario*, según el orden actual de la Providencia, para la incoación de la vida eterna en el alma y para la salvación. Pues es bien sabido que sólo en la fe, o aceptación de la revelación divina, se da un conocimiento imperfecto y obscuro, pero estrictamente sobrenatural del fin eterno, que sea principio de la justificación y de toda la vida divina participada.

Esta fe *no puede ser suplida* por ninguno de los sucedáneos que han sido imaginados: la fe *in voto* o *fe en sentido lato* que contengan virtualmente el acto de fe formal. Los textos sagrados y documentos de la Iglesia nos hablan siempre de un asentimiento de fe formal, o creer en la revelación por la autoridad divina; y las verdades sobrenaturales no pueden sernos conocidas por ningún testimonio de las criaturas, sino por sola la revelación.

Por otra parte, no es posible incluir el voto de la fe en algún otro acto precedente, pues la fe es declarada «fundamento inicial y raíz de la justificación», y nada anterior y sobrenatural presupone en qué implicar el propósito o voto de la misma. Al contrario del bautismo, medio exterior de salvación que supone actos interiores sobrenaturales, al menos el de fe. De ahí que la salvación puede darse por sólo el voto del bautismo, mas no por el deseo implícito de la fe, que pudiera estar contenido virtualmente en un conocimiento natural anterior. Lo superior no puede contenerse virtualmente en lo inferior, menos si es de género distinto.

3.° Para la mayoría de los hombres es al menos moralmente necesario recibir y creer por la fe las verdades que la razón natural demuestra acerca de Dios y del orden moral.

En esta aserción del Angélico (q.4) se incluye la necesidad de la fe respecto del objeto *per accidens*, es decir, de las verdades naturales que han sido reveladas, máxime acerca de Dios.

Esta fe en las verdades fundamentales religioso-morales también es necesaria, aunque en distinto grado. Trátase de una *necesidad moral*, necesidad que existe en la mayoría de los hombres, los cuales no llegan por propia investigación y demostración racional a un conocimiento claro y cierto de las mismas, necesario para la dirección de su vida religiosa y moral. Deben, por lo tanto, recibirlas de la revelación y abrazarlas por la fe.

Su *necesidad* se deriva de la necesidad correspondiente de la revelación de tales verdades naturales, doctrina cierta que se demuestra en apologética. El Angélico nos da aquí nueva versión de las tres famosas razones, basadas en hechos de experiencia, que prueban la necesidad moral de la revelación y del acto de fe correlativo, para que pueda estar al alcance de *todos los hombres*, y con la *debida prontitud y certeza*, dicho tesoro de verdades. De ellas se había ocupado ya en lugares anteriores [76].

[76] 1 q.1 a.1; *Cont. Gent.* 1,4.

V. Necesidad de una fe explícita para la salvación (a.5-8)

De la doctrina anterior ya se desprende no sólo la absoluta necesidad del acto de fe, sino también que es de igual necesidad creer *algo explícito*. El acto de fe no puede ponerse si no se determina a un *objeto explícito*, ya que creer es un conocimiento, y todo conocimiento es siempre de algún objeto o verdad expresa. Pero aquella doctrina general de que era necesario el acto de creer no determinaba aún la extensión del objeto de la fe ni qué número de verdades debían creerse. Por eso se plantea nueva cuestión sobre la necesidad de creer algo explícitamente o la amplitud de este *objeto explícito de la fe:* qué número de certezas es necesario tener por fe para salvarse.

Proviene del objeto la distinción de un noble modo de creer: explícito e *implícito*, según que el acto de creer recaiga sobre un objeto manifiesto o conocido o una verdad oculta e implicada en otra. Los términos de *explícito* e *implícito*, usados en toda la escolástica desde Hugo de San Víctor y Pedro Lombardo, se emplearon ante todo para solucionar esta cuestión, y traducían las denominaciones de San Agustín de una fe «velada», oculta, y otra fe «revelada», o manifiesta, con referencia al objeto que se cree. Más tarde recibieron nuevas aplicaciones al problema del virtual, o formal revelado, al de la intención implícita, etc.

Lo explícito es, pues, lo que está explicado, desarrollado.

Lo implícito, lo que va implicado, envuelto o enrollado.

Aplicados los términos a la fe, *fe explícita* será la de aquel objeto que conocemos *en sus propios términos* por conocimiento expreso y formal. *Creer de modo implícito* se da cuando creemos una verdad u objeto contenido en otro, como principio o verdad más universal que contiene otras muchas. Los objetos de fe implícita no son conocidos actualmente y con noticia distinta, sino sólo en potencia.

Para esta cuestión de la fe implícita son válidos múltiples módos de implicación, según los diversos géneros de principios. Puede este principio ser: *a)* bien *el objeto formal:* creer explícitamente en Dios, que revela, y de modo implícito en todo lo que El revelare; *b)* o bien *la regla de fe*, que es la Iglesia. Sería entonces «la fe del carbonero», creer sólo explícitamente en la Iglesia y de modo implícito en todo lo que cree y enseña la Iglesia; *c)* o el principio es un misterio como sombra y figura de otros, y así era la fe de los justos de la Antigua Ley respecto de misterios de la revelación nueva, Trinidad, encarnación, etc. *d)* Por fin, el principio puede ser el *objeto material primario*, las verdades primeras de la fe, en que están contenidas otras muchas. Tal es el modo común de implicación de que aquí se habla.

A) Necesidad genérica de la fe explícita

Santo Tomás plantea la cuestión directamente sobre *la necesidad de precepto*, como puede verse desde el artículo 5, cuya conclusión proclama la obligación de creer explícitamente todo el objeto directo, o los artículos de la fe, y, en disposición interior, todas las demás verdades indirectamente reveladas. Pero, además del precepto, parece englobar también una necesidad más estricta, o de medio, bajo la fórmula de *necessitate salutis*. Por eso ya se hizo común desde los teólogos clásicos proponer distintamente los varios grados de necesidad según las distintas certezas o verdades que todos hemos de tener por fe.

Esta doctrina católica se afirma contra las falsas acusaciones de los protestantes liberales, según los cuales la Iglesia en la Edad Media había exigido de sus fieles una fe puramente implícita, o fe *del carbonero:* «Creo todo lo que cree y enseña la Iglesia», sin necesidad de conocer distintamente ningún dogma. Con lo que, dicen, habría dado lugar a la más crasa ignorancia [77].

1.º En todo tiempo fué necesario a todos los hombres, con necesidad de medio, creer por fe sobrenatural que Dios existe y es remunerador.

Tal es la medida mínima de la fe explícita, tan universalmente necesaria como el acto mismo. Sin la fe sobrenatural en Dios remunerador, nadie ha podido salvarse en ningún tiempo.

Es sentencia unánime y *teológicamente cierta*, y será al menos *temerario* negarla. Inocencio XI condenó la proposición laxista que restringía aún más el grado mínimo de fe explícita a creer en el Dios único, excluyendo la fe en su remuneración (D 1172).

Parece claramente contenida en la afirmación de San Pablo: «Es preciso que quien se acerque a Dios crea que existe y que es remunerador de los que le buscan» (Hebr. 11,6).

Y pueden tomarse argumentos válidos de la doctrina del Aquinate: La determinación de un acto virtuoso a su objeto y esencial cae bajo la misma necesidad de poner ese acto de virtud. Pero el objeto esencial de la fe está contenido en estos dos datos o verdades primeras: que Dios existe y es remunerador. En la fe de un Dios único se incluyen todos los artículos sobre la divinidad; y en la fe «en la remuneración, o providencia de Dios», se contiene todo lo que en el tiempo «Dios ha dispensado a los hombres» y toda la economía de la salvación: encarnación, gracia, sacramentos, vida eterna y castigos eternos. La creencia en estos dos artículos es, pues, tan necesaria como el acto mismo de fe (q.1 a.7; q.2 a.7).

La misma necesidad se patentiza, porque el conocimiento de esos datos mínimos sobre Dios—su existencia y remuneración—es imprescindible y condición necesaria para los actos previos de esperanza y contrición, sin los cuales la justificación no puede darse. Pues Dios remunerador significa que es premiador de los actos buenos y castigador de los malos. Y esta remuneración se entiende sobrenatural, de los premios y castigos de la otra vida. Son las promesas eternas, base de la esperanza y de la contrición. Sin estas dos certezas explícitas no se tiene la fe mínima necesaria para salvarse.

Para la salvación, pues, se precisa un concepto recto y verdadero de Dios, de su unidad, transcendencia personal, de su perfección suma y providencia. Mas en la idea de remuneración, o recompensa moral de nuestras obras, no parece vaya implicada la recompensa de la otra vida, con su consecuencia de la inmortalidad del alma. Los judíos, advertía M. Cano, eran creyentes, y no creían muchos en la inmortalidad, sino en promesas temporales.

En cambio, Santo Tomás, con toda la escuela tomista, estima necesario que estos dos datos de la fe mínima indispensable han de

77 R. M. Schultes, *Geschichte der Lehre der fides implicita und explicita in der katholischen Theologie* (Ratisbona 1920) p.1059.

creerse *bajo una razón sobrenatural*, es decir, Dios como autor y remunerador sobrenatural [78]. Y no hace falta que en el texto citado del Apóstol (Hebr. 11,6) fuera expresado este aspecto o modo especial de creer en Dios y su remuneración. Va sobrentendido en la doctrina fundamental de la fe como asentimiento a verdades sobrenaturales, y cuyo objeto sólo puede ser sobrenatural: Dios en su vida íntima, bajo la razón de la deidad en sí, Verdad primera y fuente de conocimientos sobrenaturales. En cuanto al atributo de remunerador, también debe percibirse y creerse como una remuneración sobrenatural, al menos en confuso, que exceda a toda recompensa natural y superior a toda idea y aspiraciones humanas.

Otros teólogos dijeron que bastaba creer en Dios bajo el atributo de bondad suma, necesario para el acto de caridad. Pero, en rigor, la fe en Dios, suma bondad, ha de tenerse como equivalente a la fe en Dios remunerador. La bondad suma de Dios entraña ya su providencia y remuneración sobrenaturales. Esta noción puede, pues, ser suplida por la fe en Dios, suma bondad, como un dato o verdad más eminente [79].

B) Necesidad de la fe explícita en la Trinidad y encarnación

¿Es suficiente el mínimo grado de fe explícita en aquellas dos verdades fundamentales para salvarse, o la necesidad de medio se extiende también a la fe explícita en estos dos misterios que entrañan ya el conocimiento distinto de la revelación cristiana? Tal es la cuestión más controvertida. Santo Tomás pregunta separadamente de ambos misterios. Pero la solución es equivalente y única para los dos, ya que «el misterio de Cristo no puede ser creído de modo explícito sin la fe en la Trinidad» (a.8). Y trata primero y con más amplitud del «misterio de Cristo—que implica el de la encarnación, redención y los principales artículos cristológicos—, porque los testimonios eran más numerosos sobre el mismo en la Escritura.

La respuesta distingue dos grados básicos en el conocimiento y en la fe de este misterio.

1.° Fué en todo tiempo necesaria para salvarse una cierta fe en los misterios de Cristo y de la Trinidad, al menos implícita.

Esta afirmación tiene ante todo su fundamento en la *Sagrada Escritura*, que presenta, con esa universalidad, *la necesidad de la fe en Jesucristo*. Está así, ante todo, el precepto del Señor de «predicar el Evangelio a toda criatura. El que creyere y fuere bautizado se salvará, mas el que no creyere se condenará» (Mc. 16,16). La misma necesidad y como condición esencial proclama Jesucristo en varias ocasiones: «Como Moisés levantó la serpiente en el desierto, así es preciso que sea levantado el Hijo del hombre, para que todo el que creyere en El tenga la vida eterna» (Io. 3,15; cf. 3,16). «Esta es la

[78] Es negado esto por los teólogos suarezianos. Cf. B. Beraza, *De Virtutibus infusis* (Bilbao 1929) n.283-26. Y últimamente por el P. R. Lombardi, *La salvación de los que no tienen fe* (vers. esp. Barcelona 1952) p.104ss.

[79] Así esta solución en Salmanticenses, *De fide* disp.6 dub.1 n.90. Véase también V. Zubizarreta, *Theologia dogmatico-scholastica* 3 (Bilbao 1938) t.3 n.466.

vida eterna, que te conozcan a ti, sólo verdadero Dios, y a quien enviaste, Jesucristo» (Io. 17,3). En la doctrina constante de San Pablo, la justificación es sólo *por la fe en Jesucristo:* «Sabiendo que no se justifica el hombre por las obras de la ley, sino por la fe en Jesucristo» (Gal. 2,16). «La justicia de Dios *por la fe en Jesucristo* para todos los que creen sin distinción» [80]. Y la misma doctrina se repite en la Epístola de San Juan (1 Io. 2,2; 3,23) o en los Hechos: «Ningún otro hombre nos ha sido dado bajo el cielo, entre los hombres, por el cual podemos ser salvos» (Act. 4,12).

La *tradición patrística* es asimismo común en esto, y sobre todo San Agustín habló con gran frecuencia de esta unidad y necesidad de la fe en el único Mediador, Jesucristo, para todos los hombres, tanto del Antiguo como del Nuevo Testamento. En él se apoyaron Santo Tomás y los escolásticos para asentar esta afirmación de que siempre fué necesaria la fe en Cristo. El Aquinate cita ya alguno de ellos (a.7 *sed contra*), y son numerosos los lugares en que el Hiponense recalca su doctrina de que es necesaria la fe en Jesucristo para salvarse, en todos los tiempos [81].

Los *argumentos invocados* por el Santo son convincentes: 1) Respecto del misterio de Cristo, porque, según se dijo antes, es requisito imprescindible, para todo acto de fe, su explicación determinada del objeto propio y esencial. Mas el objeto de la fe comprende un doble elemento: *a)* el fin, o bienaventuranza eterna, que es Dios en sí, uno y trino en personas; *b) la vía, o medio esencial* para llegar a El, que es el misterio de Cristo, su encarnación y pasión. Por lo tanto, la creencia en Jesucristo formó siempre parte de la fe sobrenatural. 2) Con mayor razón el misterio de la Trinidad, porque constituye la Deidad en sí, Dios en su vida íntima, o Verdad primera sobrenatural, objeto primario de la fe, y porque su conocimiento va incluído en la fe en el misterio de Cristo.

Esta fe *cristiana y trinitaria ha tenido diversas fases de explicación.* Santo Tomás distingue tres grados, según los tres *grandes estadios* de la revelación divina. *Antes de la ley escrita*, o bajo la sola ley natural, la fe en el Mediador era—fuera de algunos casos de especiales revelaciones del futuro Redentor—totalmente *implícita;* iba contenida en la fe en la divina Providencia, al creer los hombres en una liberación futura del pecado según los planes de su libre voluntad que habría revelado a algunos. El Angélico piensa, por ejemplo, que hubo revelación primitiva de la encarnación del Verbo, no de la redención, hecha a Adán antes de la caída en el pecado (a.7 ad 3). *Bajo la ley escrita, o mosaica*, ya la fe en ambos misterios se iba haciendo *explícita* con el progreso de la revelación bajo la sombra y símbolos de los sacrificios y ceremonias que figuraban al Redentor futuro. Santo Tomás y todos los escolásticos distinguían, entre los fieles del Antiguo Testamento, los *maiores*—profetas, sacerdotes, ins-

[80] Rom. 3,22; cf. 15,18; 10,14.

[81] S. Agustín, *De correptione et gratia* c.7; ML 44,923: «Sicut Veritas loquitur, nemo liberatur a damnatione quae facta est per Adam nisi per fidem Christi. Et ab hac damnatione non se liberabunt qui potuerunt dicere se non audisse Evangelium, cum fides ex auditu sit». Véase *Enarrat in Ps.* 104,10; *De nuptiis et concupisc.* l.2 c.2 n.2; *Epist. ad Deogr.* 102 n.12.15; *De nat. et grat.* c.2 n.2.; *De civ. Dei* l.18 c.47: ML 41,609: «Non incongrue creditur fuisse in aliis gentibus homines, quibus hoc mysterium revelatum est». Otros numerosos textos y resumen de la doctrina agustiniana sobre esto, en L. Capéran, *Le problème du salut des infidèles* v.1 *Essai historique* 2.ª ed. (Toulouse 1934) p.105-132.

tructores de la ley—, que iban obligados a tener alguna fe *explícita* de Cristo Redentor, de su encarnación, pasión y resurrección, al menos velada bajo los ritos simbólicos; y la fe de los *minores* o *simplices*, de las gentes sencillas del pueblo, que apoyaban su fe en los más doctos y cuyo conocimiento mesiánico era, por lo tanto, implícito en la fe de los *mayores*.

La exégesis moderna no comparte, sin embargo, este optimismo que manifestaba el Angélico y toda la escolástica, en pos de San Agustín. La revelación de la encarnación de Cristo, de su pasión y resurrección, no parece que se hiciera explícita en el Antiguo Testamento. Y mucho menos el misterio de la Trinidad.

El *tercer estadio* es el de la revelación plena que se nos ha hecho por Cristo.

El Angélico pronuncia que, en este estado de la ley de gracia vigente *después de promulgado el Evangelio, todos los hombres, tanto los doctos o «maiores» como los «minores» o simples fieles, están obligados a tener fe explícita en los misterios de Cristo, sobre todo los que son comúnmente solemnizados en la Iglesia* (a.7). Lo mismo debe decirse de la fe en la Trinidad (a.8).

Esta necesidad universal de la fe explícita, ¿es absoluta, o necesidad estricta de medio, de tal modo que se extienda también a los paganos a quienes no ha llegado la predicación cristiana, los cuales no podrían salvarse sin la revelación expresa de dichos misterios? Tal es el centro de las discusiones, y los pareceres de los teólogos siguen divididos en este punto. Sus opiniones podemos clasificarlas del siguiente modo:

1) Una gran parte de los tomistas clásicos y muchos modernos sostienen que se trata de una *absoluta necesidad de medio*. Sin la revelación expresa de Cristo y de la Trinidad, ni aun los paganos de buena fe pueden salvarse. Y sostienen que así debe interpretarse a Santo Tomás, porque tal era el sentido que tenía dicha doctrina en toda la Edad Media, y en ese mismo clima de rigor se había interpretado la tradición patrística, máxime agustiniana. Suponían que la predicación evangélica se había extendido ya por todo el mundo, y los pocos paganos que aún quedaran sin conocerla recibirían alguna revelación especial de Dios. El mismo Santo Tomás hace apelación a estas revelaciones particulares en otros lugares de sus obras [82]. San Ligorio llamaba a esta interpretación «opinión más común y probable» [83].

2) Otro grupo importante de teólogos tomistas, desde M. Cano, Soto, Báñez, Ledesma. M. del Prado, Valladares, Salmanticenses, junto

[82] *In Sent.* 3 d.25 q.2 a.2 sol.2: «In tertio autem statu, post adventum Christi, quia iam mysterium redemptionis impletum est corporaliter et visibiliter, et praedicatum, omnes tenentur ad explicite credendum; et, si quis instructorem non haberet, Deus ei revelaret, nisi ex sua culpa remaneret». *De verit.* q.14 a.11 ad 1: «Si enim aliquis taliter enutritus ductum naturalis rationis sequeretur in appetitu boni et fuga mali certessime est tenendum quod ei Deus, vel per internam inspirationem ei revelaret ea quae ad credendum sunt necessaria, vel aliquem fidei praedicatorem ad eum dirigeret, sicut misit Petrum ad Cornelium».

[83] SAN ALFONSO DE LIGORIO, *Theol. Mor.* l.2 tr.1 n.2. Véase información y textos para los autores de la escuela tomista: T. URDÁNOZ, *La necesidad de la fe explícita para salvarse, según los teólogos de la escuela salmantina:* «Cienc. Tom.», 59 (1940) p.398-414.529-552; 60 (1941) p.108-134; 61 (1941) p.82-107. O también CAPÉRAN, *Le problème de salut des infidèles* l.c., p.260ss. Entre los modernos se adhieren a esta interpretación P. LUMBRERAS, *De fide* (Romae 1937) n.101-105; R. MARTÍN, HUGÓN, etc. Y últimamente A. PEINADOR, *De virtut. theologicis* (Madrid 1950) n.51-53.

con Suárez, Lugo y todos los autores de su escuela, suavizaron esta interpretación rigorista en el sentido de admitir que la fe explícita es indispensable para salvarse con necesidad de medio *ex institutione*, que admite excepciones. Los infieles de buena fe e ignorancia invencible podrán salvarse con sólo la fe implícita. Tal interpretación se hace casi general entre los modernos, aun tomistas [84], y la hacemos plenamente nuestra en lo siguiente.

3) Por fin, teólogos modernos, como Pesch, Van Noort, no consideran la fe explícita en los misterios cristianos sino como simple necesidad de precepto. Todos los que de buena fe los ignoran podrán salvarse con sólo la fe en un Dios remunerador [85].

2.° Después de la promulgación del Evangelio, la fe explícita de Cristo Redentor y de la Trinidad es de suyo necesaria con necesidad de medio a todos los adultos para salvarse; excepcionalmente y por ignorancia invencible basta, sin embargo, la fe implícita, contenida en el conocimiento sobrenatural de Dios remunerador.

Así debe formularse la opinión, que, como dijimos, es la más generalizada en la teología moderna y la más fundada. Se trata, en efecto, de un medio necesario *ex institutione divina*, y tales medios instituídos por Dios, no requeridos esencialmente, suelen ser suplidos en casos de excepción o de ignorancia invencible por el voto implícito de los mismos, como el bautismo. De este género es la fe explícita en el Salvador y la Trinidad, la que normalmente *(per se)*, y supuesta la predicación cristiana, es de necesidad de medio para salvarse. Pero como tales medios no son necesarios absolutamente, sino instituídos por Dios para la salud del hombre, se entiende que han de ser puestos regularmente *(per se et regulariter)*, pudiendo, no obstante, en caso de excepción *(per accidens)*, tener lugar la justificación sin el empleo real de ellos. Entonces se dice que el adulto se justifica *in voto et virtute istorum actuum*. Tal es el caso del bautismo real, que puede ser suplido por el bautismo de deseo. Y de igual suerte, la fe explícita en Cristo, que puede ser suplida por la fe *implícita*. La que implica el *voto o deseo* de asentir a todos los misterios si a tal creyente de buena fe le fueran propuestos.

Así, pues, la fe explícita sigue siendo de necesidad de medio relativa como medio necesario *per se*, que no siempre es indispensable realmente, sino que puede ser tenida *in re vel in voto*. En casos de excepción, la fe implícita contiene virtualmente, o en voto, la fe explícita. Ambas fórmulas parecen equivalentes y fueron empleadas por Suárez—necesidad de medio *in re vel in voto*—y por los Salmanticenses—necesidad de medio *per se*—. Pero no han sido introducidos por ellos, sino que se deben a un teólogo dominico de la escuela salmantina,

[84] También para la información y textos sobre estos teólogos, T. URDÁNOZ, art.cit.; CAPÉRAN, o.c.; S. HARENT, *Infidèles:* DTC t.7 col.1827-1930. Si bien M. Cano y Báñez enseñaron esta suficiencia de la fe implícita sólo para «la primera salud», o la justificación, no para la «segunda salud», o vida eterna, tal distinción es muy infundada y substancialmente coincide con esta sentencia. Cf. T. URDÁNOZ, art.cit., p.529ss. Ultimamente defienden esta misma doctrina R. GARRIGOU-LAGRANGE, *De virtut. theol.* (Romae 1948) p.147ss.; R. LOMBARDI, *La salvación de los que no tienen fe* ed.cit. p.112ss.

[85] C. PESCH, *Praelectiones dogmaticae* 5.ª ed. (Friburgo 1922) t.8 n.448ss; VAN NOORT, *Tract. de fontibus revelationis* 3 n.324. Cf. HARENT, o.c., col.1805.

Marcos de Valladares, que ha usado por primera vez e indistintamente las dos expresiones [86].

La *prueba teológica* de nuestra tesis es bien clara después de lo dicho. La primera parte, que existe verdadera necesidad de medio, viene probada por todos los argumentos y autoridades de la conclusión anterior, que proclamaban la necesidad de creer en el misterio de Cristo para todos los tiempos, máxime después de la plenitud de la revelación dada por Cristo. Tal necesidad no parece consistir en el simple *precepto de creer*, sino *en una condición esencial* para la salud puesta por Dios, equiparable al menos al bautismo.

También la *segunda parte*, o el carácter relativo de esta necesidad, que admite excepciones, parece fundada y cierta. Porque los textos bíblicos que hablan de una necesidad universal de creer la predicación evangélica se entienden de aquellos a quienes era propuesta.

O bien la refieren al precepto impuesto como necesario para salvarse. Tal alcance tiene la fórmula de *necessitate salutis* comúnmente. Así en el símbolo atanasiano, que concluye: *Haec est fides catholica, quam nisi quisque firmiter constanterque crediderit salvus esse non poterit.* Se entiende de aquellos a quienes fueron expresamente propuestas tan sutiles distinciones trinitarias.

O, en todo caso, siempre se salva *la necesidad absoluta de la fe de Cristo*, entendida de la fe *que es por Cristo, que nos viene por los méritos y la gracia de Cristo* y que nos une a Cristo, lo cual se conserva también en la fe implícita sin conocimiento expreso en su persona y misterios. Así debe entenderse la doctrina paulina de la universal necesidad de la justificación por la fe de Cristo. El Apóstol aplica esto a todos los tiempos, a los patriarcas y justos de la Antigua Ley y aun de antes de Abrahán, los cuales es cierto que no tuvieron conocimiento expreso de los misterios de Cristo y de la Trinidad.

Del mismo modo cabe interpretar el texto del Tridentino que describe el proceso ordinario y normal a la justificación (D 798). En todo caso, no menciona otra verdad explícita que el creer «que Dios justifica al impío por su gracia, por la *redención de Cristo Jesús*» (Rom. 3,24). Lo que se salva perfectamente en la fe implícita que es dada por Cristo y mediante su redención.

La misma interpretación debe darse *a los textos* patrísticos que exigen con absoluta necesidad la fe expresa en Cristo para salvarse. Partían de la creencia, común en el mundo antiguo, de que la predicación evangélica se había extendido por todas las gentes, fundándose en la interpretación que San Pablo había hecho del texto del salmo 18,4 cuando dijo: «La fe es por la predicación, y la predicación por la palabra de Cristo. Pero digo yo: ¿Es que no han oído? Cierto que sí. Por toda la tierra se difundió su voz y hasta los confines del orbe su pregón» (Rom. 10,17-18).

Todos los hombres se hallaban, pues, obligados al conocimiento expreso de Cristo, y sin esta fe explícita no podían salvarse. Los casos de ignorancia invencible que se imaginaban darse eran tan excepcionales, que se prometían fácilmente una intervención extraordinaria de Dios—por revelación interior o ministerio angélico—para proporcionar la fe en Cristo al hombre abandonado y como aislado de la vida social—*de puero nutrito in sylvis*, suerte de Robinson Crusoe,

[86] SUÁREZ, *De fide* disp.12 s.3 n.8-10; SALMANTICENSES, *Tr. de fide* disp.6 dub.1 n.77. Los textos inéditos de Valladares y toda la historia de la cuestión pueden verse en T. URDÁNOZ, art.cit.: «Cienc. Tom.», 60 (1941) p.108-134.

que es el caso de excepción sin cesar repetido por los escolásticos—que carecería de todo contacto con la revelación. Esta creencia común la expresa claramente San Bernardo y la solución radical a base de ella:

«Porro fidem necesse est ut auditus praecesserit dicente Apostolo: Ergo fides ex auditu. Quod ergo omnino fieri non poterat, si non audiretur, quo facto, quaeso, exigi debeat et antequam audiretur?... *excusari poterant, si non audissent.* Ubi enim non est lex nec praevaricatio. Nunc vero, cum in omnem terram exivit sonus praedicantium... *quia iam dissimulari non valet auditus*, profecto... inexcusabilis est contemptus» [87].

En este mismo clima ideológico debe interpretarse la doctrina del Aquinate. Ciertamente, bajo la rúbrica de *necessitate salutis* entiende aquí, como San Bernardo y los escolásticos, la simple necesidad de precepto. Las fórmulas empleadas son claras a este respecto: *Tenentur omnes* (a.6 c et ad 1; a.7,8), y esta obligación es del conjunto de dogmas cristianos solemnizados en la Iglesia. Sólo se exceptúan otras más sutiles fórmulas dogmáticas, cuya noticia o fe explícita es más o menos obligatoria «según el estado y oficio de cada uno» (a.8). Pero es evidente que no es de necesidad de medio el conocimiento de todos los artículos de la fe. Además, según antes indicamos, la necesidad de medio empieza a distinguirse del simple precepto por los teólogos posteriores a Trento.

Es cierto que este precepto de *necessitate salutis* de la fe explícita equivale a necesidad absoluta, o de medio, en la mente del Aquinate y de los antiguos, en el supuesto en que se movían de que a todas las gentes les había sido promulgado el Evangelio. Entonces no cabía ignorancia invencible, por lo que nadie podía salvarse sin cumplir el precepto de la fe explícita.

Sin duda, el Angélico también apela a las revelaciones especiales de Dios para suplir la ignorancia invencible de la revelación exterior [88], lo que parece implicar una necesidad absoluta. Pero se trata de aquellos casos aislados y excepcionales de que hablaba la tradición. Santo Tomás, que ignoraba el hecho de grandes masas de paganos, a los cuales nunca había llegado noticia alguna del Evangelio, no habría dado la solución de una intervención extraordinaria de Dios para hacer posible la salvación de cada uno de esos infieles.

Por eso abandona esta apelación a las revelaciones particulares en los textos posteriores, máxime en la SUMA. Y aunque en esta cuestión admita profusas revelaciones de Cristo concedidas al mundo pagano (a.8 ad 3), más bien las atribuye a larguezas de Dios, con fines apologéticos, no a la necesidad de fe explícita para salvarse, pues que

[87] SAN BERNARDO, *Epist. ad Mag. Hugon*, n.2: ML 182,1033. Se ha de notar que el mismo San Bernardo extiende esta necesidad absoluta, entendida como necesidad de precepto, al bautismo real, basado en la misma idea de que todos conocen la necesidad de recibirlo: «Sed ex eo tempore tantum coepit antiqua observatio non valere, et non baptizatus quisque novi praecepti reus existere, ex quo praeceptum istud inexcusabiliter ad eius poterit pervenire notitiam» (ibid., col.1037). Y, no obstante, fué San Bernardo el campeón de la disputa contra Abelardo, que decidió la controversia en el sentido de que el bautismo real puede ser suplido a veces *por el voto* o *deseo* del mismo, fundado en el principio: «Voluntas pro facto reputatur, ubi factum excludit necessitas» (ibid., col.1037). Cf. L. CAPÉRAN, *Le problème du salud des infidèles* I p.132ss.

[88] Véase textos en nota 71 y, además, *Comment. in Epist. ad Rom.* 10 lect.3; *In Sent.* 2 d.28 q.1 a.4 ad 4.

agrega que otros muchos se salvarían sin revelación alguna con sola fe implícita en Dios providente.

La situación de las masas de paganos que ignoran el cristianismo es en todo equivalente a estos gentiles antiguos en cuanto a las condiciones de salvación eterna. *Santo Tomás está, pues, a favor de la tesis de que por excepción es suficiente la fe implícita en Cristo Mediador en los infieles* con ignorancia invencible de la predicación cristiana. Y así lo indica claramente al final de la SUMA [89].

El *argumento principal* alegado en este texto lo emplearon ya los Salmanticenses: De igual manera es necesaria en el estado actual la fe de Cristo que el sacramento del bautismo, pues que el bautismo lleva consigo la profesión de esta fe cristiana. Pero el bautismo real es sólo medio *per se* necesario a la salvación, pudiendo en casos de excepción ser suplido por el voto o voluntad implícita del mismo. Por lo mismo, también la fe explícita de Cristo es sólo medio *de suyo* necesario, que puede suplirse excepcionalmente por la fe implícita. Sigue, no obstante, en pie la verdad de que Cristo es la única vía y medio necesario para salvarse; mas no absolutamente el conocimiento expreso de El, sino *la fe de Cristo,* dada por su gracia y méritos, como Mediador necesario de salvación.

Podrían agregarse las razones, que valoran tanto esta doctrina, de la voluntad divina universal de salvación. En todo tiempo deben estar abiertas las vías de salvación a todos los infieles. Mas sería del todo extraordinario y milagroso que pudieran llegar, sin la predicación misionera, al conocimiento de los misterios cristianos. Precisarían para ello recibir cada uno revelación profética, verdadero milagro de primer orden. Deben serles, pues, más fáciles las vías de salvación a través de las sendas ocultas de la fe implícita. Esta posibilidad de salvación en todo momento a los infieles viene claramente indicada en un documento de Pío IX (D 1677).

Las dos *decisiones prácticas del magisterio eclesiástico,* que se alegan, *confirman* más bien nuestra interpretación. En la proposición 64 condenada por Inocencio XI (D 1214) se declara incapaz de la absolución al cristiano que «desconoce los misterios de la Trinidad y encarnación del Señor, aun *por ignorancia culpable*». Claramente se refiere al precepto de conocer y hacer actos de fe en estos misterios, y el que lo incumple por negligencia, sin duda no está en debidas disposiciones para confesarse.

En cuanto a los decretos del Santo Oficio de 1703, en ellos se prohíbe a los misioneros bautizar a los adultos moribundos «antes de instruirles en los misterios que son necesarios con necesidad de medio, y *principalmente* en el de la Trinidad y encarnación» (D 1349 a), o antes de que tengan creencia explícita en Jesucristo (D 1348 b). Ciertamente, en tales textos se equipara la necesidad de la fe explícita a la necesidad del bautismo real. Ambos son, pues, de necesidad de medio relativa, que admite excepciones. El bautismo, en efecto, incluye la profesión de fe cristiana y trinitaria, y para incorporarse y pertenecer a la Iglesia son en absoluto necesarios tanto el bautismo como dicha fe explícita.

Y aun parece tomarse en ellos la fórmulo *de necesidad de medio*

[89] 3 q.79 a.7 ad 2: «Remissionem peccatorum aliquis consequitur ante baptismum secundum quod habet baptismum in voto, vel explicite vel implicite... Ita etiam ante baptismum Cornelius et alii similes consequuntur gratiam... *per fidem Christi et desiderium baptismi, implicite vel expliciten.*

en un sentido impropio y más amplio, vigente quizá en aquella época, pues que se la extiende al conocimiento de otros misterios. Por eso, todavía no es del todo cierta esta necesidad absoluta de la fe explícita para vivir en la Iglesia, puesto que el Derecho canónico permite bautizar a un moribundo adulto con sólo dar muestras de que quiere someterse a la religión cristiana y creer en sus misterios (CIC cn.752,2.º). Y los moralistas admiten que también en esas condiciones de una fe general se podrá absolver al moribundo bajo condición. En condiciones normales, en cambio, se exige noticia expresa de tales misterios, como necesaria para la validez de la absolución.

C) LA FE DE PRECEPTO, NECESARIA

Todo ello ya nos introduce en la cuestión de la necesidad de precepto, último complemento de esta doctrina, casi incluído en lo precedente.

El precepto de la fe contiene dos partes: *Respecto del objeto,* se refiere al precepto de fe explícita, de conocer las verdades necesarias para salvarse.

En *cuanto al sujeto,* se traduce en la obligación de poner actos internos de fe y aun los externos de profesión de la misma. Indiquemos ambos aspectos.

1.º Existe precepto divino y eclesiástico de creer expresamente algunas verdades o misterios de la fe.

Es cierta, y *de fe divina,* la existencia de este precepto divino. Todas las fuentes de la revelación antes aducidas pruebas una necesidad de obligación, que afecta a los actos libres antes que la necesidad de medio. El Señor ha proclamado esta obligación, bien perentoria, de creer: «Id por todo el mundo y predicad el Evangelio a toda criatura. El que creyere y fuere bautizado se salvará; el que no creyere se condenará» (Mc. 16,16). Por eso el apóstol San Juan exclamaba: «Este es el precepto suyo: que creamos en el nombre de su Hijo Jesucristo y nos amemos» (1 Io. 3,23).

Por eso en una proposición condenada por Inocencia XI se declara que «la fe cae bajo precepto especial y propio» (D 1166). Y el Derecho canónico declara que «por ley divina están todos obligados a conocer debidamente la doctrina evangélica» (CIC cn.1322,2.º).

Se deduce, por razón evidente, de lo anterior. Vimos que el acto de fe explícita en algunos misterios es medio necesario para salvarse. Y el conseguir la salvación es el gran precepto impuesto a todos los hombres. Por ello se extiende también a la puesta en práctica de esos medios concretos de salvación.

Los moralistas *determinan* el *contenido mínimo* de verdades que, bajo precepto grave de derecho divino, debe conocer de un modo explícito todo cristiano. Se extiende a las cuatro partes de la *instrucción catequética.*

a) *Lo que se exige para creer rectamente.*—Este «saber lo que se ha de creer» se contiene en el símbolo, o Credo. La disciplina eclesiástica exige incluso la recitación del mismo antes del bautismo. Y el cristiano debe conocer esta suma de la doctrina cristiana, al menos sus

principales artículos, y, como dice el Angélico, «sobre todo los que se solemnizan en la Iglesia».

b) *Lo que se exige para obrar rectamente.*—Son los mandamientos del decálogo y los de la Iglesia, y los deberes del propio estado. El cristiano está obligado a un conocimiento suficiente de todos estos preceptos, porque ha de practicarlos y hacer de los mismos materia de confesión sacramental.

c) *Saber lo que ha de orar,* es decir, instruirse en la práctica de la oración, en lo que al menos entra como gravemente obligatorio: conocer la oración dominical.

d) *Los sacramentos, medios de salud que debe recibir;* y no puede el cristiano recibirlos con las debidas disposiciones si no los conoce en lo esencial.

El cristiano viene obligado gravemente a conocer lo substancial de ese contenido mínimo de su fe. Entrará dentro de sus obligaciones leves una instrucción debida y más completa en lo principal de la doctrina cristiana; o el conservar de memoria las fórmulas aprendidas para retener dichas verdades; o bien otras fórmulas principales de la oración cristiana, la señal de la cruz, avemaría, etc.

Y es cierto que en los *maiores in Ecclesia,* que por oficio deben instruir a los fieles, la obligación grave de conocer las verdades de fe es mucho más amplia, según las exigencias mayores o menores de su ministerio.

2.° Todos vienen obligados a poner actos de fe.

Existe esta *segunda parte del precepto* que obliga, en efecto, a hacer actos positivos del asentimiento de fe. El *magisterio de la Iglesia* ha urgido esta necesidad preceptiva por la condenación de numerosas proposiciones laxistas (D 1101 1156 1166-7 1215). De ellas se desprende que no alguna vez, sino en numerosas ocasiones de la vida, hay obligación de poner estos actos. Los moralistas determinan este aspecto diciendo que de dos maneras estamos obligados al acto de fe:

a) *De suyo,* o en virtud del mismo precepto de la fe. Ello acontece: 1) cuando al infiel se le propone por primera vez la revelación divina; 2) a todos cuando nueva definición dogmática se propone en la Iglesia; 3) otras varias veces en la vida, las que se suelen determinar: en la primera opción moral, o primer uso de razón; en peligro de muerte y con una cierta periodicidad en el transcurso de la vida, que no se puede demorar más del quinquenio (D 1156), y que San Ligorio determinaba como una vez al mes. Es evidente que quien lleva una vida regular de prácticas religiosas y cumple los otros preceptos satisface plenamente a éste.

b) *Accidentalmente obliga* cuando urgen otros preceptos que no pueden cumplirse sin el acto de fe. Tales son la obligación de recibir los sacramentos, de la misa dominical, o porque se ha de apelar con frecuencia a la oración para vencer las graves tentaciones y obtener las gracias necesarias para no pecar. Mas la oración interior entraña siempre el acto de fe.

Sólo, pues, el cristiano indiferente y ajeno a todas las prácticas cristianas habrá también incumplido este precepto.

CUESTION 2

(In decem articulos divisa)

De actu interiori fidei

Del acto interior de la fe

Deinde considerandum est de actu fidei (cf. q.1 introd.). Et primo, de actu interiori; secundo, de actu exteriori (q.3).

Circa primum quaeruntur decem.

Primo: quid sit credere, quod est actus interior fidei.

Secundo: quot modis dicatur.

Tertio: utrum credere aliquid supra rationem naturalem sit necessarium ad salutem.

Quarto: utrum credere ea ad quae ratio naturalis pervenire potest sit necessarium.

Quinto: utrum sit necessarium ad salutem credere aliqua explicite.

Sexto: utrum ad credendum explicite omnes aequaliter teneantur.

Septimo: utrum habere explicitam fidem de Christo semper sit necessarium ad salutem.

Octavo: utrum credere Trinitatem explicite sit de necessitate salutis.

Nono: utrum actus fidei sit meritorius.

Decimo: utrum ratio humana diminuat meritum fidei.

Toca estudiar ahora el acto de la fe. Primeramente trataremos del acto interior, y después, del exterior.

Sobre lo primero cabe investigar diez cosas.

Primera: qué es creer, acto interior de la fe.

Segunda: de cuántos modos se expresa.

Tercera: si creer algo sobre la razón natural es necesario para la salvación.

Cuarta: si es necesario creer verdades que puede alcanzar la razón natural.

Quinta: si es necesario para salvarse creer algo explícitamente.

Sexta: si todos están igualmente obligados a creer con fe explícita.

Séptima: si fué siempre necesario para la salvación tener fe explícita de Cristo.

Octava: si es necesario para salvarse creer explícitamente en la Trinidad.

Nona: si el acto de fe es meritorio.

Décima: si la razón humana disminuye el mérito de la fe.

ARTICULO 1

Utrum credere sit «cum assensione cogitare» *

Si creer es pensar con asentimiento

Ad primum sic proceditur. Videtur quod credere non sit «cum assensione cogitare».

1. Cogitatio enim importat quandam inquisitionem: dicitur

Dificultades. Parece que creer no es "pensar con asentimiento".

1. La deliberación implica cierta indagación, pues pensar o "cogitar"

* *Sent.* 3 d.23 q.2 a.2 q.ª1; *De verit* q.14 a.1; *In Heb.* 11 lect.1.

es como "agitar varias cosas a la vez". Pero San Juan Damasceno dice que "la fe es un consentimiento sin inquisición". Luego la deliberación no entra en el acto de fe.

2. La fe se instala en la razón, como después veremos. La deliberación, en cambio, es un acto de la cogitativa que pertenece a la parte sensitiva, según queda dicho en la Primera Parte. Por lo tanto, la deliberación no pertenece a la fe.

3. Creer es un acto del entendimiento, pues su objeto es lo verdadero. Ahora bien, asentir no parece un acto del entendimiento, sino de la voluntad, como lo es el consentir, según probamos antes. Luego creer no es deliberar asintiendo.

Por otra parte, ésa es la definición que da San Agustín.

Respuesta. Pensar puede entenderse de tres modos. Uno, común, significando cualquier consideración actual del entendimiento. Así lo entiende San Agustín: "Llamo inteligencia a la potencia por la que deliberando entendemos". Otro, más propio, significando la consideración del entendimiento que importa cierta búsqueda antes de llegar a la perfecta inteligencia por la certeza de la visión. En este sentido lo toma San Agustín cuando dice: "El Hijo de Dios no se llama pensamiento de Dios, sino Verbo de Dios. Pues nuestro verbo surge cuando el pensamiento es informado por las cosas que conoce. Por eso el Verbo de Dios, no teniendo nada informable, o que haya estado antes informe, debe darse en absoluto sin deliberación". Según esto, se llama propiamente pensamiento el movimiento de la mente que delibera, aún no acabado por la plena visión de la verdad. Ahora bien, ese movimiento de

enim cogitare quasi «simul agitare». Sed Damascenus dicit, in IV lib. [1], **quod «fides est non inquisitus consensus». Ergo cogitare non pertinet ad actum fidei.**

2. Praeterea, fides in ratione ponitur, ut infra (q.4 a.2) dicetur. Sed cogitare est actus cogitativae potentiae, quae pertinet ad partem sensitivam, ut in Primo dictum est (q.78 a.4). Ergo cogitatio ad fidem non pertinet.

3. Praeterea, credere est actus intellectus: quia eius obiectum est verum. Sed assentire non videtur esse actus intellectus, sed voluntatis, sicut et consentire, ut supra dictum est (q.1 a.4; cf. 1-2 q.15 a.1). Ergo credere non est cum assensione cogitare.

In contrarium est quod Augustinus sic definit credere in libro «De praed. sanct.» [2].

Respondeo dicendum quod cogitare tripliciter sumi potest. Uno modo, communiter pro qualibet actuali consideratione intellectus: sicut Augustinus dicit, in XIV «De Trin.» [3]: **«Hanc nunc dico intelligentiam qua intelligimus cogitantes». Alio modo dicitur cogitare magis proprie consideratio intellectus quae est cum quadam inquisitione, antequam perveniatur ad perfectionem intellectus per certitudinem visionis. Et secundum hoc Augustinus, XV «De Trin.»** [4], **dicit quod «Dei Filius non cogitatio dicitur, sed Verbum Dei dicitur. Cogitatio quippe nostra proveniens ad id quod scimus atque inde formata verbum nostrum verum est. Et ideo Verbum Dei sine cogitatione debet intelligi, non aliquid habens formabile, quod possit esse informe». Et secundum hoc cogitatio proprie dicitur motus animi deliberantis nondum perfecti per plenam visionem veritatis. Sed quia talis motus potest esse vel animi deliberantis circa intentiones universales, quod pertinet ad intellecti-**

[1] *De fide orth.* l.4 c.11: MG 94,1128.
[2] C.2: ML 44,963.
[3] C.7: ML 42,1044.
[4] C.16: ML 42,1079.

vam partem; vel circa intentiones particulares, quod pertinet ad partem sensitivam: ideo cogitare secundo modo sumitur pro actu intellectus deliberantis; tertio modo, pro actu virtutis cogitativae.

Si igitur cogitare sumatur communiter, secundum primum modum, sic hoc quod dicitur «cum assensione cogitare» non dicit totam rationem eius quod est credere: nam per hunc modum etiam qui considerat ea quae scit vel intelligit cum assensione cogitat. Si vero sumatur cogitare secundo modo, sic in hoc intelligitur tota ratio huius actus qui est credere. Actuum enim ad intellectum pertinentium quidam habent firman assensionem absque tali cogitatione, sicut cum aliquis considerat ea quae scit vel intelligit: talis enim consideratio iam est formata. Quidam vero actus intellectus habent quidem cogitationem informem absque firma assensione: sive in neutram partem declinent, sicut accidit dubitanti; sive in unam partem magis declinent sed tenentur aliquo levi signo, sicut accidit suspicanti; sive uni parti adhaereant, tamen cum formidine alterius, quod accidit opinanti. Sed actus iste qui est credere habet firmam adhaesionem ad unam partem, in quo convenit credens cum sciente et intelligente: et tamen eius cognitio non est perfecta per manifestam visionem, in quo convenit cum dubitante, suspicante et opinante. Et sic proprium est credentis ut cum assensu cogitet: et per hoc distinguitur iste actus qui est credere ab omnibus actibus intellectus qui sunt circa verum vel falsum.

Ad primum ergo dicendum quod fides non habet inquisitionem rationis naturalis demonstrantis id quod creditur. Habet tamen inquisitionem quandam eorum per quae inducitur homo ad credendum.

la mente, cuando piensa, puede versar sobre intenciones universales, y esto pertenece a la parte intelectiva, o sobre representaciones particulares, y pertenece a la parte sensitiva. Por lo tanto, el segundo modo de pensar es acto del entendimiento que indaga; y el tercero es un acto de la cogitativa.

Por consiguiente, si deliberar se toma según su acepción común, o del primer modo, la frase "pensar con asentimiento" no expresa toda la esencia de la fe, pues también piensa asintiendo el que considera las cosas que conoce o entiende. Pero, tomándola en el segundo sentido, encierra toda la esencia del acto de creer. En efecto, de los actos que pertenecen al entendimiento, algunos incluyen firme asentimiento sin tal cogitación, como cuando se consideran las cosas que se conocen o entienden, pues esa consideración ya está formada. Otros actos del entendimiento tienen una deliberación cogitativa informe, sin asentimiento firme; sea que no inclinen a ninguna de las partes, como ocurre al que duda, o bien inclinándose más a una parte, aunque por leves indicios, como sucede al que sospecha, o bien adhiriéndose a una parte, pero con temor de la contraria, lo que sucede al que opina. El acto de fe entraña adhesión firme a una sola parte, y en esto convienen el que cree, el que conoce y el que entiende. Pero su conocimiento no es perfecto, por visión clara del objeto, en lo que conviene con el que duda, sospecha y opina. En consecuencia, es propio del que cree "pensar con asentimiento", y así es como se distingue el acto de creer de todos los actos del entendimiento que versan sobre lo verdadero y lo falso.

Soluciones. 1. La fe no entraña una investigación de la razón natural que demuestre lo que cree. Sólo implica cierta indagación sobre aquello que induce al hombre a creer;

como el que son verdades anunciadas por Dios y confirmadas por milagros.

2. Deliberar no se toma aquí como acto de la cogitativa, sino en cuanto pertenece al entendimiento, según se dijo.

3. El entendimiento del que cree es determinado al acto no por la razón, sino por la voluntad. Por lo tanto, el asentimiento se toma aquí por el acto del entendimiento en cuanto determinado por la voluntad.

dum: puta quia sunt dicta a Deo et miraculis confirmata.

Ad secundum dicendum quod cogitare non sumitur hic prout est actus cogitativae virtutis: sed prout pertinet ad intellectum, ut dictum est (in c).

Ad tertium dicendum quod intellectus credentis determinatur ad unum non per rationem, sed per voluntatem. Et ideo assensus hic accipitur pro actu intellectus secundum quod a voluntate determinatur ad unum.

ARTICULO 2

Utrum convenienter distinguatur actus fidei per hoc quod est «credere Deo, credere Deum» et «credere in Deum» [a]

Si el acto de fe se divide adecuadamente según las fórmulas "creer por Dios", "creer a Dios" y "creer en Dios"

Dificultades. Parece que las expresiones "creer por Dios", "creer a Dios" y "creer en Dios" no dividen adecuadamente el acto de fe.

1. A un hábito único corresponde un solo orden de actos. Mas la fe es un solo hábito, pues es una sola virtud. Luego es infundado atribuir la diversidad de actos.

2. Lo que es común a todo acto de fe no debe considerarse como un acto particular de ella. Ahora bien, creer por Dios es común a todo acto de fe, que se apoya en la verdad primera. Luego no debe enumerarse entre los actos parciales de la fe.

3. Todo cuanto conviene también a los infieles no puede considerarse como acto de fe. Pero el creer que hay Dios conviene también a los infieles. Luego no debe considerarse como acto de fe.

4. La moción al fin corresponde a la voluntad, cuyo objeto es el bien y el fin. Pero el creer no es un acto de la voluntad, sino del entendimien-

Ad secundum sic procedítur. Videtur quod inconvenienter distinguatur actus fidei per hoc quod est «credere Deo, credere Deum» et «credere in Deum».

1. Unius enim habitus unus est actus. Sed fides est unus habitus: cum sit una virtus. Ergo inconvenienter ponuntur plures actus eius.

2. Praeterea, illud quod est commune omni actui fidei non debet poni ut particularis actus fidei. Sed credere Deo invenitur communiter in quolibet actu fidei: quia fides innititur primae veritati. Ergo videtur quod inconvenienter distinguatur a quibusdam aliis actibus fidei.

3. Praeterea, illud quod convenit etiam non fidelibus non potest poni fidei actus. Sed credere Deum esse convenit etiam infidelibus. Ergo non debet poni inter actus fidei.

4. Praeterea, moveri in finem pertinet ad voluntatem, cuius obiectum est bonum et finis. Sed credere non est actus voluntatis,

[a] *Sent.* 3 d.23 q.2 a.2 q.ª2; *De verit.* q.14 a.7 ad 7; *In Io.* 6 lect.3; *In Rom.* 4 lect.1.

sed intellectus. Ergo non debet poni differentia una eius quod est credere «in Deum», quod importat motum in finem.

Sed contra est quod Augustinus hanc distinctionem ponit, in libris «De verb. Dom.» [5], et «Super Io.» [6].

Respondeo dicendum quod actus cuiuslibet potentiae vel habitus accipitur secundum ordinem potentiae vel habitus ad suum obiectum. Obiectum autem fidei potest tripliciter considerari. Cum enim credere ad intellectum pertineat prout est a voluntate motus ad assentiendum, ut dictum est (a.1 ad 3), potest obiectum fidei accipi vel ex parte ipsius intellectus, vel ex parte voluntatis intellectum moventis. Si quidem ex parte intellectus, sic in obiecto fidei duo possunt considerari, sicut supra (q.1 a.1) dictum est. Quorum unum est materiale obiectum fidei. Et sic ponitur actus fidei «credere Deum»: quia, sicut supra (ibid.), dictum est, nihil proponitur nobis ad credendum nisi secundum quod ad Deum pertinet.—Aliud autem est formalis ratio obiecti, quod est sicut medium propter quod tali credibili assentitur. Et sic ponitur actus fidei «credere Deo»: quia, sicut supra (ibid.) dictum est, formale obiectum fidei est veritas prima, cui inhaeret homo ut propter eam creditis assentiat.—Si vero consideretur tertio modo obiectum fidei, secundum quod intellectus est motus a voluntate, sic ponitur actus fidei «credere in Deum»: veritas enim prima ad voluntatem refertur secundum quod habet rationem finis.

Ad primum ergo dicendum quod per ista tria non designantur diversi actus fidei: sed unus et idem actus habens diversam relationem ad fidei obiectum.

Et per hoc etiam patet responsio ad secundum.

[5] *Sermo ad popul.* serm.144 c.2: ML 38,788.
[6] Tr.29: ML 35,1631.

to. Luego no debe proponerse como una de sus formas "creer en Dios", que entraña movimiento al fin.

Por otra parte, San Agustín establece esta distinción.

Respuesta. El acto de cualquier potencia o hábito se considera según el orden de dicha potencia o hábito a su objeto. Tres son las modalidades que nos ofrece el objeto de la fe. Creer, en efecto, pertenece al entendimiento en cuanto es movido por la voluntad a asentir, según se ha dicho. El objeto de la fe puede, por ello, tomarse o por parte del entendimiento o por parte de la voluntad, que lo mueve. Por parte del entendimiento, en el objeto de la fe, como hemos dicho, pueden considerarse dos elementos. Uno, el objeto material de la fe. Viene expresado en la fórmula "creer a Dios", pues nada se nos propone como materia de fe, dijimos arriba, si no es por orden a Dios.—El otro elemento es la razón formal del objeto, que es como el medio por el que creemos una verdad. Se expresa por la fórmula "creer por Dios", porque, según dijimos, el objeto formal de la fe es la verdad primera, a la cual se adhiere el hombre para asentir por ella a las otras verdades.—La tercera modalidad del objeto de fe, a saber, la moción del entendimiento por la voluntad, viene expresada en la fórmula "creer en Dios", pues la verdad primera dice orden a la voluntad en cuanto tiene razón de fin.

Soluciones. 1. Estas tres fórmulas no designan actos de fe diversos, sino un mismo y único acto, pero que encierra relaciones diversas al objeto de fe.

2. La solución a la objeción es, por lo dicho, manifiesta.

3. La expresión "creer a Dios" no conviene a los infieles bajo la misma razón que se considera como acto de la fe, pues no creen que Dios existe en las condiciones que determina la fe. Por lo mismo, ni en realidad creen en Dios, pues dice el Filósofo que el defecto en el conocimiento de lo simple está sólo en no alcanzar totalmente el objeto.

4. Ya queda dicho que la voluntad mueve al entendimiento y demás facultades del alma a su fin. Esto es lo que se expresa con la fórmula "creer en Dios".

Ad tertium dicendum quod credere Deum non convenit infidelibus sub ea ratione qua ponitur actus fidei. Non enim credunt Deum esse sub his conditionibus quas fides determinat. Et ideo nec vere Deum credunt: quia, ut Philosophus dicit, IX «Metaphys.» [1], in simplicibus defectus cognitionis est solum in non attingendo totaliter.

Ad quartum dicendum quod, sicut supra dictum est (1 q.82 a.4; 1-2 q.9 a.1), **voluntas movet intellectum et alias vires animae in finem. Et secundum hoc ponitur actus fidei credere in Deum.**

ARTICULO 3

Utrum credere aliquid supra rationem naturalem sit necessarium ad salutem [a]

Si es necesario para salvarse creer algo que excede la razón natural

Dificultades. Parece que no es necesario creer para salvarse.

1. Para la conservación y perfeccionamiento de un ser cualquiera parece bastar lo que le compete según su naturaleza. Ahora bien, las verdades de fe exceden la razón natural del hombre, pues que son de algo no visto, como hemos dicho. Luego la fe no es necesaria para la salvación.

2. Es expuesto para el hombre asentir a lo que no puede juzgar si es verdadero o falso, como leemos en Job: "¿Acaso discierne conceptos el oído?" Mas el hombre no puede emitir un juicio semejante sobre lo concerniente a la fe, porque no lo puede reducir a los primeros principios, mediante los cuales juzga de todo. Luego es expuesto adherirse a ello por la fe y, por consiguiente, no es necesario creer para salvarse.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod credere non sit necessarium ad salutem.

1. Ad salutem enim et perfectionem cuiuslibet rei ea sufficere videntur quae conveniunt ei secundum suam naturam. Sed ea quae sunt fidei excedunt naturalem hominis rationem: cum sint non apparentia, ut supra dictum est (q.1 a.4). Ergo credere non videtur esse necessarium ad salutem.

2. Praeterea, periculose homo assentit illis in quibus non potest iudicare utrum illud quod ei proponitur sit verum vel falsum: secundum illud Iob 12,11: «Nonne auris verba diiudicat?» Sed tale iudicium homo habere non potest in his quae sunt fidei: quia non potest homo ea resolvere in principia prima, per quae de omnibus iudicamus. Ergo periculosum est talibus fidem adhibere. Credere ergo non est necessarium ad salutem.

[a] *Sent.* 3 d.24 a.3 q.ª1; *De verit.* q.14 a.10; *In Boet. «De Trin.»* q.3 a.1; *Cont. Gent.* 1,5; 3,118.152; *Op. Expos. Symb.*

[1] L.8 c.10 n.3 (BK 1951b25); S.TH., lect.11.

3. Praeterea, salus hominis in Deo consistit: secundum illud Psalmi 36,39: «Salus autem iustorum a Domino». Sed «invisibilia Dei per ea quae facta sunt intellecta conspiciuntur; sempiterna quoque virtus eius et divinitas», ut dicitur Rom. 1,20. Quae autem conspiciuntur intellectu non creduntur. Ergo non est necessarium ad salutem ut homo aliqua credat.

Sed contra est quod dicitur Heb. 11,6: «Sine fide impossibile est placere Deo».

Respondeo dicendum quod in omnibus naturis ordinatis invenitur quod ad perfectionem naturae inferioris duo concurrunt: unum quidem quod est secundum proprium motum; aliud autem quod est secundum motum superioris naturae. Sicut aqua secundum motum proprium movetur ad centrum, secundum motum lunae movetur circa centrum secundum fluxum et refluxum: similiter etiam orbes planetarum moventur propriis motibus ab occidente in orientem, motu autem primi orbis ab oriente in occidentem. Sola autem natura rationalis creata habet immediatum ordinem ad Deum. Quia ceterae creaturae non attingunt ad aliquid universale, sed solum ad aliquid particulare, participantes divinam bonitatem vel in essendo tantum, sicut inanimata, vel etiam in vivendo et cognoscendo singularia, sicut plantae et animalia: natura autem rationalis, inquantum cognoscit universalem boni et entis rationem, habet immediatum ordinem ad universale essendi principium. Perfectio ergo rationalis creaturae non solum consistit in eo quod ei competit secundum suam naturam, sed etiam in eo quod ei attribuitur ex quadam supernaturali participatione divinae bonitatis. Unde et supra (1 q.12 a.1; 1-2 q.3 a.8) dictum est quod ultima beatitudo hominis consistit in quadam supernaturali Dei visione. Ad quam quidem visionem homo pertingere non potest nisi per mo-

3. En Dios está la salvación de los hombres, como se afirma en el Salmo: "Yavé tiene la salvación de los justos". Ahora bien, "lo invisible de Dios, su eterno poder y su divinidad, son conocidos mediante las criaturas", dice San Pablo, y por eso lo que el entendimiento comprende no puede ser objeto de fe. Luego no es necesario creer para salvarse.

Por otra parte, leemos en San Pablo: "Sin la fe es imposible agradar a Dios".

Respuesta. En todo conjunto ordenado de seres hallamos que son dos los elementos que concurren a la perfección de la naturaleza inferior. Uno, el impulso propio; otro, el de la naturaleza superior. Así, el agua por su movimiento propio tiende hacia el centro y, siguiendo el impulso de la luna, se mueve sobre el centro por flujo y reflujo. Igual sucede a las esferas de los planetas, que por sí mismas se mueven de occidente hacia oriente, y por impulso de la primera esfera van de oriente a occidente. Solamente la náturaleza racional creada dice un orden inmediato a Dios. Las demás criaturas, en efecto, no alcanzan lo universal, sino sólo lo particular, participando la bondad divina bien solamente en el ser, como los entes inanimados, o también la vida y el conocimiento de las singulares, como las plantas y animales. Mas la naturaleza racional, que conoce la razón universal del bien y del ser, dice un orden inmediato al principio universal del ser. Por lo tanto, la perfección de la criatura racional no consiste únicamente en lo que le compete según su naturaleza, sino, además, en lo que le es comunicado por participación sobrenatural de la bondad divina. Por eso se ha dicho antes que la bienaventuranza última del hombre consiste en la visión sobrenatural de Dios. Mas esta visión no puede el hombre conseguirla si no es

volviéndose como discípulo a Dios, su doctor, según las palabras del Señor: "Todo el que oye a mi Padre y recibe su enseñanza, viene a mí". Sin embargo, el hombre no se hace partícipe de esa disciplina al instante, sino sucesivamente, según el módulo de su naturaleza. Ahora bien, la fe es necesaria en todo el que aprende para llegar a la perfección de la ciencia, como también lo afirma Aristóteles: "Es preciso que el discípulo crea". En consecuencia, para que el hombre llegue a la perfecta visión de la bienaventuranza, se preexige que crea en Dios como un discípulo en su maestro.

dum addiscentis a Deo doctore: secundum illud Io. 6,45: «Omnis qui audit a Patre et didicit venit ad me». Huius autem disciplinae fit homo particeps non statim, sed successive, secundum modum suae naturae. Omnis autem talis addiscens oportet quod credat, ad hoc quod ad perfectam scientiam perveniat: sicut etiam Philosophus dicit[8] quod «oportet addiscentem credere». Unde ad hoc quod homo perveniat ad perfectam visionem beatitudinis praeexigitur quod credat Deo tanquam discipulus magistro docenti.

Soluciones. 1. La naturaleza del hombre depende de la naturaleza superior. Por ello, no basta para su perfección el conocimiento natural, sino que es necesario un conocimiento sobrenatural, como queda dicho.

Ad primum ergo dicendum quod, quia natura hominis dependet a superiori natura, ad eius perfectionem non sufficit cognitio naturalis, sed requiritur quaedam supernaturalis, ut supra dictum est (in c).

2. El hombre por la luz natural de su entendimiento asiente a los principios; y así, virtuoso por el hábito de una virtud, posee un juicio recto sobre todo lo que atañe a esa virtud. De esta suerte, por la luz de la fe que Dios infunde en el hombre, asiente éste a las verdades de fe y no a los errores contrarios. Por eso "nada de peligro ni condenación aguarda a los que son de Cristo Jesús", iluminados por El en la fe.

Ad secundum dicendum quod sicut homo per naturale lumen intellectus assentit principiis, ita homo virtuosus per habitum virtutis habet rectum iudicium de his quae conveniunt virtuti illi. Et hoc modo etiam per lumen fidei divinitus infusum homini homo assentit his quae sunt fidei, non autem contrariis. Et ideo «nihil» periculi vel «damnationis inest his qui sunt in Christo Iesu» (Rom. 8,1), ab ipso illuminati per fidem.

3. Lo invisible de Dios en muchos de sus aspectos es percibido por la fe de una manera más sublime que partiendo de las criaturas. Por eso leemos en el Eclesiástico: "Mucho de lo que está sobre los sentidos del hombre te ha sido manifestado".

Ad tertium dicendum quod invisibilia Dei altiori modo, quantum ad plura, percipit fides quam ratio naturalis ex creaturis in Deum procedens. Unde dicitur Eccli. 3,25: «Plurima super sensum hominis ostensa sunt tibi».

[8] *De Soph.* c.2 n.2 (BK 161b3).

ARTICULO 4

Utrum credere ea quae ratione naturali probari possunt sit necessarium [a]

Si es necesario creer las verdades que pueden ser probadas por la razón natural

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod ea quae ratione naturali probari possunt non sit necessarium credere.

1. In operibus enim Dei nihil superfluum invenitur, multo minus quam in operibus naturae. Sed ad id quod per unum potest fieri superfluo apponitur aliud. Ergo ea quae per naturalem rationem cognosci possunt superfluum esset per fidem accipere.

2. Praeterea, ea necesse est credere de quibus est fides. Sed non est de eodem scientia et fides, ut supra habitum est (q.1 a.5). Cum igitur scientia sit de omnibus illis quae naturali ratione cognosci possunt, videtur quod non oporteat credere ea quae per naturalem rationem probantur.

3. Praeterea, omnia scibilia videntur esse unius rationis. Si igitur quaedam eorum proponuntur homini ut credenda, pari ratione omnia huiusmodi necesse esset credere. Hoc autem est falsum. Non ergo ea quae per naturalem rationem cognosci possunt necesse est credere.

Sed contra est quia necesse est Deum credere esse unum et incorporeum, quae naturali ratione a philosophis probantur.

Respondeo dicendum quod necessarium est homini accipere per modum fidei non solum ea quae sunt supra rationem, sed etiam ea quae per rationem cognosci possunt. Et hoc propter tria. Primo quidem, ut citius homo ad veritatis divinae cognitionem perveniat.

Dificultades. Parece que no es necesario creer lo que puede ser probado por la razón natural.

1. En las obras de Dios, con mayor razón que en las obras de la naturaleza, no puede haber nada superfluo. Mas resulta superfluo poner dos principios allí donde basta uno. Luego es superfluo asentir por fe a todo aquello que podemos conocer por la sola razón natural.

2. Es necesario creer todo el contenido de la fe. Ahora bien, la ciencia y la fe, como queda dicho, no tienen un mismo objeto. Por lo tanto, si la ciencia versa sobre lo que podemos conocer por razón natural, no debería versar sobre esto la fe.

3. Todos los objetos de ciencia parecen convenir en una misma razón de inteligibles. Por lo tanto, si algunos de ellos se proponen como objetos de fe, sería necesario creer en todos. Pero esto es falso. No es necesario, por lo tanto, creer lo que podemos conocer por la razón natural.

Por otra parte, es preciso creer que Dios es uno e incorpóreo, cosas ambas probadas por los filósofos mediante la razón natural.

Respuesta. Es necesario al hombre aceptar por la fe no sólo las verdades que exceden la razón natural, sino aun las que pudiera conocer por ésta. Tres son los motivos. Primero, para llegar más prontamente al conocimiento de la verdad divina.

[a] *Sent.* 3 d.24 a.3 q.1; *De verit.* q.14 a.10; *In Boeth. «De Trin.»* q.3 a.1; *Cont. Gent.* 1,4

La ciencia, a la que pertenece probar la existencia y otras verdades sobre Dios, se aprende la última por presuponer otras muchas. De esta manera, sólo después de vivir mucho tiempo llegaría el hombre al conocimiento de Dios. — El segundo motivo, para que el conocimiento de Dios sea más difundido. Muchos, en efecto, no pueden adelantar en el estudio de la ciencia, ya por la escasez de ingenio, ya por otras ocupaciones y necesidades de la vida, ya por indolencia en estudiarla. Estos quedarían privados del conocimiento de Dios si nos les fuesen propuestas las verdades divinas por la fe.—El tercero, a causa de la certeza. La razón humana en las cosas divinas es muy deficiente. Un signo claro es que los filósofos, que han investigado racionalmente las cosas humanas, han caído en multitud de errores y sentencias contradictorias en torno a Dios. Para que el hombre, pues, tuviese un conocimiento cierto y seguro sobre Dios, fué necesario que se le comunicaran las verdades divinas por la fe, como dichas por Dios, que no puede mentir.

Soluciones. 1. La investigación humana no basta al hombre para el conocimiento de las verdades divinas aun respecto de lo que la razón sola puede descubrir. Por lo tanto, no es superflua la fe en ellas.

2. Nadie puede tener fe y ciencia sobre lo mismo. Mas lo que es sabido por uno puede ser creído por otro, según queda demostrado.

3. Si todos los objetos de ciencia convienen en la razón de ciencia, no convienen, sin embargo, en un orden igual a la bienaventuranza. Por ello no todos se proponen igualmente para ser creídos.

Scientia enim ad quam pertinet probare Deum esse et alia huiusmodi de Deo, ultimo hominibus addiscenda proponitur, praesuppositis multis aliis scientiis. Et sic non nisi post multum tempus vitae suae homo ad Dei cognitionem perveniret.—Secundo, ut cognitio Dei sit communior. Multi enim in studio scientiae proficere non possunt: vel propter hebetudinem ingenii; vel propter alias occupationes et necessitates temporalis vitae; vel etiam propter torporem addiscendi. Qui omnino a Dei cognitione fraudarentur nisi proponerentur eis divina per modum fidei.—Tertio modo, propter certitudinem. Ratio enim humana in rebus divinis est multum deficiens: cuius signum est quia philosophi, de rebus humanis naturali investigatione perscrutantes, in multis erraverunt et sibi ipsis contraria senserunt. Ut ergo esset indubitata et certa cognitio apud homines de Deo, oportuit quod divina eis per modum fidei traderentur, quasi a Deo dicta, qui mentiri non potest.

Ad primum ergo dicendum quod investigatio naturalis rationis non sufficit humano generi ad cognitionem divinorum etiam quae ratione ostendi possunt. Et ideo non est superfluum ut talia credantur.

Ad secundum dicendum quod de eodem non potest esse scientia et fides apud eundem. Sed id quod est ab uno scitum potest esse ab alio creditum, ut supra dictum est (q.1 a.5).

Ad tertium dicendum quod, si omnia scibilia conveniant in ratione scientiae, non tamen conveniunt in hoc quod aequaliter ordinent ad beatitudinem. Et ideo non aequaliter omnia proponuntur ut credenda.

ARTICULO 5

Utrum homo teneatur ad credendum aliquid explicite [a]

Si el hombre está obligado a creer algo explícitamente

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod non teneatur homo ad credendum aliquid explicite.

1. Nullus enim tenetur ad id quod non est in eius potestate. Sed credere aliquid explicite non est in hominis potestate: dicitur enim Rom. 10, 14-15: «Quomodo credent ei quem non audierunt? Quomodo audient sine praedicante? Quomodo autem praedicabunt nisi mittantur?» Ergo credere aliquid explicite homo non tenetur.

2. Praeterea, sicut per fidem ordinamur in Deum, ita et per caritatem. Sed ad servandum praecepta caritatis homo non tenetur, sed sufficit sola praeparatio animi: sicut patet in illo praecepto Domini quod ponitur Mt. 5,39, «Si quis percusserit te in una maxilla, praebe ei et aliam», et in aliis consimilibus, ut Augustinus exponit, in libro «De serm. Dom. in monte» [b]. Ergo etiam non tenetur homo explicite aliquid credere, sed sufficit quod habeat animum paratum ad credendum ea quae a Deo proponuntur.

3. Praeterea, bonum fidei in quadam obedientia consistit: secundum illud Rom. 1,5: «ad obediendum fidei in omnibus gentibus». Sed ad virtutem obedientiae non requiritur quod homo aliqua determinata praecepta observet, sed sufficit quod habeat promptum animum ad obediendum: secundum illud Ps. 118,60: «Paratus sum, et non sum turbatus, ut custodiam mandata tua». Ergo videtur quod etiam ad fidem sufficiat quod homo habeat promptum animum ad credendum ea quae ei divinitus proponi possent, absque hoc quod explicite aliquid credat.

Dificultades. Parece que el hombre no está obligado a creer algo explícitamente.

1. Nadie está obligado a cuanto cae más allá de sus fuerzas. Ahora bien, la fe explícita no está en poder del hombre, pues dice el Apóstol: "¿Cómo creerán sin haber oído de El? ¿Cómo oirán si nadie les predica? ¿Cómo predicarán si no son enviados?" Luego el hombre no está obligado a creer explícitamente.

2. Así como la fe nos ordena a Dios, también nos ordena la caridad. Pero el hombre no está obligado a guardar los preceptos de la caridad sino sólo en la sola disposición de ánimo. Así consta por el precepto del Señor: "Si alguno te abofetea la mejilla derecha, dale también la otra"; y por otros lugares semejantes, según expone San Agustín. Luego tampoco está obligado el hombre a creer explícitamente, sino le basta con tener el ánimo dispuesto a creer lo que Dios proponga.

3. El bien de la fe consiste en cierta obediencia, según las palabras de San Pablo: "Para promover la obediencia a la fe en todas las naciones". Mas para la virtud de la obediencia no se requiere la observancia de preceptos determinados, sino que basta tener la voluntad pronta a obedecer, según el salmo: "Me apresuro y no vacilo en guardar tus mandamientos". Luego parece que también respecto de la fe ha de bastar tener el ánimo presto a creer lo que por intervención divina se nos proponga, sin necesidad de creerlo explícitamente.

---

[a] *Sent.* 1 d.33 a.5; 3 d.25 q.2 a.1 q.ª1.2; *De verit.* q.14 a.11.

[b] L.1 c.19: ML 34,1260.

Por otra parte, están las palabras de San Pablo: "Es preciso que quien se acerque a Dios crea que existe y que es remunerador de los que le buscan".

Respuesta. Los preceptos de la ley que el hombre está obligado a observar versan sobre los actos de las virtudes, que son el camino para llegar a la salvación. El acto de una virtud—como ya se dijo—se conoce por la relación que dice el hábito a su objeto. Ahora bien, en el objeto de toda virtud cabe considerar dos cosas: lo que constituye propiamente y de suyo el objeto de tal virtud, que es necesario en todo acto virtuoso, y lo que es accidental y secundario respecto del objeto principal. Así, es objeto propio y principal de la fortaleza resistir los peligros de muerte y acometer al enemigo aun con propio peligro, a causa del bien común. Pero el hecho de armarse, de pelear con la espada en una guerra justa u otras cosas de la misma índole, entran sólo accidentalmente en el objeto de la fortaleza. Por lo tanto, la determinación del acto virtuoso al objeto propio y principal de la virtud es de necesidad de precepto, como el acto de virtud. Su ordenación, en cambio, a lo que es accidental y secundario en el objeto, no cae bajo la necesidad del precepto sino en circunstancias de lugar y tiempo.

Se ha de responder, como queda dicho, que el objeto propio de la fe es aquello que hace al hombre bienaventurado. Y que pertenece accidental y secundariamente al objeto de la fe todo cuanto en la Escritura se contiene; así, que Abrahán tuvo dos hijos, que David fué hijo de Isaí, y cosas semejantes. Por lo tanto, en cuanto a las verdades primeras de la fe, que son los artículos, debe el hombre creerlos explícitamente, con la misma necesidad como está obligado a tener fe. Mas, respecto de los otros creíbles, no está obligado a creerlos explícitamente, sino sólo implícitamente, o en la disposición de ánimo, en cuanto está preparado a creer todo lo que en la divina Escritura se contiene. Mas sólo está obligado a creer explícitamente cuando le conste que se halla contenido en la doctrina de fe.

Sed contra est quod dicitur ad Heb. 11,6: «Accedentem ad Deum oportet credere quia est, et quod inquirentibus se remunerator est».

Respondeo dicendum quod praecepta legis quae homo tenetur implere dantur de actibus virtutum qui sunt via perveniendi ad salutem. Actus autem virtutis, sicut supra (q.2 a.2) dictum est, sumitur secundum habitudinem habitus ad obiectum. Sed in obiecto cuiuslibet virtutis duo possunt considerari: scilicet id quod est proprie et per se virtutis obiectum, quod necessarium est in omni actu virtutis; et iterum id quod per accidens sive consequenter se habet ad propriam rationem obiecti. Sicut ad obiectum fortitudinis proprie et per se pertinet sustinere pericula mortis et aggredi hostes cum periculo propter bonum commune: sed quod homo armetur vel ense percutiat in bello iusto, aut aliquid huiusmodi faciat, reducitur quidem ad obiectum fortitudinis, sed per accidens. Determinatio igitur virtuosi actus ad proprium et per se obiectum virtutis est sub necessitate praecepti, sicut et ipse virtutis actus. Sed determinatio actus virtuosi ad ea quae accidentaliter vel secundario se habent ad proprium et per se virtutis obiectum non cadit sub necessitate praecepti nisi pro loco et tempore.

Dicendum est ergo quod fidei obiectum per se est id per quod homo beatus efficitur, ut supra dictum est (q.1 a.6 ad 1). Per accidens autem vel secundario se habent ad obiectum fidei omnia quae in Scriptura divinitus tradita continentur: sicut quod Abraham habuit duos filios, quod David fuit filius Isai, et alia huiusmodi. Quantum ergo ad prima credibilia, quae sunt articuli fidei, tenetur homo explicite credere, sicut et tenetur habere fidem. Quantum autem ad alia credibilia, non tenetur homo explicite credere, sed solum implicite vel in praeparatione animi, inquantum paratus est credere quidquid in divina Scriptura continetur. Sed tunc solum huiusmodi tenetur explicite credere quando hoc ei constiterit in doctrina fidei contineri.

Soluciones. 1. Si se habla de lo que puede el hombre sin el auxilio de la gracia, así está obligado a muchas cosas que no puede realizar sin la gracia que repara. Así, a amar a Dios y al prójimo e igualmente a creer los artículos de la fe. Pero todo ello puede hacerlo con el auxilio de la gracia. Este auxilio a quienes se da divinamente, se les da por misericordia; a quienes se les niega por justicia, se les niega en pena de un pecado anterior, aunque sea sólo el original, como enseña San Agustín.

Ad primum ergo dicendum quod, si in potestate hominis esse dicatur aliquid exclusо auxilio gratiae, sic ad multa tenetur homo ad quae non potest sine gratia reparante: sicut ad diligendum Deum et proximum; et similiter ad credendum articulos fidei. Sed tamen hoc potest homo cum auxilio gratiae. Quod quidem auxilium quibuscumque divinitus datur, misericorditer datur; quibus autem non datur, ex iustitia non datur, in poenam praecedentis peccati, saltem originalis peccati; ut Augustinus dicit, in libro «De cor. et gratia» [10].

2. El hombre está obligado a amar determinadamente los que son objeto propio y substancial de la caridad, Dios y el prójimo. La objeción parte de los preceptos de la caridad que se refieren por consecuencia al objeto de la misma.

Ad secundum dicendum quod homo tenetur ad determinate diligendum illa diligibilia quae sunt proprie et per se caritatis obiecta, scilicet Deus et proximus. Sed obiectio procedit de illis praeceptis caritatis quae quasi consequenter pertinent ad obiectum caritatis.

3. La virtud de la obediencia reside propiamente en la voluntad. Por lo tanto, para el acto de obediencia basta la prontitud de la voluntad sometida al superior. Esto es su objeto propio y directo. Tal o cual precepto particular sólo accidental y secundariamente se ordena al objeto propio y principal de la obediencia.

Ad tertium dicendum quod virtus obedientiae proprie in voluntate consistit. Et ideo ad actum obedientiae sufficit promptitudo voluntatis subiecta praecipienti, quae est proprium et per se obiectum obedientiae. Sed hoc praeceptum vel illud per accidens vel consequenter se habet ad proprium et per se obiectum obedientiae.

[10] *Epist.* 190 c.3: ML 33,860; *De praedest. sanct.* c.8 ML 44,971

ARTICULO 6

Utrum omnes aequaliter teneantur ad habendum fidem explicitam [a]

Si todos están obligados igualmente a creer con fe explícita

Dificultades. Parece que todos están igualmente obligados a tener fe explícita.

1. Todos están obligados a lo que es necesario para salvarse, como se ve en los preceptos de la caridad. Ahora bien, la explicación de los misterios de fe—según queda dicho—es necesaria para salvarse. Luego todos están igualmente obligados a la fe explícita.

2. Nadie debe sufrir examen sobre lo que no está obligado a creer explícitamente. Pero a veces los no instruídos son examinados sobre artículos mínimos de fe. Luego todos están obligados a creer explícitamente todo lo concerniente a la fe.

3. Si los menores no están obligados a tener fe explícita, sino sólo implícita, deberán tener fe implícita en la fe de los mayores. Mas esto parece expuesto, pues podría suceder que los mayores errasen. Luego también los menores deben tener fe explícita, y, por consiguiente, todos vienen igualmente obligados a creer explícitamente.

Por otra parte, leemos en Job: "Estaban arando los bueyes y pacían cerca de ellos las asnas". Es decir, los menores, que vienen significados por los asnos, deben adherirse en materia de fe a los mayores, significados en los bueyes, según expone San Gregorio.

Respuesta. La explicación de las verdades de la fe se hace por revelación divina, pues los misterios de la fe exceden la razón natural. Y la revelación divina llega, siguiendo un cierto orden, a los inferiores mediante los superiores; así, por los ángeles llega a los hombres, y por los ángeles superiores, a los inferiores, como enseña Dionisio. De modo equivalente la explicación de la fe debe descender a los inferiores por medio de los mayores. Al igual que los ángeles superiores, que iluminan a los inferiores, tienen mayor conocimiento de las cosas divinas que los inferiores, según dice Dionisio, así también los hombres superiores, a quienes atañe instruir a los demás, deben poseer más plena noticia de las verdades de la fe y creerlas más explícitamente.

Soluciones. 1. La explicación de las verdades de la fe no es igualmente necesaria a todos para salvarse, pues más verdades deben creer los doctores, cuyo oficio es instruir a los demás.

2. Los simples fieles no deben sufrir examen de las reconditeces de la fe si no es cuando cabe sospecha de que hayan sido depravados por los herejes, que acostumbran a corromper la fe de los sencillos con sutiles cuestiones. Mas, si se hallara que no se adhieren pertinazmente a la herejía y que, debido a su ignorancia, yerran, no se les debe imputar.

3. Los menores sólo tienen fe implícita en la fe de los mayores en cuanto éstos se adhieren a la doctrina divina. De ahí que diga el Apóstol: "Sed imitadores míos, como yo lo soy de Cristo". Luego el conocimiento humano no es regla de fe, sino la verdad divina. Si alguno de los mayores se aparta de esa verdad, esto no prejuzga la fe de los menores, que creen en la buena fe de los primeros, a no ser que presten pertinaz adhesión a errores par-

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod aequaliter omnes teneantur ad habendum fidem explicitam.

1. **Ad ea enim quae sunt de necessitate salutis omnes tenentur: sicut patet de praeceptis caritatis. Sed explicatio credendorum est de necessitate salutis, ut dictum est (a.5). Ergo omnes aequaliter tenentur ad explicite credendum.**

2. **Praeterea, nullus debet examinari de eo quod explicite credere non tenetur. Sed quandoque etiam simplices examinantur de minimis articulis fidei. Ergo omnes tenentur explicite omnia credere.**

3. **Praeterea, si minores non tenentur habere fidem explicitam, sed solum implicitam, oportet quod habeant fidem implicitam in fide maiorum. Sed hoc videtur esse periculosum: quia posset contingere quod illi maiores errarent. Ergo videtur quod minores etiam debeant habere fidem explicitam. Sic ergo omnes aequaliter tenentur ad explicite credendum.**

Sed contra est quod dicitur Iob 1,14, quod «boves arabant et asinae pascebantur iuxta eos»: quia videlicet minores, qui significantur per asinos, debent in credendis adhaerere maioribus, qui per boves significantur; ut Gregorius exponit, in II «Moral.» [11]

Respondeo dicendum quod explicatio credendorum fit per revelationem divinam: credibilia enim naturalem rationem excedunt. Revelatio autem divina ordine quodam ad inferiores pervenit per superiores: sicut ad homines per angelos, et ad inferiores angelos per superiores, ut patet per Dionysium, in «Cael. hier.» [12]**. Et ideo, pari ratione, explicatio fidei oportet quod perveniat ad inferiores homines per maiores. Et ideo sicut superiores angeli, qui inferiores illuminant, habent pleniorem notitiam de rebus divinis quam inferiores, ut dicit Dionysus, 12 cap. «Cael. hier.»** [13]**; ita etiam superiores homines, ad quos pertinet alios erudire, tenentur habere pleniorem notitiam de credendis et magis explicite credere.**

Ad primum ergo dicendum quod explicatio credendorum non aequaliter quantum ad omnes est de necessitate salutis: quia plura tenentur explicite credere maiores, qui habent officium alios instruendi, quam alii.

Ad secundum dicendum quod simplices non sunt examinandi de subtilitatibus fidei nisi quando habetur suspicio quod sint ab haereticis depravati, qui in his quae ad subtilitatem fidei pertinent solent fidem simplicium depravare. Si tamen inveniuntur non pertinaciter perversae doctrinae adhaerere, si in talibus ex simplicitate deficiant, non eis imputatur.

Ad tertium dicendum quod minores non habent fidem implicitam in fide maiorum nisi quatenus maiores adhaerent doctrinae divinae; unde et Apostolus dicit, I ad Cor. 4,16: «Imitatores mei estote, sicut et ego Christi». Unde humana cognitio non fit regula fidei, sed veritas divina. A qua si aliqui maiorum deficiant, non praeiudicat fidei simplicium, qui eos rectam fidem habere credunt, nisi pertinaciter eorum erroribus in particulari adhaereant contra universalis Ecclesiae fidem, quae

---

[a] *Sent.* 3 d.25 q.2 a.1 q.ª3; 4 d.24 q.1 a.3 q.ª2; *De verit.* q.14 a.11; *In Heb.* 11 lect. 2.

[11] C.30: ML 75,578.

[12] C.4,7,8: MG 3,180.209.240.

[13] § 2: MG 3,292.

ticulares de aquéllos contra la fe de la Iglesia universal, que no puede fallar, según afirma el Señor: "Yo he rogado por ti para que no desfallezca tu fe".

non potest deficere, Domino dicente, Lc. 22,32: «Ego pro te rogavi, Petre, ut non deficiat fides tua».

ARTICULO 7

Utrum explicite credere mysterium Christi sit de necessitate salutis apud omnes [a]

Si es a todos necesario para salvarse creer explícitamente el misterio de Cristo

Dificultades. Parece que creer explícitamente el misterio de Cristo no es necesario a todos para salvarse.

1. No está el hombre obligado a creer cosas que el ángel ignora. La explicación de la fe se hace, en efecto, por revelación divina, que llega al hombre mediante los ángeles, como ya dijimos. Ahora bien, aun los mismos ángeles ignoraron el misterio de la encarnación. Por eso—según expone Dionisio—preguntan en el salmo: "¿Quién es ese Rey de la gloria?"; y en Isaías: "¿Quién es aquel que avanza enrojecido?" Luego los hombres nó estaban obligados a creer explícitamente el misterio de la encarnación.

2. San Juan Bautista entra en la categoría de los mayores, y es de los más cercanos a Cristo, pues de él dijo el Señor: "Entre los nacidos de mujer no ha aparecido uno más grande que Juan el Bautista". Ahora bien, parece que San Juan Bautista no conoció explícitamente el misterio de Cristo, pues le dirigió esta pregunta: "¿Eres tú el que viene o hemos de esperar a otro?", según refiere San Mateo. Luego ni aun los mayores estaban obligados a tener fe explícita de Cristo.

3. Muchos gentiles han alcanzado la salvación—escribe Dionisio—por ministerio de los ángeles. Mas los

Ad septimum sic proceditur. Videtur quod credere explicite mysterium Christi non sit de necessitate salutis apud omnes.

1. Non enim tenetur homo explicite credere ea quae angeli ignorant: quia explicatio fidei fit per revelationem divinam, quae pervenit ad homines mediantibus angelis, ut dictum est (a.6; 1 q.111 a.1). Sed etiam angeli mysterium Incarnationis ignoraverunt: unde quaerebant in Ps. 23,8-10: «Quis est iste Rex Gloriae?» et Is. 63,1: «Quis est iste qui venit de Edom?» ut Dionysius exponit, cap. 7 «Cael. hier.» (cf. nt.12). Ergo ad credendum explicite mysterium Incarnationis homines non tenebantur.

2. Praeterea, constat beatum Ioannem Baptistam de maioribus fuisse, et propinquissimum Christo, de quo Dominus dicit, Mt. 11,11, quod «inter natos mulierum nullus maior eo surrexit». Sed Ioannes Baptista non videtur Christi mysterium explicite cognovisse: cum a Christo quaesierit: «Tu es qui venturus es, an alium expectamus?» ut habetur Mt. 11,3. Ergo non tenebantur etiam maiores ad habendum explicitam fidem de Christo.

3. Praeterea, multi gentilium salutem adepti sunt per ministerium angelorum: ut Dionysius dicit, 9 cap. «Cael. hier.» [14]. Sed gentiles non habuérunt fidem de Christo nec explicitam nec implicitam, ut videtur: quia nulla eis revelatio facta est. Ergo videtur quod credere explicite Christi mysterium non fuerit omnibus necessarium ad salutem.

Sed contra est quod Augustinus dicit, in libro «De cor. et gratia» [15]: «Illa fides sana est qua credimus nullum hominem, sive maioris sive parvae aetatis, liberari a contagio mortis et obligatione peccati nisi per unum mediatorem Dei et hominum Iesum Christum».

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est (a.5; q.1 a.6 ad 1), illud proprie et per se pertinet ad obiectum fidei per quod homo beatitudinem consequitur. Via autem hominibus veniendi ad beatitudinem est mysterium incarnationis et passionis Christi: dicitur enim Act. 4,12: «Non est aliud nomen datum hominibus in quo oporteat nos salvos fieri». Et ideo mysterium incarnationis Christi aliqualiter oportuit omni tempore esse creditum apud omnes: diversimode tamen secundum diversitatem temporum et personarum.

Nam ante statum peccati homo habuit explicitam fidem de Christi incarnatione secundum quod ordinabatur ad consummationem gloriae: non autem secundum quod ordinabatur ad liberationem a peccato per passionem et resurrectionem, quia homo non fuit praescius peccati futuri. Videtur autem incarnationis Christi praescius fuisse per hoc quod dixit: «Propter hoc relinquet homo patrem et matrem et adhaerebit uxori suae», ut habetur Gen. 2,24; et hoc Apostolus, ad Eph. 5,32, dicit «sacramentum magnum esse in Christo et Ecclesia»; quod quidem sacramentum non est credibile primum hominem ignorasse.

Post peccatum autem fuit explicite creditum mysterium Chris-

gentiles no tuvieron fe en Cristo ni explícita ni implícita, pues no les fué hecha ninguna revelación. Luego parece que no ha sido necesaria para todos la fe explícita en el misterio de Cristo.

Por otra parte, enseña San Agustín: "Es fe recta aquella por la que creemos que ningún hombre, grande o pequeño, es liberado de la infección de la muerte y de la esclavitud del pecado si no es por el único mediador entre Dios y los hombres, Jesucristo".

Respuesta. Pertenece al objeto propio y principal de la fe aquello por lo que el hombre consigue la bienaventuranza. Mas el camino para que el hombre llegue a la bienaventuranza es el misterio de la encarnación y de la pasión de Cristo, pues se dice: "Ningún otro nombre nos ha sido dado bajo el cielo, entre los hombres, por el cual podamos ser salvos". Por eso ha sido necesaria en todo tiempo y para todos cierta fe en el misterio de la encarnación de Cristo, si bien de modos diversos según los distintos tiempos y personas.

Antes del pecado tuvo el hombre fe explícita en la encarnación de Cristo en cuanto ordenada a la consumación de la gloria, no en cuanto ordenada a la liberación del pecado por la pasión y la resurrección, ya que no podía conocer con antelación su futura caída en el pecado. Parece, sin embargo, por las palabras que dijo: "Por eso dejará el hombre a su madre y a su padre y se adherirá a su mujer", que debió conocer la encarnación de Cristo. En efecto, comenta San Pablo: "Gran misterio éste, pero entendido de Cristo y de su Iglesia"; y no es creíble que esto sacramento fuese ignorado por el primer hombre.

Después del pecado fué explícita-

[a] *Sent.* 3 d.25 q.2 a.2 q.ª2.3; expos. text.; 4 d.6 q.2 a.2 q.ª1; *De verit.* q.14 a.11; *In Heb.* 11 lect.2.

[14] § 4: MG 3,261.
[15] *Epist.* 190 c.2: ML 33,858.

mente creído el misterio de Cristo, no sólo en cuanto a su encarnación, sino además en cuanto a su pasión y resurrección, por las que es liberado el género humano del pecado y de la muerte. De otra manera no se hubiera podido prefigurar la pasión de Cristo con ciertos sacrificios antes de la ley y bajo la ley. El significado de esos sacrificios era conocido por los mayores explícitamente. Los menores conocían algo bajo el velo de tales sacrificios, creyendo que habían sido dispuestos divinamente en orden al Cristo que habría de venir. Y, como ya se ha dicho, cuanto más cercanos a Cristo, más distintamente conocían lo concerniente a sus misterios.

En el tiempo de la gracia revelada, mayores y menores están obligados a tener fe explícita en los misterios de Cristo, sobre todo en los que son solemnemente celebrados en la Iglesia y se proponen en público, como son los artículos de la fe, según arriba se dijo. Otras sutiles consideraciones sobre los artículos de la encarnación están obligados a creer unos más que otros, según su estado y oficio.

Soluciones. 1. "Los ángeles no ignoraron el misterio del reino de Dios totalmente", según enseña San Agustín. Algunos aspectos, sin embargo, de ese misterio los conocieron con mayor perfección por la revelación de Cristo.

2. San Juan Bautista no preguntaba por el advenimiento de Cristo en la carne, como ignorando esto, pues él expresamente lo había confesado diciendo: "Yo vi y doy testimonio de que éste es el Hijo de Dios", como refiere San Juan. Por eso no pregunta: "¿Tú eres el que has venido?", sino "¿Eres tú el que ha de venir?", inquiriendo sobre algo futuro, no sobre algo pasado.—Tampoco debemos pensar que ignorase que vendría para sufrir, pues él mismo había dicho: "He aquí el Cordero de Dios, que quita el pecado del mundo", anunciando así su futura inmolación, que ya había sido vaticinada por otros profetas, según consta sobre todo en Isaías.—Podemos, pues, decir, con San Gregorio, que inquiría porque ignoraba si habría de descender personalmente a los infiernos. Sabía, en efecto, que la virtud de su pasión habría de llegar hasta los que esperaban en el limbo, según la frase de Zacarías: "Mas, cuanto a ti, por la sangre será consagrada tu alianza. Yo he sacado a tus cautivos del baño". Pues no estaba obligado a creer que habría de descender por sí mismo antes de su cumplimiento.

Puede también defenderse, con San Ambrosio, que no inquiría movido de duda o ignorancia, sino más bien de piedad.—O, con San Juan Crisóstomo, que no era por ignorancia propia, sino para que Cristo diera cumplida respuesta a sus discípulos. Por eso Cristo responde para instrucción de ellos, haciendo apelación a sus prodigios.

3. Muchos gentiles recibieron revelación acerca de Cristo, como consta por las cosas que predijeron sobre El. Así, en Job se dice: "Porque lo sé, mi Redentor vive". La sibila, según testimonio de San Agustín, predijo algo sobre Cristo. Hallamos también en las historias de los romanos que en tiempo de Constantino y de Irene, su madre, se halló un sepulcro en que yacía un hombre teniendo en el pecho una lámina de oro con esta inscripción: "Cristo nacerá de una virgen y creo en El. ¡Oh Sol!, en tiempo de Constantino y de Irene me verás de nuevo".

Mas, si algunos a quienes no fué hecha la revelación se salvaron, no

ti non solum quantum ad incarnationem, sed etiam quantum ad passionem et resurrectionem, quibus humanum genus a peccato et morte liberatur. Aliter enim non praefigurassent Christi passionem quibusdam sacrificiis et ante legem et sub lege. Quorum quidem sacrificiorum significatum explicite maiores cognoscebant: minores autem sub velamine illorum sacrificiorum, credentes ea divinitus esse disposita de Christo venturo, quodammodo habebant velatam cognitionem. Et sicut supra dictum est (q.1 a. 7), ea quae ad mysteria Christi pertinent tanto distinctius cognoverunt quanto Christo propinquiores fuerunt.

Post tempus autem gratiae revelatae tam maiores quam minores tenentur habere fidem explicitam de mysteriis Christi; praecipue quantum ad ea quae communiter in Ecclesia solemnizantur et publice proponuntur, sicut sunt articuli Incarnationis, de quibus supra dictum est (q.1 a.8). Alias autem subtiles considerationes circa Incarnationis articulos tenentur aliqui magis vel minus explicite credere secundum quod convenit statui et officio uniuscuiusque.

Ad primum ergo dicendum quod «angelos non omnino latuit mysterium regni Dei», sicut Augustinus dicit, V «Super Gen. ad litt.» [16]. Quasdam tamen rationes huius mysterii perfectius cognoverunt Christo revelante.

Ad secundum dicendum quod Ioannes Baptista non quaesivit de adventu Christi in carnem quasi hoc ignoraret: cum ipse hoc expresse confessus fuerit, dicens: «Ego vidi, et testimonium perhibui quia hic est Filius Dei», ut habetur Io. 1,34. Unde non dixit: «Tu es qui venisti?» sed: «Tu es qui venturus est?» quaerens de futuro, non de praeterito.—Similiter non est credendum quod ignoraverit eum ad passionem venturum: ipse enim dixerat (v.29): «Ecce Agnus Dei, qui tollit peccata mundi», praenuntians eius immolationem futuram; et cum hoc prophetae alii ante praedixerint, sicut praecipue patet Is. 53.—Potest igitur dici, sicut Gregorius dicit [17], quod inquisivit ignorans an ad infernum esset in propria persona descensurus. Sciebat autem quod virtus passionis eius extendenda erat usque ad eos qui in limbo detinebantur: secundum illud Zach. 9,11: «Tu quoque in sanguine testamenti tui emisisti vinctos de lacu in quo non est aqua». Nec hoc tenebatur explicite credere, antequam esset impletum, quod per seipsum deberet descendere.

Vel potest dici, sicut Ambrosius dicit, «Super Luc.» [18], quod non quaesivit ex dubitatione seu ignorantia, sed magis ex pietate.—Vel potest dici, sicut Chrysostomus dicit [19], quod non quaesivit quasi ipse ignoraret: sed ut per Christum satisfieret eius discipulis. Unde et Christus ad discipulorum instructionem respondit, signa operum ostendens (Mt. 11,4-5).

Ad tertium dicendum quod multis gentilium facta fuit revelatio de Christo: ut patet per ea quae praedixerunt. Nam Iob 19,25 dicitur: «Scio quod Redemptor meus vivit». Sibylla etiam praenuntiavit quaedam de Christo, ut Augustinus dicit [20]. Invenitur etiam in historiis Romanorum [21] quod tempore Constantini Augusti et Irenae matris eius inventum fuit quoddam sepulcrum in quo iacebat homo auream laminam habens in pectore in qua scriptum erat: «Christus nascetur ex Virgine et credo in eum. O sol, sub Irenae et Constantini temporibus iterum me videbis».

Si qui tamen salvati fuerunt quibus revelatio non fuit facta, non fuerunt salvati absque fide

[16] C.19: ML 34,334.

[17] *In Evang.* l.1 homil.6: ML 76,1095.
[18] L.5 super 7,19: ML 15,1748.
[19] *In Mt.* homil.36: MG 57,418.
[20] *Contra Faust.* l.13 c.15: ML 42,290.
[21] THEOPHANES, *Chronographia:* MG 108,918

lo han sido sin la fe en el Mediador. Pues, si bien no tuvieron fe explícita, la tuvieron implícita en la divina providencia, creyendo ser Dios el liberador de los hombres según su beneplácito y conforme El mismo lo hubiere a algunos revelado, según las palabras de Job: "El nos da inteligencia mayor que a las bestias de la tierra".

Mediatoris. Quia etsi non habuerunt fidem explicitam, habuerunt tamen fidem implicitam in divina providentia, credentes Deum esse liberatorem hominum secundum modos sibi placitos et secundum quod aliquibus veritatem cognoscentibus ipse revelasset: secundum illud Iob 35,11: «Qui docet nos super iumenta terrae».

ARTICULO 8

Utrum explicite credere Trinitatem sit de necessitate salutis [a]

Si es de necesidad para salvarse creer explícitamente en la Trinidad

Dificultades. Parece que no es de necesidad para salvarse creer explícitamente en la Trinidad.

1. Dice el Apóstol: "Es preciso que quien se acerque a Dios crea que existe y que es remunerador de los que le buscan". Mas esto puede creerse sin tener fe en la Trinidad. Luego no es necesario creer explícitamente en la Trinidad.

2. Dice el Señor: "He manifestado tu nombre a los hombres". Y San Agustín comenta: "No el nombre con que eres llamado Dios, sino aquel por el que eres llamado Padre mío". Y continúa más abajo: "El hecho de haber creado Dios al mundo es conocido por todos los gentiles; que no debe ser adorado con otros dioses, sólo es conocido por los judíos; mas que es Padre de Cristo, que quita los pecados del mundo, nombre antes oculto, les es ahora manifestado". Por lo tanto, antes de la venida de Cristo no se conocía que existiera paternidad y filiación en Dios. Luego no se creía explícitamente en la Trinidad.

3. De Dios tenemos que creer con fe explícita lo que constituye el objeto de la bienaventuranza. Mas este objeto es la bondad suma, que puede entenderse en Dios sin la distinción de personas. Luego no fué necesario creer explícitamente la Trinidad.

Ad octavum sic proceditur. Videtur quod credere Trinitatem explicite non fuerit de necessitate salutis.

1. Dicit enim Apostolus, ad Heb. 11,6: «Credere oportet accedentem ad Deum quia est, et quia inquirentibus se remunerator est». Sed hoc potest credi absque fide Trinitatis. Ergo non oportebat explicite fidem de Trinitate habere.

2. Praeterea, Dominus dicit, Io. 17,6: «Pater manifestavi nomen tuum hominibus»: quod exponens Augustinus [2] dicit: «Non illud nomen tuum quo vocaris Deus, sed illud quo vocaris Pater meus». Et postea subdit etiam: «In hoc quod Deus fecit hunc mundum, notus in omnibus gentibus; in hoc quod non est cum diis falsis colendus, notus in Iudaea Deus; in hoc vero quod Pater est huius Christi per quem tollit peccatum mundi, hoc nomen eius, prius occultum, nunc manifestavit eis». Ergo ante Christi adventum non erat cognitum quod in deitate esset paternitas et filiatio. Non ergo Trinitas explicite credebatur.

3. Praeterea, illud tenemur explicite credere in Deo quod est beatitudinis obiectum. Sed obiectum beatitudinis est bonitas summa, quae potest intelligi in Deo etiam sine Personarum distinctione. Ergo non fuit necessarium credere explicite Trinitatem.

Sed contra est quod in veteri Testamento multipliciter expressa est trinitas Personarum: sicut statim in principio Gen. 1,26 dicitur, ad expressionem Trinitatis: «Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram». Ergo a principio de necessitate salutis fuit credere Trinitatem.

Respondeo dicendum quod mysterium Christi explicite credi non potest sine fide Trinitatis: quia in mysterio Christi hoc continetur quod Filius Dei carnem assumpserit, quod per gratiam Spiritus Sancti mundum renovaverit, et iterum quod de Spiritu Sancto conceptus fuerit. Et ideo eo modo quo mysterium Christi ante Christum fuit quidem explicite creditum a maioribus, implicite autem et quasi obumbrate a minoribus, ita etiam et mysterium Trinitatis. Et ideo etiam post tempus gratiae divulgatae tenentur omnes ad explicite credendum mysterium Trinitatis. Et omnes qui renascuntur in Christo hoc adipiscuntur per invocationem Trinitatis: secundum illud Mt. ult., 19: «Euntes, docete omnes gentes, baptizantes eos in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti».

Ad primum ergo dicendum quod illa duo explicite credere de Deo omni tempore et quoad omnes necessarium fuit. Non tamen est sufficiens omni tempore et quoad omnes.

Ad secundum dicendum quod ante Christi adventum fides Trinitatis erat occulta in fide maiorum. Sed per Christum manifestata est mundo per Apostolos.

Respuesta. El misterio de Cristo no puede explícitamente creerse sin la fe en la Trinidad. El misterio de Cristo, en efecto, incluye el haber tomado carne el Hijo de Dios, haber renovado el mundo por la gracia del Espíritu Santo y haber sido concebido también del Espíritu Santo. Por lo tanto, del mismo modo que el misterio de Cristo antes de El fué creído con fe explícita por los mayores y por los menores de un modo implícito y como entre sombras, otro tanto sucede con el misterio de la Trinidad. Por consiguiente, después de la divulgación de la gracia, todos vienen obligados a creer con fe explícita el misterio de la Trinidad. Pues todos los renacidos en Cristo consiguen esto por la invocación de la Trinidad, según consta en San Mateo: "Id, pues, enseñad a todas las gentes, bautizándolas en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo".

Soluciones. 1. En todo tiempo y para todos fué necesaria la fe explícita de esas dos verdades de Dios. Mas no es suficiente ni en todo tiempo ni para todos los hombres.

2. Antes de la venida de Cristo, la fe en la Trinidad estaba oculta en la fe de los mayores. Pero después de Cristo ha sido manifestada al mundo por los apóstoles.

[a] *Sent.* 3 d.25 q.2 a.2 q.ª4; expos. text.; 4 d.6 q.2 a.2 q.ª1; *De verit.* q.14 a.11

[2] *In Io.* 17,6: tr.106: ML 35,1909.

3. La suma bondad de Dios, tal como lo conocemos ahora, por sus efectos, puede entenderse sin la Trinidad de las personas. Pero conocido Dios en sí mismo, como es visto por los bienaventurados, no puede entenderse su bondad sin la trinidad de personas. Por eso la misión misma de las divinas personas nos encamina a la bienaventuranza.

Ad tertium dicendum quod summa bonitas Dei secundum modum quo nunc intelligitur per effectus, potest intelligi absque trinitate Personarum. Sed secundum quod intelligitur in seipso, prout videtur a beatis, non potest intelligi sine trinitate Personarum. Et iterum ipsa missio Personarum divinarum perducit nos in beatitudinem.

ARTICULO 9

Utrum credere sit meritorium [a]

Si el acto de fe es meritorio

Dificultades. Parece que el acto de fe no es meritorio.

1. El principio del mérito—como se ha dicho—es la caridad. Pero la fe, como la naturaleza, es sólo un preámbulo a la caridad. Luego, como el acto de la naturaleza no es meritorio (pues no merecemos con las obras naturales), tampoco lo es el acto de la fe.

2. La fe es algo intermedio entre la opinión y la ciencia o la consideración de lo sabido. Ahora bien, ni la consideración de la ciencia ni la opinión son meritorias. Luego tampoco creer es meritorio.

3. Todo el que asiente a una cosa por fe, o tiene una causa suficiente que le induzca a poner tal acto o carece de ella. Si tiene motivo suficiente, no parece que pueda ser un acto meritorio, pues no es libre para creer o no creer. Si carece de él, poner el acto de fe es una ligereza, según leemos en el Eclesiástico: "El que es fácil en creer es ligero de corazón". Luego de ningún modo es meritorio el creer.

Por otra parte, dice el Apóstol que "los santos alcanzaron las promesas por la fe". Lo cual es imposible si no merecieran creyendo. Luego el acto de fe es meritorio.

Ad nonum sic proceditur. Videtur quod credere non sit meritorium.

1. Principium enim merendi est caritas, ut supra dictum est (1-2 q.114 a.4). Sed fides est praeambula ad caritatem, sicut et natura. Ergo, sicut actus naturae non est meritorius (quia naturalibus non meremur), ita etiam nec actus fidei.

2. Praeterea, credere medium est inter opinari et scire vel considerare scita. Sed consideratio scientiae non est meritoria; similiter autem nec opinio. Ergo etiam neque credere est meritorium.

3. Praeterea, ille qui assentit alicui rei credendo aut habet causam sufficienter inducentem ipsum ad credendum, aut non. Si habet sufficiens inductivum ad credendum, non videtur hoc ei esse meritorium: quia non est ei iam liberum credere et non credere. Si autem non habet sufficiens inductivum ad credendum, levitatis est credere, secundum illud Eccli. 19,4, «Qui cito credit levis est corde»: et sic non videtur esse meritorium. Ergo credere nullo modo est meritorium.

Sed contra est quod dicitur ad Heb. 11,33, quod sancti «per fidem adepti sunt repromissiones». Quod non esset nisi credendo mererentur. Ergo ipsum credere est meritorium.

Respondeo dicendum quod, sicut supra (ibid., a.3.4) dictum est, actus nostri sunt meritorii inquantum procedunt ex libero arbitrio moto a Deo per gratiam. Unde omnis actus humanus qui subiicitur libero arbitrio, si sit relatus in Deum, potest meritorius esse. Ipsum autem credere est actus intellectus assentientis veritati divinae ex imperio voluntatis a Deo motae per gratiam, et sic subiacet libero arbitrio in ordine ad Deum. Unde actus fidei potest esse meritorius.

Ad primum ergo dicendum quod natura comparatur ad caritatem, quae est merendi principium, sicut materia ad formam. Fides autem comparatur ad caritatem sicut dispositio praecedens ultimam formam. Manifestum est autem quod subiectum vel materia non potest agere in virtute formae, neque etiam dispositio praecedens, antequam forma adveniat. Sed postquam forma advenerit, tam subiectum quam dispositio praecedens agit in virtute formae, quae est principale agendi principium: sicut calor ignis agit in virtute formae substantialis. Sic ergo neque natura neque fides sine caritate possunt producere actum meritorium: sed caritate superveniente, actus fidei fit meritorius per caritatem, sicut et actus naturae et naturalis liberi arbitrii.

Ad secundum dicendum quod in scientia duo possunt considerari: scilicet ipse assensus scientis ad rem scitam, et consideratio rei scitae. Assensus autem scientiae non subiicitur libero arbitrio: quia sciens cogitur ad assentiendum per efficaciam demonstrationis. Et ideo assensus scientiae non est meritorius. Sed consideratio actualis rei scitae subiacet libero arbitrio: est enim in potestate

[a] 3 q.7 a.3 ad 2; *Sent.* 3 d.24 a.3 q.2; *De verit.* q.14 a.3; *In Heb.* 11 lect.1; *De pot.* q.6 a.9.

Respuesta. Como ya se ha probado, nuestros actos son meritorios en cuanto proceden del libre albedrío movido por Dios mediante la gracia. De ahí que todo acto humano, si está bajo el libre albedrío y es referido a Dios, puede ser meritorio. Ahora bien, creer es un acto del entendimiento, que asiente a una verdad divina por el imperio de la voluntad movida por Dios. Está, pues, sometido al libre albedrío y es referido a Dios. Por lo tanto, el acto de fe puede ser meritorio.

Soluciones. 1. La naturaleza se compara a la caridad, que es el principio del mérito, como la materia a la forma. Y la fe se compara a la caridad como disposición que precede a la última forma. Por otra parte, el sujeto o materia no puede obrar en virtud de la forma, como tampoco la disposición precedente, antes de que ésta se infunda. Mas, una vez infundida la forma, tanto el sujeto como la disposición antecedente obran en virtud de la forma, que es el principal principio de operación, como también el calor del fuego obra en virtud de su forma substancial. Así, pues, ni la naturaleza ni la fe pueden sin la caridad producir un acto meritorio; mas, habiendo caridad, el acto de fe se hace meritorio por la caridad, como también el acto de la naturaleza y el del libre albedrío.

2. En la ciencia podemos considerar dos cosas: el asentimiento intelectual a la cosa sabida y la consideración de la cosa misma. El asentimiento de la ciencia no está sometido al libre albedrío, pues el sabio se ve obligado a asentir por la fuerza de la argumentación. Por eso el asentimiento de ciencia no es meritorio. Mas la consideración actual de la cosa conocida está bajo

el libre albedrío, ya que el hombre puede considerarla o no. Por eso, la consideración científica puede ser meritoria si se ordena al fin de la caridad, es decir, al honor de Dios y provecho del prójimo. En la fe, ambos elementos caen bajo el libre albedrío. De ahí que, por ambos motivos, el acto de fe puede ser meritorio. La opinión, en cambio, no entraña asentimiento firme, pues es algo débil o inseguro, como dice Aristóteles, y no parece proceder de una voluntad perfecta. Por ello, su asentimiento no parece tener mucha razón de mérito; puede ser, sin embargo, meritoria por razón de la consideración actual.

3. El que cree tiene motivo suficiente para creer, pues es inducido a ello por la autoridad de la doctrina divina confirmada por los milagros, y, lo que es más, por el impulso interior de Dios, que invita a ello. Por eso no cree con ligereza. Sin embargo, no tiene suficientes razones para saber, y así no desaparece la razón de mérito.

hominis considerare vel non considerare. Et ideo consideratio scientiae potest esse meritoria, si referatur ad finem caritatis, idest ad honorem Dei vel utilitatem proximi. Sed in fide utrumque subiacet libero arbitrio. Et ideo quantum ad utrumque actus fidei potest esse meritorius. Sed opinio non habet firmum assensum: est enim quoddam debile et infirmum, secundum Philosophum, in I «Poster.» [23] **Unde non videtur procedere ex perfecta voluntate. Et sic ex parte assensus non multum videtur habere rationem meriti. Sed ex parte considerationis actualis potest meritoria esse.**

Ad tertium dicendum quod ille qui credit habet sufficiens inductivum ad credendum: inducitur enim auctoritate divinae doctrinae miraculis confirmatae, et, quod plus est, interiori instinctu Dei invitantis. Unde non leviter credit. Tamen non habet sufficiens inductivum ad sciendum. Et ideo non tollitur ratio meriti.

ARTICULO 10

Utrum ratio inducta ad ea quae sunt fidei diminuat meritum fidei [a]

Si las razones que se aducen en favor de las verdades de fe disminuyen su mérito

Dificultades. Parece que las razones aducidas en favor de las verdades de fe disminuyen el mérito de la misma.

1. Dice San Gregorio en una homilía que "la fe no tiene mérito si la razón humana aduce experiencia demostrativa". Luego, si la razón humana que prueba con suficiencia excluye totalmente el mérito de la fe, parece que las razones aducidas en

Ad decimum sic proceditur. Videtur quod ratio inducta ad ea quae sunt fidei diminuat meritum fidei.

1. Dicit enim Gregorius, in quadam homilia [24], **quod «fides non habet meritum cui humana ratio praebet experimentum». Si ergo ratio humana sufficienter experimentum praebens totaliter excludit meritum fidei, videtur quod qualiscumque ratio humana**

[a] 3 q.55 a.5 ad 3; *Sent.* 3 d.24 a.3 q.3; *Cont. Gent.* 1,8.

[23] C.33 n.2 (BK 8925): S.TH., lect.44.

[24] *In Evang.* homil.26: ML 76,1197.

inducta ad ea quae sunt fidei diminuat meritum fidei.

2. Praeterea, quidquid diminuit rationem virtutis diminuit rationem meriti: quia «felicitas virtutis est praemium» ut etiam Philosophus dicit, in I «Ethic.» [25] **Sed ratio humana videtur diminuere rationem virtutis ipsius fidei: quia de ratione fidei est quod sit non apparentium, ut supra dictum est (q.1 a.4.5»; quanto autem plures rationes inducuntur ad aliquid, tanto minus est non apparens. Ergo ratio humana inducta ad ea quae sunt fidei meritum fidei diminuit.**

3. Praeterea, contrariorum contrariae sunt causae. Sed id quod inducitur in contrarium fidei auget meritum fidei: sive sit persecutio cogentis ad recedendum a fide, sive etiam sit ratio aliqua hoc persuadens. Ergo ratio coadiuvans fidem diminuit meritum fidei.

Sed contra est quod I Petri 3,15 dicitur: «Parati semper ad satisfactionem omni poscenti vos rationem de ea quae in vobis est fide et spe». Non autem ad hoc induceret Apostolus si per hoc meritum fidei diminueretur, non ergo ratio diminuit meritum fidei.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est (a.9 ad 2), actus fidei potest esse meritorius inquantum subiacet voluntati non solum quantum ad usum, sed etiam quantum ad assensum. Ratio autem humana inducta ad ea quae sunt fidei dupliciter potest se habere ad voluntatem credentis. Uno quidem modo, sicut praecedens: puta cum quis aut non haberet voluntatem, aut non haberet promptam voluntatem ad credendum, nisi ratio humana induceretur. Et sic ratio humana inducta diminuit meritum fidei: sicut etiam supra [26] **dictum est quod passio praecedens electionem in virtutibus moralibus diminuit laudem virtuosi actus. Sicut enim homo actus virtutum mo-**

favor de las cosas de fe disminuyen su mérito.

2. Todo aquello que disminuye la virtud, disminuye el mérito, pues dice el Filósofo: "La felicidad es el premio de la virtud". Ahora bien, la razón humana parece disminuir el valor virtuoso de la fe, pues es esencial a la fe versar sobre cosas no evidentes, como dejamos probado. Luego cuantas más razones inducen a conocer una cosa, tanto más clara será para nosotros. Por consiguiente, la razón aplicada a las verdades de fe disminuye el mérito de ésta.

3. Contrarias son las causas de los contrarios. Mas aquello que se induce contra la fe aumenta su mérito, sea la persecución de quien coacciona a abandonarla, sea la razón que persuade esto mismo. Luego la razón que ayuda a la fe disminuye el mérito de ésta.

Por otra parte, dice San Pedro: "Estad prontos para dar razón de vuestra fe y de vuestra esperanza a todo el que os lo pidiere". No induciría a esto el apóstol si por ello disminuyera el mérito de la fe. Luego la razón no disminuye el mérito de la fe.

Respuesta. El acto de fe, como queda dicho, puede ser meritorio por estar sometido a la voluntad no sólo en su uso, sino también en cuanto a su asentimiento. La razón humana que aduce razones en favor de la fe puede relacionarse doblemente con la voluntad del que cree: antecedentemente, y es el caso de quien no tiene voluntad de creer o no la tiene muy dispuesta si no es inducida por razones humanas. Entonces la razón disminuye el mérito de la fe, de modo semejante a como disminuye el valor del acto virtuoso la pasión antecedente a la elección en las virtudes morales. Pues así como el hombre debe ejercer los actos de es-

[25] C.9 n.3 (BK 1099b16): S.TH., lect.14.

[26] 1-2 q.24 a.3 ad 1; q.77 a.6 ad 2.

tas virtudes por dictamen de la razón y no por la pasión, así debe creer también no por la razón humana, sino por autoridad divina.

En segundo lugar, la razón humana puede relacionarse con la voluntad del creyente de un modo consiguiente. Y así, cuando el hombre tiene la voluntad pronta para creer, ama la verdad creída, y sobre ella reflexiona y la abraza con toda clase de razones que pueda hallar. En este sentido, la razón humana no excluye el mérito de la fe, sino que es signo de un mayor mérito, como también la pasión consiguiente en las virtudes morales es signo de una voluntad más pronta, según antes se dijo.—Y este sentido tienen las palabras de los samaritanos a la mujer, que es figura de la razón humana, cuando le dijeron: "Ya no creemos por tu palabra".

Soluciones. 1. San Gregorio habla del caso en que el hombre no tiene voluntad de creer si no es inducido por la razón; mas, cuando tiene voluntad de creer por la sola autoridad divina, aunque tenga pruebas demostrativas para alguna de ellas, como la existencia de Dios, no por ello desaparece o disminuye el mérito de la fe.

2. Las razones que se aducen para corroborar la autoridad de las verdades de fe no son demostraciones que puedan llevar al entendimiento humano a una visión inteligible de las mismas. Por lo tanto, éstas no dejan de ser inevidentes. Pero apartan los impedimentos de la fe, demostrando que no es imposible lo que la fe propone. Y tales razones no disminuyen el mérito ni el motivo propio de la fe. Mas las razones demostrativas en favor de la fe aducidas como preámbulos a los artículos, si bien disminuyen la fe, porque hacen manifiesta la verdad propuesta, no amenguan la caridad, por la cual la voluntad está

ralium debet exercere propter iudicium rationis, non propter passionem; ita credere debet homo ea quae sunt fidei non propter rationem humanam, sed propter auctoritatem divinam.

Alio modo ratio humana potest se habere ad voluntatem credentis consequenter. Cum enim homo habet promptam voluntatem ad credendum, diligit veritatem creditam, et super ea excogitat et amplectitur si quas rationes ad hoc invenire potest. Et quantum ad hoc ratio humana non excludit meritum fidei, sed est signum maioris meriti: sicut etiam passio consequens in virtutibus moralibus est signum promptioris voluntatis, ut supra dictum est (1-2 q.24 a.3 ad 1).—Et hoc significatur Io. 1,42, ubi Samaritani ad mulierem, per quam ratio humana figuratur, dixerunt: «Iam non propter tuam loquelam credimus».

Ad primum ergo dicendum quod Gregorius loquitur in casu illo quando homo non habet voluntatem credendi nisi propter rationem inductam. Quando autem homo habet voluntatem credendi ea quae sunt fidei ex sola auctoritate divina, etiam si habeat rationem demonstrativam ad aliquid eorum, puta ad hoc quod est Deum esse, non propter hoc tollitur vel minuitur meritum fidei.

Ad secundum dicendum quod rationes quae inducuntur ad auctoritatem fidei non sunt demonstrationes quae in visionem intelligibilem intellectum humanum reducere possunt. Et ideo non desinunt esse non apparentia. Sed removent impedimenta fidei, ostendendo non esse impossibile quod in fide proponitur. Unde per tales rationes non diminuitur meritum fidei nec ratio fidei. Sed rationes demonstrativae inductae ad ea quae sunt fidei, praeambula tamen ad articulos, etsi diminuant rationem fidei, quia faciunt esse apparens id quod proponitur; non tamen diminuunt rationem caritatis, per quam voluntas est prompta ad ea credendum etiam si non apparerent. Et ideo non diminuitur ratio meriti.

Ad tertium dicendum quod ea quae repugnant fidei, sive in consideratione hominis sive in exteriori persecutione, intantum augent meritum fidei inquantum ostenditur voluntas magis prompta et firma in fide. Et ideo martyres maius fidei meritum habuerunt non recedentes a fide propter persecutiones; et etiam sapientes maius meritum fidei habent non recedentes a fide propter rationes philosophorum vel haereticorum contra fidem inductas. Sed ea quae conveniunt fidei non semper diminuunt promptitudinem voluntatis ad credendum. Et ideo non semper diminuunt meritum fidei.

pronta a creer, aunque no se manifestase la verdad, y por eso no decrece la razón de mérito.

3. Todo cuanto contradice la fe, ya sea la consideración humana o la persecución exterior, en tanto aumenta el mérito de la misma en cuanto manifiesta una voluntad más pronta y firme en la fe. Por eso los mártires tuvieron un mayor mérito, pues no abandonaron la fe en la persecución. Asimismo, los doctos tienen mayor mérito en su fe, cuando no la abandonaron a causa de los ataques de los filósofos y herejes contra ella. Mas todo lo que está en favor de la fe y armonía con ella no siempre disminuye la prontitud de la voluntad para creer, ni tampoco amenguan siempre su mérito.

INTRODUCCION A LA CUESTION 3

EL ACTO EXTERIOR DE LA FE

La cuestión se presenta como un complementó de la anterior. La fe tiene un nuevo acto, además del acto esencial e interior de creer, que le completa en una línea distinta, en el orden de actos exteriores. Este único acto exterior que tiene la primera virtud teologal se llama *la confesión de la fe.* El cristiano, además de creer interiormente, tiene el deber de confesar esa fe ante los demás.

De ahí que en la breve cuestión se considere la confesión de la fe en su noción o naturaleza psíquica (a.1) y en su *ser moral,* la obligación o necesidad de la misma (a.2).

I. Noción de la confesión de la fe (a.1)

Así, es nombrado este acto del creer exterior, por versión literal del término latino, *confessio fidei* (en griego ὁμο ογέω). Deriva del verbo *confiteri,* cuya semántica, *con-fateor,* expresa la idea de una *manifestación difícil. Fateri* = manifestar, hablar abiertamente, forma dos compuestos similares:

Confiteri, si en la alocución manifestativa se pone más intensidad por la vergüenza o por la magnitud del asunto.

Profiteri, si es manifestación espontánea y delante de muchos. *Profesores* son los que profieren en público o espontáneamente hablan a la multitud.

Y, en lenguaje religioso, la idea de confesión se ha empleado por analogía en tres acepciones (a.1 ad 1):

1. *Como acto de penitencia,* que es la confesión, manifestación de los propios pecados.

2. *Como acto de religión,* que es prorrumpir en alabanzas y acción de gracias a Dios.

3. *Como acto exterior de la fe,* pues que la manifestación de la misma se hace difícil por los peligros.

En este sentido puede definirse la confesión de la fe como *la manifestación exterior del acto de fe interno con palabras o con hechos.* Y su naturaleza psicológica debe expresarse en la aserción siguiente:

1.º La confesión exterior de la fe es acto elícito de la misma fe.

La glosa a un texto de San Pablo (2 Thes. 1,11) aducida por el Angélico (a.1 *sed contra)* hacía esta expresa reducción de la confesión exterior a la fe como acto suyo. También el Apóstol apelaba al texto del salmo 115,1 para atribuir a la fe la locución exterior, como efecto inmediato de la misma (2 Cor. 4,13): *Teniendo el mismo espíritu de fe,*

según está escrito. «Creí, por eso hablé»; también nosotros creemos, y por eso hablamos. Y la tradición patrística hacía de esta *confesión de la fe* la elocución exterior o actuación propia del asentimiento de fe.

La razón es bien obvia, porque esta manifestación exterior de la propia fe tiene el mismo objeto y la misma finalidad que el asentimiento de fe. La elocución exterior es simple signo formal ordenado a la manifestación de la interior concepción, que es el creer interno. Pertenece, pues, a la misma especie de virtud que los actos interiores en ella expresados.

Y debe entenderse como *acto elícito* de la fe, aunque secundario y mediato. Los actos exteriores, en efecto, pertenecen a aquella virtud por la cual son dirigidos y regulados sin mediación de otro hábito. Así se comporta la confesión de la fe, que es acto exterior dirigido inmediatamente por la fe misma, por el espíritu o intención de la fe.

Es verdad que los actos exteriores brotan inmediatamente de las facultades y órganos exteriores, como actos elícitos de ellos. Pero dichas facultades y órganos no son principios de actos libres ni sujetos de algún hábito racional. Como tales actos libres, espirituales o morales, son efecto de los hábitos del entendimiento y voluntad, en este caso de la fe. Es del tipo de actos elícitos mediatos, o *efectos efectivos,* parejamente a los demás actos externos, que son atribuídos como actos elícitos, a las virtudes interiores de las que brotan; como la limosna es acto o efecto de la caridad; el ayuno, de la abstinencia; o la confesión de los pecados, de la virtud de la penitencia. Así, la fe tiene este solo acto exterior como propio, que es la confesión, o exterior manifestación de la misma.

II. Necesidad de la confesión de la fe para salvarse (a.2)

Brota necesariamente de nuestra condición de creyentes el precepto de manifestar esta fe y afirmarla exterior y socialmente.

Pero ha tenido falsas interpretaciones esta ley de la confesión de fe cristiana. Los helcasaítas y priscilianistas negaron que existiera tal deber de dar testimonio de la fe y que aun en las persecuciones podrá negarse la fe de palabra con tal de que se guardase íntegra en el corazón. De ahí que los priscilianistas admitían, en principio, la licitud de la mentira y hasta del perjurio para guardar los secretos de la secta, según el lema de ellos reportado por Eusebio: «Iura, perjura, secretum prodere noli» (*Hist.* 1.4 c.70).

Algunas sectas protestantes, como los anabaptistas, niegan también esta necesidad de la confesión de la fe y hablan de la estupidez de dejarse matar por ella, no comprendiendo el sublime valor moral del *testimonio* cruento de los mártires y confesores ni la verdad de la frase de Pascal: «Creo en las historias cuyos autores se dejan matar por ellas».

En la misma corriente doctrinal se encuentra la ideología moderna liberal, que induce a los hombres públicos a profesar un indiferentismo práctico. La religión y el testimonio de la fe han de dejarse para el interior de las iglesias. En nuestros días ya no es oportuna la profesión pública y oficial de la fe cristiana. A las mismas consecuencias lleva la actitud «irenista», o de extremo apaciguamiento y coexistencia, que ha sido denunciada en la encíclica *Humani generis* (D 3008).

INTRODUCCION A LA CUESTION 3

EL ACTO EXTERIOR DE LA FE

La cuestión se presenta como un complementó de la anterior. La fe tiene un nuevo acto, además del acto esencial e interior de creer, que le completa en una línea distinta, en èl orden de actos exteriores. Este único acto exterior que tiene la primera virtud teologal se llama *la confesión de la fe.* El cristiano, además de creer interiormente, tiene el deber de confesar esa fe ante los demás.

De ahí que en la breve cuestión se considere la confesión de la fe en su noción o naturaleza psíquica (a.1) y en su *ser moral,* la obligación o necesidad de la misma (a.2).

I. *Noción de la confesión de la fe* (a.1)

Así, es nombrado este acto del creer exterior, por versión literal del término latino, *confessio fidei* (en griego ὁμο ογέω). Deriva del verbo *confiteri,* cuya semántica, *con-fateor,* expresa la idea de una *manifestación difícil. Fateri* = manifestar, hablar abiertamente, forma dos compuestos similares:

Confiteri, si en la alocución manifestativa se pone más intensidad por la vergüenza o por la magnitud del asunto.

Profiteri, si es manifestación espontánea y delante de muchos. *Profesores* son los que profieren en público o espontáneamente hablan a la multitud.

Y, en lenguaje religioso, la idea de confesión se ha empleado por analogía en tres acepciones (a.1 ad 1):

1. *Como acto de penitencia,* que es la confesión, manifestación de los propios pecados.

2. *Como acto de religión,* que es prorrumpir en alabanzas y acción de gracias a Dios.

3. *Como acto exterior de la fe,* pues que la manifestación de la misma se hace difícil por los peligros.

En este sentido puede definirse la confesión de la fe como *la manifestación exterior del acto de fe interno con palabras o con hechos.* Y su naturaleza psicológica debe expresarse en la aserción siguiente:

1.º La confesión exterior de la fe es acto elícito de la misma fe.

La glosa a un texto de San Pablo (2 Thes. 1,11) aducída por el Angélico (a.1 *sed contra)* hacía esta expresa reducción de la confesión exterior a la fe como acto suyo. También el Apóstol apelaba al texto del salmo 115,1 para atribuir a la fe la locución exterior, como efecto inmediato de la misma (2 Cor. 4,13): *Teniendo el mismo espíritu de fe,*

según está escrito. «Creí, por eso hablé»; también nosotros creemos, y por eso hablamos. Y la tradición patrística hacía de esta *confesión de la fe* la elocución exterior o actuación propia del asentimiento de fe.

La razón es bien obvia, porque esta manifestación exterior de la propia fe tiene el mismo objeto y la misma finalidad que el asentimiento de fe. La elocución exterior es simple signo formal ordenado a la manifestación de la interior concepción, que es el creer interno. Pertenece, pues, a la misma especie de virtud que los actos interiores en ella expresados.

Y debe entenderse como *acto elícito* de la fe, aunque secundario y mediato. Los actos exteriores, en efecto, pertenecen a aquella virtud por la cual son dirigidos y regulados sin mediación de otro hábito. Así se comporta la confesión de la fe, que es acto exterior dirigido inmediatamente por la fe misma, por el espíritu o intención de la fe.

Es verdad que los actos exteriores brotan inmediatamente de las facultades y órganos exteriores, como actos elícitos de ellos. Pero dichas facultades y órganos no son principios de actos libres ni sujetos de algún hábito racional. Como tales actos libres, espirituales o morales, son efecto de los hábitos del entendimiento y voluntad. en este caso de la fe. Es del tipo de actos elícitos mediatos, o *efectos efectivos,* parejamente a los demás actos externos, que son atribuídos como actos elícitos, a las virtudes interiores de las que brotan; como la limosna es acto o efecto de la caridad; el ayuno, de la abstinencia: o la confesión de los pecados, de la virtud de la penitencia. Así, la fe tiene este solo acto exterior como propio, que es la confesión, o exterior manifestación de la misma.

II. *Necesidad de la confesión de la fe para salvarse* (a.2)

Brota necesariamente de nuestra condición de creyentes el precepto de manifestar esta fe y afirmarla exterior y socialmente.

Pero ha tenido falsas interpretaciones esta ley de la confesión de fe cristiana. Los helcasaítas y priscilianistas negaron que existiera tal deber de dar testimonio de la fe y que aun en las persecuciones podrá negarse la fe de palabra con tal de que se guardase íntegra en el corazón. De ahí que los priscilianistas admitían, en principio, la licitud de la mentira y hasta del perjurio para guardar los secretos de la secta, según el lema de ellos reportado por Eusebio: «Iura, perjura, secretum prodere noli» (*Hist.* l.4 c.70).

Algunas sectas protestantes, como los anabaptistas, niegan también esta necesidad de la confesión de la fe y hablan de la estupidez de dejarse matar por ella, no comprendiendo el sublime valor moral del *testimonio* cruento de los mártires y confesores ni la verdad de la frase de Pascal: «Creo en las historias cuyos autores se dejan matar por ellas».

En la misma corriente doctrinal se encuentra la ideología moderna liberal, que induce a los hombres públicos a profesar un indiferentismo práctico. La religión y el testimonio de la fe han de dejarse para el interior de las iglesias. En nuestros días ya no es oportuna la profesión pública y oficial de la fe cristiana. A las mismas consecuencias lleva la actitud «irenista», o de extremo apaciguamiento y coexistencia, que ha sido denunciada en la encíclica *Humani generis* (D 3008).

En el polo opuesto se halla el rigorismo excesivo de Tertuliano, quien sostenía *ser ilícita* la fuga y cualquier evasión de la persecución desencadenada por un tirano. Sobre ello escribió el libro *De fuga in persecutione* cuando ya se había apartado de la ortodoxia y pasado al rigor del montanismo.

No es ésa tampoco la doctrina católica, como se ve en la formulación y determinación del precepto.

2.º La confesión externa es necesaria para salvarse, no con necesidad de medio, a no ser en voto, sino con necesidad de precepto.

Es cierta, ante todo, *la parte negativa*. El acto exterior de la fe no puede decirse, como el asentimiento interno, de necesidad de medio, porque todos los actos exteriores pueden ser impedidos, y hacerse así imposibles. La confesión de la fe, además, se equipara al bautismo, al que acompaña; y el bautismo es necesario, bien real o en voto y deseo. También el confesar la fe se exige absolutamente en este deseo, o preparación del ánimo.

Trátase, pues, de la sola necesidad de precepto, por lo que el Angélico hace aquí coincidentes la fórmula *de necessitate salutis* con el precepto divino. Y la existencia de un precepto de la ley divina sobre esto pertenece a la doctrina católica. Inocencio XI condena la proposición laxista que sostenía no ser obligatoria la confesión de la fe ante el juez (D 1168). El Derecho canónico declara esta misma obligación, determinando su alcance (cn.1325).

Pero, sobre todo, está claramente anunciado el precepto de confesar la fe en la Sagrada Escritura. El Señor declara que todos deben confesarle, si han de ser reconocidos por El en el día del juicio: *Pues a todo el que me confesare delante de los hombres, yo también le confesaré delante de mi Padre...; pero a todo el que me negare delante de los hombres, yo le negaré también delante de mi Padre, que está en los cielos* (Mt. 10,32; cf. Lc. 9,26). Y reprueba el pecado de San Pedro por haberle negado, faltando a este precepto (Mt. 26,75). San Pablo enseña que al asentimiento de fe con el corazón debe acompañar la confesión de la misma con la boca *para la salud* (Rom. 10,10). Y amonesta que, *si negáramos a Cristo, también El nos negará* (2 Tim. 2,12).

Por otra parte, también es error el exceso de fanatismo de Tertuliano, puesto que el Señor advertía: *Cuando os persiguieren en esta ciudad, huíd a otra* (Mt. 10,23). El mismo Señor *se escondió saliendo del templo* (Io. 8,59), y San Pablo se evadió de la cárcel en Damasco saliendo *por la ventana en una espuerta* (2 Cor. 11,32). La tradición cristiana, a su vez, siempre ha enseñado y practicado este divino mandato.

No es menos urgente *el argumento* de razón que corrobora la necesidad de este mandato. El acto interior de la fe, que es de precepto, entraña la necesidad preceptiva de su manifestación externa. Todos los actos internos de la religión *exigen* su manifestación externa, que forma el culto exterior y recae bajo la misma exigencia preceptiva de la religión. Parejamente, son necesarios, y, por lo mismo, preceptivos, los actos externos de confesar la fe para el ejercicio de la misma fe interna, puesto que excitan estos actos internos y ayudan a otros al conocimiento de la misma. La fe es eminentemente *social*,

y ha de comunicarse a través de este vehículo de la manifestación o confesión exterior.

Determinación del precepto divino.—Santo Tomás sólo considera el contenido inmediato del precepto de confesar la fe, que, sin duda alguna, es *afirmativo*, pues que se refiere a poner un acto positivo. Pero como consecuencia implica un *elemento negativo*, el que obliga al creyente a no negar nunca la fe que ha profesado.

Esta parte negativa del precepto puede expresarse en la norma:

1.º *En ningún caso es lícito, ni aun para evitar la muerte, negar la fe con palabras o con hechos, profesar exteriormente ni aun simular una falsa religión con tales hechos.*

La afirmativa era precisamente el error priscilianista. Pero son evidentes las razones de esa grave ilicitud. Negar la fe es decir con palabras que Dios ha revelado falsos dogmas o que El no los ha revelado. En ambos casos se expresa una mentira gravemente injuriosa contra Dios. Su ilicitud intrínseca es bien patente; tal mentira es siempre mala y culpa grave.

La negación puede ser también con hechos, practicando los signos o ceremonias de una falsa religión. El ejercicio de tales ritos—como sacrificar a los ídolos o practicar todos los demás *signos inmediatos de un culto falso*—entraña la misma mentira sacrílega que las palabras, pues es profesar exteriormente que se tiene por falsa la fe divina. Y ello aunque sea *simulando* esa falsa religión o sin convicción interior de la misma cuando interiormente se sigue creyendo en la verdad católica.

De igual modo, se quebranta el precepto cuando *indirectamente se simula la falsa religión* con el uso de signos, ritos, etc., que sirven a la manifestación de los falsos cultos. Así, sería ilícito usar de las vestiduras sacerdotales empleadas por los sacerdotes paganos en el culto, los signos de la secta masónica, etc. La Iglesia de las persecuciones condenaba como negadores de la fe no sólo a los *sacrificati* o *thurificati*, sino también a los *libellatici*, los que compraban por dinero a los prefectos el *libelo* como si hubieran sacrificado. El mismo valor de intrínseca ilicitud tendrán, en la actualidad, la inscripción y consiguiente adquisición de *carnets* de sociedades anticatólicas, comunismo, masonería, etc. Sólo por excepción, y en tiempos de revoluciones o luchas políticas, no sería ilícito la obtención de tales *carnets* de partidos revolucionarios para huir de la muerte.

2.º *Es lícito por justa causa, en cambio, disimular prudentemente la fe,* ocultando aquellas cosas que tienen unión más remota con la profesión de la fe. Así, es lícito al sacerdote ocultar su condición de tal en tiempo de persecución, aun interrogado por poderes públicos; de igual suerte, a los creyentes católicos, usar trajes, costumbres mahometanas o idolátricas que no son puramente religiosas, o tomar parte en los ritos de carácter civil; a todos, ocultar, con el silencio o evasivas, su fe católica ante las preguntas indiscretas de los particulares, omitir la misa y otros preceptos de la Iglesia en tiempos de persecución para no manifestar la condición de católicos; al sacerdote, prescindir entonces del traje eclesiástico, etc.

Estos y otros semejantes actos serían, en cambio, ilícitos si, por las circunstancias especiales, redundaran en odio y desprecio de la religión, fueran escándalo para el pueblo o tuvieran un sentido equivalente al de negación de la fe, como eran los ritos chinos en pasados

siglos. Es también el caso de que se exigiera a uno quebrantar la abstinencia y otros preceptos positivos por odio a la religión. No parece fuera lícito sin previa protestación de que no se hacía por odio a la religión.

3.º *En cuanto al precepto positivo, no siempre obliga la confesión pública de la fe sino en circunstancias y tiempos especiales.*—Los preceptos afirmativos, en efecto, no obligan siempre, sino cuando las circunstancias lo exigen. Además, al de la confesión de la fe se satisface ya, de ordinario, con el ejercicio público del culto y de la vida cristiana. Pero hay casos especiales en que al creyente se exige una profesión de fe explícita. Pueden ser los enumerados por Santo Tomas (a.2 c et ad 1), y más expresamente por el Derecho canónico (cn.1325,1.º):

a) *Cuando así lo exige el honor de Dios,* es decir, si, de no confesar abiertamente la fe, se sigue negación implícita de la fe misma, injuria a Dios o desprecio de la misma religión. Es el caso, sobre todo, del creyente *interrogado en juicio público y en causa* de la fe —como es en tiempo de persecución—sobre su religión. No sólo no debe negarla, sino está obligado a confesarla abiertamente. Así ha entendido siempre la Iglesia el mandato del Señor de no negarle o *avergonzarse* de El (Mt. 10,17), y lo ha declarado contra los laxistas (D 1168).

Fuera de tal *causa propia* de la fe, es comúnmente admitido que los creyentes pueden no negar, pero sí disimular con silencio o ambiguas respuestas, ocultando su fe al ser preguntados acerca de ella por personas privadas, o aún por funcionarios públicos y autoridades en indagaciones que tienen más bien fines políticos o sociales; se puede ocultar así la condición católica en registros policíacos, pasaportes y otros documentos, si de ello puede venir algún daño.

b) *Cuando lo exige la utilidad espiritual del prójimo,* es decir, si, de no confesar abiertamente la fe un prelado católico—como el cardenal Mindszenty—o de que todos los sacerdotes callaran sin responder a las acusaciones comunistas, se siguiera un gran escándalo de los fieles.

Otras veces, advierte el Angélico (a.2 ad 3), la confesión o manifestaciones inoportunas de religiosidad pudieran turbar a los fieles y no ser de alguna utilidad. Con el Aquinate, se ha de sostener, pues, un cierto *oportunismo práctico* y prudente en el ejercicio público de la religión. Este oportunismo no abdica de los principios, sino viene impuesto a veces por una mayor ventaja. Y es algo medio entre el extremo *fanatismo,* o sectarismo, a usanza de Tertuliano, y un total y utilitarista oportunismo, o «política de apaciguamiento», de quienes son llevados a aliarse con los enemigos de la fe y «hasta con el demonio»... por pura utilidad política. No está muy lejos esto del moderno *irenismo,* seguido por quienes, invocando pretendidas exigencias de caridad con el prójimo, niegan *los derechos de Dios* o quieren abdicar de la integridad de la fe para lograr una unión con los cristianos separados. Sería, como dice la encíclica *Humani generis,* una unión y fraternidad universal, pero *en las ruinas de la fe.*

4.º *El precepto eclesiástico.*—Finalmente, por precepto de la Iglesia se impone muchas veces la pública profesión de fe, como es, sobre todo, con ocasión de recibir los sacramentos o de aceptar funciones y dignidades eclesiásticas, que no son del caso enumerar aquí.

CUESTION 3

(In duos articulos divisa)

De exteriori actu fidei

Del acto externo de la fe

Deinde considerandum est de exteriori fidei actu, qui est confessio (cf. q.2 introd.).

Et circa hoc quaeruntur duo.

Primo: utrum confessio sit actus fidei.

Secundo: utrum confessio sit necessaria ad salutem.

Se ha de considerar ahora la confesión, acto externo de la fe.

Acerca de ello se preguntan dos cosas:

Primera: si la confesión es acto de la fe.

Segunda: si la confesión de la fe es necesaria para la salvación.

ARTICULO 1

Utrum confessio sit actus fidei [a]

Si la confesión es acto de la fe

Ad primum sic proceditur. Videtur quod confessio non sit actus fidei.

1. Non enim idem actus pertinet ad diversas virtutes. Sed confessio pertinet ad poenitentiam, cuius ponitur pars. Ergo non est actus fidei.

2. Praeterea, ab hoc quod homo confiteatur fidem retrahitur interdum per timorem, vel etiam propter aliquam confusionem; unde et Apostolus, ad Eph. ult., 19, petit orari pro se ut detur sibi «cum fiducia notum facere mysterium Evangelii». Sed non recedere a bono propter confusionem vel timorem pertinet ad fortitudinem, quae moderatur audacias et timores. Ergo videtur quod confessio non sit actus fidei, sed magis fortitudinis vel constantiae.

3. Praeterea, sicut per fidei fervorem inducitur aliquis ad confitendum fidem exterius, ita etiam inducitur ad alia exteriora bona opera facienda: dicitur enim Gal. 5,6, quod «fides per dilectionem

Dificultades. Parece que la confesión no es acto de la fe.

1. Ningún acto pertenece a diversas virtudes. La confesión pertenece a la penitencia, pues es parte de ella. No es, por lo tanto, acto de la fe.

2. Alguna vez el temor y la vergüenza retraen al hombre de la confesión de la fe; por eso el Apóstol pide oraciones por él, para alcanzar a "predicar el misterio del Evangelio con confianza". Este no dejar de hacer el bien por vergüenza o temor pertenece a la fortaleza, que modera la audacia y el pavor. Y así parece que la confesión no es acto de la fe, sino más bien de la fortaleza o la constancia.

3. Como la fe fervorosa incita al hombre a confesarla exteriormente, también a hacer otras obras buenas exteriores, pues se dice que "la fe obra por la caridad". Pero éstas no

[a] *Sent.* 4 d.17 q.3 a.2 q.ª3; *In Rom.* 10 lect.2.

son actos de la fe; por lo tanto, tampoco la confesión.

Por otra parte está lo que comenta la Glosa sobre las palabras "la obra de la fe con fortaleza": "Esto es, la confesión, que es la obra propia de la fe".

Respuesta. Son propiamente actos externos de una virtud los que se refieren específicamente a los fines de ella: como ayunar, por su especie, dice orden al fin de la abstinencia, refrenando la carne, y por eso es acto suyo. La confesión de la fe específicamente se ordena, como a fin, a la misma fe, según se dice: "Creemos teniendo el mismo espíritu de fe, con el que además hablamos". Como el habla está destinada a significar lo que concibe la mente y como el concepto interior de la fe es propio acto suyo, también lo es la confesión externa.

Soluciones. 1. Hay una triple confesión, alabada en la Escritura: la confesión de la fe, y ésta es acto propio suyo, por relacionarse con su fin, como se ha dicho; la confesión de acción de gracias o de alabanza, acto latréutico, por referirse a testificar externamente el honor de Dios, fin de la latría; y la confesión de los pecados, que tiende a borrarlos, fin de la penitencia y, por lo tanto, acto suyo.

2. La causa que quita o remueve impedimentos no es propia causa, sino accidental, como prueba el Filósofo. De ahí que la fortaleza, que quita los obstáculos a la confesión de la fe, como son el temor o la vergüenza, no constituye su causa propia sino como causa accidental.

operatur». Sed alia exteriora opera non ponuntur actus fidei. Ergo etiam neque confessio.

Sed contra est quod, II ad Thess. 1,11, super illud, «et opus fidei in virtute», dicit Glossa [1]: «idest confessionem, quae proprie est opus fidei».

Respondeo dicendum quod actus exteriores illius virtutis proprie sunt actus ad cuius fines secundum suas species referuntur: sicut ieiunare secundum suam speciem refertur ad finem abstinentiae, quae est compescere carnem, et ideo est actus abstinentiae. Confessio autem eorum quae sunt fidei secundum suam speciem ordinatur sicut ad finem ad id quod est fidei: secundum illud II ad Cor. 4,13, «Habentes eundem spiritum fidei credimus: propter quod et loquimur»: exterior enim locutio ordinatur ad significandum id quod in corde concipitur. Unde sicut conceptus interior eorum quae sunt fidei est proprie fidei actus, ita etiam et exterior confessio.

Ad primum ergo dicendum quod triplex est confessio quae in Scripturis laudatur. Una est confessio eorum quae sunt fidei. Et ista est proprius actus fidei, utpote relata ad fidei finem, sicut dictum est (in c).—Alia est confessio gratiarum actionis sive laudis. Et ista est actus latriae: ordinatur enim ad honorem Deo exterius exhibendum, quod est finis latriae.—Tertia est confessio peccatorum. Et haec ordinatur ad deletionem peccati, quae est finis poenitentiae. Unde pertinet ad poenitentiam.

Ad secundum dicendum quod removens prohibens non est causa per se, sed per accidens: ut patet per Philosophum, in VIII «Physic.» [2]. Unde fortitudo, quae removet impedimentum confessionis fidei, scilicet timorem vel erubescentiam, non est proprie et per se causa confessionis, sed quasi per accidens.

[1] *Ordin.* et LOMBARDI: ML 192,375.
[2] C.4 n.6 (BK 255b24): S.TH., lect.8.

Ad tertium dicendum quod fides interior, mediante dilectione, causat omnes exteriores actus virtutum mediantibus aliis virtutibus, imperando, non eliciendo. Sed confessionem producit tanquam proprium actum, nulla alia virtute mediante.

3. La fe interna causa por la caridad todos los actos exteriores de virtudes, no como elícitos, sino como imperados o mediante estas otras virtudes; pero produce como propio acto la confesión, sin mediar virtud alguna.

ARTICULO 2

Utrum confessio fidei sit necessaria ad salutem [a]

Si la confesión de la fe es necesaria para la salvación

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod confessio fidei non sit necessaria ad salutem.

1. Illud enim videtur ad salutem sufficere per quod homo attingit finem virtutis. Sed finis proprius fidei est coniunctio humanae mentis ad veritatem divinam, quod potest etiam esse sine exteriori confessione. Ergo confessio fidei non est necessaria ad salutem.

2. Praeterea, per exteriorem confessionem fidei homo fidem suam alii homini patefacit. Sed hoc non est necessarium nisi illis qui habent alios in fide instruere. Ergo videtur quod minores non teneantur ad fidei confessionem.

3. Praeterea, illud quod potest vergere in scandalum et turbationem aliorum non est necessarium ad salutem: dicit enim Apostolus, I ad Cor. 10,32: «Sine offensione estote Iudaeis et gentibus et Ecclesiae Dei». Sed per confessionem fidei quandoque ad perturbationem infideles provocantur. Ergo confessio fidei non est necessaria ad salutem.

Sed contra est quod Apostolus dicit, ad Rom. 10,10: «Corde creditur ad iustitiam, ore autem confessio fit ad salutem».

Respondeo dicendum quod ea quae sunt necessaria ad salutem cadunt sub praeceptis divinae legis. Confessio autem fidei, cum sit quoddam affirmativum, non potest cadere nisi sub praecepto

Dificultades. Parece que la confesión de la fe no es necesaria para la salvación.

1. Lo necesario para salvarse parece ser lo que lleva al fin de la virtud. Siendo el fin propio de la fe la unión de la mente humana con la verdad divina, lo cual se da sin confesión exterior, ésta no es necesaria para salvarse.

2. Patentiza el hombre su fe con la confesión externa. Pero esto sólo es necesario a quienes instruyen a otros en la fe; por lo tanto, parece ser que los menores no tienen obligación de confesar la fe.

3. Lo que puede resultar escándalo y turbación a los demás, no es necesario para salvarse, pues dice el Apóstol: "No seáis escándalo ni a judíos, ni a gentiles, ni a la Iglesia de Dios". Como, confesando la fe, más de una vez se causa perturbación en los gentiles, no es necesaria la confesión de la fe para salvarse.

Por otra parte, dice el Apóstol: "Con el corazón se cree para justicia y con la boca se hace confesión para salud".

Respuesta. Lo necesario para salvarse cae bajo precepto de la ley divina. Siendo la confesión de fe algo afirmativo, no cae sino bajo precepto afirmativo, y como tal se

[a] *Sent.* 3 d.29 a.8 q.ª2 ad 3; *Quodl.* 9 q.7 a.1; *In Rom.* 10 lect.1; 14 lect.3.

juzga de su necesidad para la salvación. Mas los preceptos afirmativos, como está dicho, aunque obliguen siempre, no obligan en todo momento, pues obligan en su lugar, tiempo y demás circunstancias debidas con que hay que rodear el acto humano para que sea virtuoso. Por lo tanto, confesar la fe no es siempre de necesidad para salvarse ni en todo lugar, sino en determinados lugares y tiempos, cuando por omisión de la confesión de la fe se substraería el honor debido a Dios y la utilidad del prójimo; por ejemplo, si, al ser interrogado uno sobre la fe, callase y de ello se dedujera o que no tenía fe, o que no es la verdadera, o bien otros por su silencio se apartasen de ella. En todos estos casos, la confesión de la fe es de necesidad para salvarse.

Soluciones. 1. El fin de la fe, como el de las otras virtudes, debe referirse al de la caridad: el amor de Dios y del prójimo. Por eso, cuando el honor de Dios y la utilidad del prójimo lo exijan, no debe contentarse el hombre con unirse por su fe a la verdad divina, sino debe confesarla exteriormente.

2. En caso de necesidad, donde la fe está en peligro, todos se hallan obligados a predicarla, sea para instrucción o confirmación de los fieles, sea para reprimir la audacia de los infieles. En otros casos, no toca a todos los fieles adoctrinar e instruir en la fe.

3. Si la perturbación de los infieles es provocada por la pública confesión de la fe sin utilidad de ésta o de los fieles, no es laudable tal confesión. Ya lo dice el Señor: "No echéis lo santo a los perros ni pongáis ante puercos perlas, no sea que se vuelvan y os despedacen". Pero,

affirmativo. Unde eo modo est de necessariis ad salutem quo modo potest cadere sub praecepto affirmativo divinae legis. Praecepta autem affirmativa, ut supra[3] dictum est, non obligant ad semper, etsi semper obligent: obligant autem pro loco et tempore et secundum alias circumstantias debitas secundum quas oportet actum humanum limitari ad hoc quod sit actus virtutis. Sic igitur confiteri fidem non semper neque in quolibet loco est de necessitate salutis: sed aliquo loco et tempore, quando scilicet per omissionem huius confessionis subtraheretur honor debitus Deo, vel etiam utilitas proximis impendenda; puta si aliquis interrogatus de fide taceret, et ex hoc crederetur vel quod non haberet fidem vel quod fides non esset vera, vel alii per eius taciturnitatem averterentur a fide. In huiusmodi enim casibus confessio fidei est de necessitate salutis.

Ad primum ergo dicendum quod finis fidei, sicut et aliarum virtutum, referri debet ad finem caritatis, qui est amor Dei et proximi. Et ideo quando honor Dei vel utilitas proximi hoc exposcit, non debet esse contentus homo ut per fidem suam ipse veritati divinae coniungatur; sed debet fidem exterius confiteri.

Ad secundum dicendum quod in casu necessitatis, ubi fides periclitatur, quilibet tenetur fidem suam aliis propalare, vel ad instructionem aliorum fidelium sive confirmationem, vel ad reprimendum infidelium insultationem. Sed aliis temporibus instruere homines de fide non pertinet ad omnes fideles.

Ad tertium dicendum quod, si turbatio infidelium oriatur de confessione fidei manifesta absque aliqua utilitate fidei vel fidelium, non est laudabile in tali casu fidem publice confiteri: unde Dominus dicit, Mt. 7,6: «Nolite sanctum dare canibus, neque margaritas vestras spargere an-

[3] 1-2 q.71 a.5 ad 3; q.100 a.10.

te porcos, ne conversi dirumpant vos». Sed si utilitas aliqua fidei speretur aut necessitas adsit, contempta turbatione infidelium, debet homo fidem publice confiteri. Unde Mt. 15,14, dicitur quod, cum discipuli dixissent Domino quod Pharisaei, audito eius verbo, scandalizati sunt, Dominus respondit: «Sinite illos», scilicet turbari: «caeci sunt et duces caecorum».

si se espera alguna utilidad para la fe o hay de ello necesidad, debe el hombre públicamente confesarla, no importándole la turbación de los infieles. Así respondió el Señor cuando los discípulos le dijeron que los fariseos se habían escandalizado al oír sus palabras: "Dejadlos", es a saber: que se turben; "ciegos son y lazarillos de ciegos".

INTRODUCCION A LA CUESTION 4

LA VIRTUD DE LA FE

Los manuales y obras teológicas, sobre todo modernas, sólo llegan hasta aquí en su exposición de la teología de la fe. Con ello ya creen agotada toda la *dogmática* de la fe, dada en los temas de la cuestión 1.ª ampliados, y en los de la *psicología* de la misma, relatados en la cuestión 2.ª, completados con el *aspecto moral* sobre la necesidad de la fe interna y de su externa manifestación. El estudio de los pecados contrarios a la fe y de los preceptos, correspondiente a las cuestiones 10-17, es remitido a los manuales de moral.

Pero queda sin correspondencia este conjunto de cuestiones 4-9 del tratado de Santo Tomás. A través de ellas, se prolonga ampliamente el estudio de la *psicología de la fe,* máxime en esta cuestión 4.ª, que recoge largas discusiones de la escolástica primera. Los maestros medievales esbozaron los principales análisis psicológicos en torno a este tema de la fe como virtud. De todas esas cuestiones se hace eco aquí el Angélico, que más bien resume análisis más prolijos hechos por él en las obras anteriores, como puede verse por los lugares paralelos [1].

Todavía la materia ha sido enriquecida en la SUMA con la adición de las cuestiones 6-9, que responde al plan propuesto al principio por el Angélico. Se ha de confesar que los mismos comentaristas y teólogos clásicos han pasado casi por alto la consideración de estas cuestiones; fuera de algún aspecto más dogmático, que ha pasado también a los textos del Tridentino. Sin embargo, débense de tener todavía en cuenta estas típicas especulaciones de la *psicología escolástica* de la fe, que trataremos de resumir brevemente.

El orden de la cuestión presente responde más bien a *razones históricas.* Desde la primera escolástica se propuso la fórmula de San Pablo como la definición propia de la fe y se discutía en forma de dudas las diversas cuestiones que planteaba su explicación. Son las que van recogidas en esta cuestión. El Aquinate no ha dejado de someterla a un cierto orden lógico. Trata primero de la definición misma (a.1). Lo restante es explicación de la definición: su género psicológico, o como *hábito* referido al sujeto (a.2); su ser *moral,* o *como virtud* en relación con la caridad (a.3-5), y su indivisión, o unidad (a.6); en tercer lugar son estudiadas sus propiedades relativas a las demás virtudes, su prioridad (a.7) y su certeza (a.8).

I. La definición paulina de la fe (a.1)

La célebre fórmula de San Pablo que figura como objeto de análisis en el a.1: *Est autem fides sperandarum substantia rerum, argumentum non apparentium* [1], fué objeto de las disputas teológicas ya desde la primera escolástica, y los maestros tomaron ocasión de ella para proponer las cuestiones psicológicas en torno a la fe. Convinieron comúnmente en considerarla como definición del hábito de la fe, reservando la fórmula de San Agustín, ya explicada, como definición del acto de creer.

La interpretación teológica del pasaje estaba muy lejos de ser unánime. Ya Pedro Lombardo dejaba consignado en sus *Sentencias* [3] que era simple descripción de la fe, y que podía convenir asimismo a la esperanza. En esto fué seguido más tarde por Erasmo en su comentario a la epístola, quien no veía en el texto paulino sino un elogio de la fe, pero en el sentido protestante de *fiducia,* o esperanza. Idea que comparten algunos exegetas modernos.

La opinión tradicional de los maestros era que el texto de San Pablo señalaba *los efectos* de la fe en el alma, mas no que definiera la naturaleza o esencia de la misma.

Pero ya San Buenaventura y otros la consideraron como *definición propia* del hábito de fe, no sólo en el contenido, sino también en la forma. El Aquinate, más prudente, la entendió, ya desde su exposición en las *Sentencias* [4], como definición verdadera de la fe habitual; mas no en la forma y términos propios de una definición, sino sólo por su fondo, dejando de ella una interpretación profunda y acabada.

La fórmula del Apóstol (Heb. 11,1) **expresa una definición conveniente y verdadera de la fe, no en términos propios de definición, sino en su fondo y contenido.**

La explicación de la misma justifica plenamente el sentido de definición que se le ha dado.

Ante todo, el texto paulino se refiere, ciertamente, a la fe, no a la esperanza. Todo el contexto anterior se refiere a la fe, pues que el Apóstol trata de confirmar a los fieles en esa fe durante la persecución. Un poco antes, habla del *justo que vive de la fe* (Hebr. 10,38) y de esa misma fe como fundamento de la confianza en las promesas. De los efectos de la fe, que daba tal firmeza en el creer y tal confianza en

---

[1] *In Sent.* 3 d.23 q.2-3; *De verit.* q.14 a.2-8.

[2] Hebr. 11,1. El texto griego dice: ἔστι δὲ πίστις ἐλπιζομένων ὑπόστασις πραγμάτων, ἔλεγχος οὐ βλεπομένων, que la Biblia Nácar-Colunga traduce: «Es la fe la firme seguridad de lo que esperamos, la convicción de lo que no vemos». La palabra ὑπόστασις se lee cinco veces en el Nuevo Testamento con los varios sentidos de fundamento, de substancia, realidad o negocio, objeto del discurso o firme persuasión. Por eso, otros exegetas, como F. PRAT (*Théologie de Sant Paul*[24] t.1 p.361s), conservan el matiz de significación que le ha dado el Angélico: de substancia, en el sentido de «primer fundamento», realidad germinal, o primera incoación. En cuanto al término ἔλεγχος, sólo hay discrepancias entre los dos matices de sentido causal, o efectivo. Los críticos prefieren el sentido causal de la Vulgata, de argumento o prueba, que substancialmente es idéntico al efectivo que le da Santo Tomás. Cf. VOSTÉ, *Studia Paulina* (Romae 1937) p.181ss.

[3] *Sent.* 3 d.23 n.8-9. Para las discusiones en la primera escolástica, véase G. ENGLHARDT, *Die Entwicklung der dogmatischen Glaubenspsychologie in der mittelalterlichen Scholastik* (Münster 1933) p.115ss.

[4] *Sent.* 3 d.23 q.2 a.1.

el cumplimiento de las promesas en los patriarcas antiguos, habla a lo largo del capítulo 11. Pero antes quiere significar qué es dicha fe con la fórmula mencionada.

Por otra parte, todos los Padres interpretaban comúnmente dicho texto de la fe. Los concilios han aducido esas palabras del Apóstol y otras del contexto como referidas a la fe y no a la esperanza; así ampliamente el concilio de Orange (D 199), el Tridentino (D 801 798) y, sobre todo, el concilio Vaticano, en el cual, al darse la definición de la fe habitual como «virtud sobrenatural por la cual creemos, mediante la gracia, las verdades reveladas por Dios... por la autoridad del mismo Dios, que revela y no puede engañarse ni engañarnos», cita a continuación, y como fórmula equivalente, las palabras en cuestión del Apóstol (D 1789).

El Aquinate *prueba con sólida argumentación dialéctica* el valor de definición de la fórmula paulina: Es buena una definición que contiene todos los principios esenciales de lo definido y, además, lo distingue de toda otra realidad. Y las dos cosas se cumplen en la definición de San Pablo:

a) Ante todo, *contiene estos elementos esenciales* de lo definido. La fe como hábito es definida por el acto propio en orden a su propio objeto y fin. Este acto de fé que es creer, actividad compleja intelectivo-volitiva, implica el doble orden al objeto de la voluntad, que es el bien, y al objeto teologal, que es la Verdad primera. Como virtud teologal, deben coincidir en ella el objeto y el fin. Por eso, esta Verdad primera pudo significarla el Apóstol como verdad transcendente o sobrenatural, es decir, «verdad no vista», y, a la vez, «como objeto que esperamos», porque la verdad ausente, en cuanto fin, se convierte en lo que esperamos.

Así, pues, la doble relación de la actividad volitiva imperante y de la adhesión intelectual imperada a su objeto es significada en el doble elemento de la definición paulina. La relación del acto de fe al fin como objeto de la voluntad se expresa en el primero: *La fe es la substancia de las cosas que se esperan;* por substancia se entiende el primer fundamento, la primera realidad, o *incoación* de lo sobrenatural que esperamos, puesto que el asentimiento de fe es fundamento primero de la esperanza y, en general, de toda la vida sobrenatural. «El objeto de la esperanza está contenido en germen en la fe, como el objeto de las conclusiones lo está en germen en los principios, y por eso la fe es fundamento de la esperanza, como los principios son fundamento de la ciencia». Asimismo, en la idea de *substancia* se expresa la razón genérica, que es el hábito de la fe, es decir, algo estable.

La segunda frase: *argumentum non apparentium,* expresa muy bien el elemento de adhesión intelectual—relación al objeto del entendimiento—y razón específica del acto de fe. El Aquinate entiende el término latino por el efecto del argumento, o prueba, es decir, como *convicción* o *adhesión* firme del entendimiento a la verdad de la fe, convencido por la autoridad divina. Y es que el matiz activo de «prueba de lo que vemos», conservado en la palabra latina *argumentum,* preferida por los críticos, parece refundirse en tal convicción o certeza subjetiva que produce la fe.

b) Además, la definición contiene todos los principios que *distinguen la fe* de las demás virtudes. En cuanto *substancia,* o primer fundamento, se distingue de la esperanza y caridad; éstas no son *incoación* de lo sobrenatural, sino que suponen la fe; ni tampoco son *convicción* o adhesión intelectual, pues que están en la voluntad.

Por ser *la substancia de las cosas esperadas,* es decir, virtud teologal que tiende inmediatamente a Dios, objeto de la esperanza, la fe ya se distingue de la *creencia* humana, que no tiende a Dios, y de la *prudencia* y *don de consejo,* que versan sobre los medios.

Dentro de la diferencia específica, la fe, en cuanto *argumentum,* se distingue de las demás adhesiones intelectuales, que no son firmes ni causan certeza: la opinión, la duda, la sospecha. Y la partícula *non apparentium,* de cosas no vistas, le distingue de las ciencias, dones intelectuales y sabiduría, las cuales son de objetos evidentes, o al menos pueden serlo.

Tan laboriosos esfuerzos de interpretación muestran que la fórmula del Apóstol es bien obscura y no está redactada en forma de definición. De ahí la versión que aquí, como en lugares anteriores [6], propone el Angélico de la fórmula paulina a otra definición según normas lógicas y tecnicismo teológico y que conserve todo el sentido de aquélla: «Un hábito de la mente que es incoación de la vida eterna en nosotros *(= substantia rerum sperandarum)* y mueve al entendimiento a asentir *(= argumentum)* a verdades no manifiestas *(= non apparentium)*». El género remoto viene dado en el *habitus mentis,* y el género próximo, en la frase de *incoación de la vida eterna en nosotros,* fórmula muy vigorosa acuñada por el Angélico, y cuyo alcance ha sido desorbitado por teólogos modernos de la corriente de Rousselot; en este caso expresa con gran fuerza *el carácter sobrenatural* y *de virtud teológica* de la fe.

La diferencia específica viene establecida por las expresiones *faciens intellectum assentire,* que distingue a la fe de las adhesiones sin asentimiento firme—opinión, fe humana y duda—, así como de las otras virtudes teologales, y por el objeto, *non apparentibus,* que la distingue de los hábitos científicos, cuyo objeto son verdades evidentes.

El Angélico intenta incluir en la definición sólo el sentido del texto paulino, y por eso no ha dado una fórmula más perfecta, en que al menos debía explicitarse el motivo formal de la fe, implícito en la idea de lo «no aparente», y que debe revelarse. Esta podría ser entonces: *La fe es una virtud teologal del entendimiento que, por la autoridad de Dios, que revela, le mueve a creer verdades no vistas.*

No es extraño que el Angélico termine observando que las múltiples definiciones de la fe que se habían dado pueden muy bien reducirse a la de San Pablo como explicaciones de la misma. La misma reducción hacía, y más ampliamente, en *De verit.* q.14 a.2. Aparte de la autoridad del Apóstol, el texto paulino, de tan hondo significado, tan lleno del sentido del misterio, le merecía sus preferencias absolutas

Las preferencias por la definición paulina pasaron de la escolástica a los místicos posteriores. En pos del Seudo-Dionisio, Taulero y San Juan de la Cruz han comentado ampliamente el texto paulino. El místico carmelitano ha visto condensada toda su doctrina mística de la contemplación en el texto del Apóstol. Toda la contemplación infusa, en sus más altos grados, se actúa sobre *la substancia* de la fe, se ejerce en pura fe, como penetración más ilustrada y sabrosa de los

[6] *De verit* q.14 a.2; *In Ep. ad Hebr.* c.11 l.1.

misterios de ésta, ya que nunca dicha contemplación infusa rasga del todo los velos de la tiniebla y obscuridad en que ol objeto «no visto» de la fe le sitúa [6].

II. Sujeto psicológico de la fe (a.2)

La cuestión de la psicología de la fe, de su carácter primaria y esencialmente intelectual, ya ha sido resuelta en las anteriores exposiciones sobre el objeto y el acto de creer. Pero en la escolástica medieval se planteaba más este problema en torno al hábito y el sujeto psíquico, o facultad en que residía. La solución del Angélico zanja las largas discusiones que entre los escolásticos se agitaban en torno a esto.

Estas discusiones planteaban el eterno problema del *voluntarismo* y el *intelectualismo* respecto de la fe. Y se han dado todas las actitudes posibles entre ambas tendencias.

El *voluntarismo absoluto* está representado por la doctrina protestante, que sitúa la fe en la parte afectiva, puesto que la reduce a la *confianza* en la misericordia divina. En un plano semejante se encuentra el modernismo, el cual profesa el puro agnosticismo racional, y, renunciando a los caminos intelectuales, hace consistir la fe en un *sentido* o exigencia de lo divino que brota del fondo subconsciente de la sensibilidad, aunque después dicha experiencia se traduzca en diversas concepciones intelectuales de lo religioso (D 2074 2145).

El *intelectualismo absoluto* de una fe que reside en el puro intelecto especulativo, sin relación ninguna al apetito, sólo es atribuído a Enrique de Gante.

Las opiniones escolásticas se orientaron más bien en *una vía media*, con predominio afectivista o *voluntarista*. Hugo de San Víctor enseñaba que la fe reside en ambas potencias, entendimiento y voluntad, *ex aequo (De verit.* q.14 a.4), pues si al entendimiento se refiere lo que se cree, la voluntad es, según la antigua fórmula agustiniana, *qua creditur*. Y San Buenaventura sostenía que la fe reside en el *libre albedrío*, hábito superior que engloba las dos facultades; doctrina derivada de Alejandro de Hales, quien decía que la fe informe es hábito sito en el entendimiento, mas la fe formada es virtud, y reside en ese conjunto de las dos potencias.

La *orientación afectivista* plasmó, sobre todo, en la opinión más común, sostenida por San Alberto y Pedro de Tarantasia, según la cual la fe reside principalmente en el afecto o voluntad, y de un modo secundario y consecuente, en el intelecto. Es entonces sujeto de la fe el entendimiento práctico *(De verit.* ibid.), es decir, el entendimiento sometido a la influencia antecedente y consiguiente del afecto.

A Santo Tomás, el primero, debemos la solución definitiva del problema que armoniza la parte de verdad de ambas tendencias.

1.º Para la perfección del acto de la fe se requiere algún hábito infuso tanto en el entendimiento como en la voluntad. Pero el hábito de la fe reside formal y esencialmente en el entendimiento.

La verdad del primer aserto es obvia: Para la perfección de un acto que procede de dos principios activos se requiere doble disposición habitual que perfeccione los dos principios. Pero sabemos que creer es acto que fluye del entendimiento, pero movido por la voluntad al asentimiento firme. Hemos probado ya esto a lo largo de la cuestión 2.ª Ambas facultades, pues, la voluntad imperante y el entendimiento que presta la adhesión firme, deben estar debidamente dispuestas, con su hábito infuso, para el acto de fe.

Si se entiende este acto de fe en su perfección omnímoda, como actuación *connatural* en el orden sobrenatural y *meritorio* de vida eterna, el *hábito* de la voluntad se entiende entonces la *caridad* que informa el de la fe. Mas el argumento también es válido para la misma *perfección esencial* del acto de creer en la fe informe, para el cual se requiere *el piadoso afecto de credulidad*, habitual disposición de la voluntad que se reduce a la fe, según probamos antes.

Con ello *se patentiza ya la falsedad de las teorías extremas*. La fe no puede residir en el solo afecto o voluntad, puesto que su acto propio, según se ha probado, es el *creer*, juicio firme de asentimiento intelectual a la verdad, no mero sentimiento religioso o fiducial. Las teorías protestante y modernista han sido en esto condenadas (D 822 2145). Ni la fe es tampoco hábito puramente intelectual, pues que hemos probado el concurso intelectual-volitivo en el acto de creer, o *la raíz afectiva* de la fe divina. El concilio Vaticano hablaba del «obsequio del entendimiento y voluntad prestado a Dios por la fe» (D 1789), y San Pablo definía la fe por un doble orden a la voluntad y al entendimiento.

2.º El hábito de la fe reside no obstante, formal y esencialmente, en el entendimiento.

Esta segunda tesis es también cierta. Porque ya se ha probado, y es verdad de fe, cómo el acto propio de la misma, que es creer, consiste en la adhesión intelectual, o actividad cognoscitiva. También el objeto de la fe es la Verdad primera, objeto del entendimiento. Asimismo si consideramos los efectos de la fe. En este mundo es la ciencia teológica, a la cual la fe proporciona los principios; el hábito de los principios y el de las conclusiones—fe y teología—deben tener por sujeto la misma facultad intelectual. En el otro mundo, a la fe sucede la visión beatífica, *término* de todo conocimiento de fe; fe y visión deben residir, pues, en el entendimiento.

De aquí la *falsedad de la posición* equilibrista de que la fe residiera en el entendimiento y voluntad *ex aequo*. El «principio elicitivo» de una operación no puede ser sino una potencia, pues un accidente no puede estar a la vez en dos sujetos. Esta operación es la de creer, operación intelectual cuyo hábito propio, la fe, debemos poner en el entendimiento.

Ello no impide que *un mismo hábito pueda pertenecer a dos* o más potencias, si en una está formal y principalmente, y en las otras, por un principio dispositivo. La fe, pues, pertenece esencialmente al entendimiento, e *imperative*, a la voluntad; en ésta reside una disposición habitual, *affectus credulitatis*, que se integra en el hábito de fe.

[6] Cf. R. GARRIGOU-LAGRANGE, *De virtutibus theologicis* cit. p.177.

3.º La fe reside primaria y principalmente ("per se primo") en el entendimiento especulativo: secundariamente ("per se secundo"), en el entendimiento práctico.

Con esta afirmación completa el Angélico su doctrina, oponiéndose a la teoría de San Alberto, que atribuía el momento principal en la fe *a lo afectivo*, fiel aún a la línea agustiniana. El Aquinate evoluciona en esto, corrigiendo su anterior intelectualismo exagerado [7] e incorporando lo que hay de verdadero en la teoría agustiniana.

Entendimiento *especulativo* y *práctico* no son dos facultades, sino *dos funciones* de la misma facultad intelectual. El entendimiento, que por su estructura esencial es especulativo—pues tiende a la contemplación de la verdad en sí—, «por extensión se hace práctico» (a.8 ad 3), ya que su segundo cometido es dirigir la acción por la consideración de una materia *operable*.

La misma estructura esencial reviste la fe, que por su naturaleza es del orden de conocimiento esencialmente especulativo, pero que *por extensión* o consecuencia, aunque también de un modo esencial y propio *(per se secundo)*, se hace *práctica* o *afectiva*, puesto que el conocimiento de fe debe dirigir la actividad cristiana al fin sobrenatural. *La raíz afectiva* del acto de fe—en dependencia intrínseca de la voluntad—tiene así correspondencia con el sujeto psíquico del hábito, que es el entendimiento en cuanto especulativo y práctico, y se traduce en el sello propio del conocimiento de fe, que es no sólo pura especulación, sino de orden afectivo, o amoroso. Porque lo práctico en este plano eminente del conocimiento sobrenatural no es sólo la acción exterior, sino una *praxis* más alta, cual es la operación del amor.

El Angélico indica aquí esta doctrina, y luego, con claridad inequívoca, a propósito de los dones de entendimiento (q.8 a.3) y ciencia (q.9 a.3). Después la ha aplicado de una manera constante a todos los hábitos de conocimiento sobrenatural: a la teología, a los dones contemplativos—entendimiento, ciencia y sabiduría—y a la misma visión beatífica [8]. Todos ellos, con ser hábitos esencial y primariamente especulativos, tienen este segundo aspecto esencial *(per se secundo)* de prácticos, o afectivos. En esto ha sido seguido por los grandes comentadores, como Báñez y los Salmanticenses [9]. Sólo Cayetano fluctúa, afirmando que la fe es un hábito «superior a las diferencias de especulativo y práctico» [10]. Pero en el fondo es la misma explicación; pues si en los hábitos humanos de ciencia y saber práctico no es posible aunar ambas esferas de la operación intelectual, sino que van en hábitos separados la *praxis* y la *theoria*, sí es posible armonizarlos en la eminencia de estas formas de conocimiento sobrenatural.

Las razones de la tesis resultan ya obvias de todo lo dicho. *a)* El hábito de la fe reside en el entendimiento especulativo, y *per se secundo* práctico, si su objeto reviste esta misma condición. Pero es evidente tal doble condición del objeto de la fe. La Verdad primera es

[7] Así en el lugar paralelo *De verit.* q.14 a.4, en que llama a la fe *occasionem remotam operandi*, y en sí puramente especulativa.
[8] S. RAMÍREZ, *De hominis beatitudine* t.3 (Madrid 1947) p.214-238.
[9] BÁÑEZ, *De fide, spe et caritate* in 2-2 q.4 a.2 concl.1.2.3, quien ha vertido los términos *principal* y *secundario* de Santo Tomás por las fórmulas *per se primo, per se secundo*; SALMANTICENSES, *De fide* tr.17 in q.4 a.5 n.7. De un modo general enseña lo mismo IOANN. A STO. THOMA, *Curs. Theol.* in 1 disp.2 a.10 n.9.
[10] CAIETAN, *In 2-2* q.4 a.2 n.3.

primariamente objeto de la más alta contemplación especulativa. Mas también «es fin de todos nuestros deseos y acciones» (ad 3), y, por lo mismo, con finalidad operable y norma de todas las operaciones.

b) Si del objeto pasamos a la *causa ejemplar* de la fe, lo mismo se evidencia. La fe es participación de la ciencia de Dios, la cual es en sumo grado especulativa y a la vez práctica, o efectiva de todas las cosas. Así también debe ser la fe, la que, por lo tanto, tendrá por sujeto el entendimiento especulativo y práctico.

Lo mismo aparece si se tienen en cuenta las *dos funciones* de la fe, que hace las veces de razón superior, o hábito de los primeros principios sobrenaturales, espectaculativos y prácticos. Bajo todos aspectos ha de tener la doble orientación de especulativa y práctica.

III. La fe informada por la caridad (a.3-4)

La doctrina común en las fuentes de la revelación y en los Padres de que la caridad es *madre* y como el alma de todas las virtudes del cristiano, fué enseñada en la escolástica ya desde Pedro Lombardo bajo el tecnicismo escolástico de que es *forma* de todas ellas. Tal doctrina fué aplicada de modo también unánime y en primer término a la fe. Es, pues, afirmación común en la teología católica que *la fe es informada por la caridad*. El sentido y valor de este enunciado es lo que se trata de explicar en este lugar.

1) LA CARIDAD, FORMA DE LA FE.—La doctrina sólo puede ser negada por los protestantes, quienes enseñan la justificación por la fe sin las obras, por lo que la fe ya es perfecta y formada por sí misma. Entre los escolásticos, sólo los que, como Guillermo de Auxerre, sostenían la *identidad* de la gracia y las virtudes infusas, enseñaban que la gracia es la que informa la fe y las demás virtudes. Entre éstas, sería la fe formada, virtud perfecta, la que tendría prioridad y carácter de forma sobre las demás.

1.º La caridad es forma de la fe del mismo modo como lo es de las demás virtudes.

Es doctrina de fe en el sentido general de que sólo por *la caridad* la fe tiene la perfección de unirnos a Cristo y ser vida del alma, siendo meritoria de vida eterna; de ser, en una palabra, parte constitutiva de la justificación.

El *concilio de Trento* enseña que «la fe, si no va unida con la esperanza y la caridad, ni nos une perfectamente con Cristo ni nos hace miembros vivos de su cuerpo. Por cuya razón con plena verdad se dice que la fe sin las obras es muerta y ociosa» (D 800). Y añade que esta sola fe, a la que se agrega la esperanza y la caridad, es la «*fe viva* que da la vida eterna».

En la *Sagrada Escritura* se enseña esta misma doctrina bajo *los términos bíblicos* de que la fe sola es *muerta* y que es la caridad la que *da vida* a la fe y valor de vida eterna. *La fe, si no tiene las obras, es de suyo muerta* (Iac. 2,17). Y San Juan afirma: *Sabemos que hemos sido trasladados de muerte a vida porque amamos a los hermanos. El que no tiene caridad, permanece en la muerte* (1 Io. 3,14). Que es doctrina idéntica a la de San Pablo cuando enseña: *Y si tuviere tanta fe que trasladase los montes, si no tengo caridad, no soy nada* (1 Cor. 13,2).

Y que *en Cristo ni vale la circuncisión ni vale el prepucio, sino la fe, que actúa por la caridad* (Gal. 5,6; cf. 4,15). Es a esta *fe viva* a la que se refería el Señor cuando decía: *Quien cree en mí tiene la vida eterna* (Io. 3,15). *Quien cree en mí no morirá eternamente* (Io. 11,26), lo que se entiende de la vida eterna, incoada ya en este mundo por la fe viva [11], pues *Cristo habita por la fe en nuestros corazones* (Eph. 3,17).

La *razón teológica* encuentra un sólido argumento en tan expresa enseñanza bíblica. Lo que le hace ser vivo a otro y le da vida, aumento de la misma y operaciones vitales, es, sin duda, su forma. El alma es la forma del cuerpo, porque le hace ser vivo y le da la vida. Pero esto es justamente lo que la fe recibe de la caridad, el ser una fe viva y el valor meritorio, o de vida eterna para sus actos, según los textos sagrados. Es, por lo mismo, la caridad forma de la fe.

El Angélico arguye por el orden que la caridad imprime al último fin: la fe recibe su *especie última* de la caridad. Es la especie sobrenatural de virtud *simpliciter*, meritoria de vida eterna. La fe recibe esto al ser orientada por la caridad al fin último, que es el bien divino, objeto de la caridad. De ese orden al fin último recibe la fe su perfección de virtud sobrenatural de la caridad. Y es bien cierto que la especificación proviene siempre de una forma. En consecuencia, la fe, que recibe su especie última de virtud sobrenatural de la caridad, es con toda verdad *informada* por ésta.

La segunda parte, sobre el modo como la caridad es forma de la fe, se funda en la misma doctrina, que más tarde se dará (q.23 a 8), sobre el influjo de la caridad como *forma* de todas las virtudes. Ya el Angélico advierte aquí (q.3 ad 3) que es de la misma manera la formación de la fe y de las demás virtudes por la caridad, cuyo sentido y alcance lo indica con toda claridad (ad 1 et 2).

Ante todo, no tiene carácter de *forma intrínseca*, o substancial, según la tendencia de algunos textos agustinianos, que identificaban todas las virtudes con el amor. La fe y otras virtudes tienen la propia especificación intrínseca de su objeto, la cual no muda al recibir nueva perfección de la caridad.

Tampoco es forma *ejemplar*, como la prudencia informa todas las virtudes, que participan de su ordenación y dirección. Ni como *causa eficiente* emanativa, o en cuanto al hábito, es la caridad forma de la fe. El hábito de la fe es *informado inmediatamente* por la gracia, de donde fluye. Resta, pues, que la caridad sea forma de la fe *accidental* y *extrínseca*, es decir, de orden *operativo*. La caridad mueve e impera *los actos* de fe y de las demás virtudes al fin último, imprimiendo en ellos con esta tendencia al bien divino su cualidad de actos *meritorios*, propios de virtud sobrenatural perfecta. La información efectiva y operante se verifica directamente sobre los *actos*, que son *elevados* al orden virtuoso perfecto.

Así lo ha entendido siempre Santo Tomás [12]. Sólo de un modo

[11] *Io.* 3,36; 4,14; 5,24; 6,40; 20,31.

[12] A.3 ad 1.2; q.23 a.8 ad 1; *De verit.* q.14 a.5 c et ad 4; *Q. d. de carit.* a.3 c et ad 4.8.18. No hay inconveniente en que una misma virtud sea informada por diversas virtudes imperantes, recibiendo de ellas nuevas perfecciones o especies extrínsecas por el orden a los fines superiores. Universalmente son todas las virtudes informadas por la prudencia, y las infusas, por la gracia y la caridad; en un orden particular, son informadas por la distintas virtudes imperantes de la religión, obediencia, justicia legal, etc. Cf. C. WILLIAMS, O.P., *De multiplici virtutum forma iuxta doctrinam S. Thomae Aquinatis* (Romae 1954).

consecuente esta información recae también sobre el hábito de fe, pues las virtudes infusas brotan con una cierta prioridad de la gracia, como las potencias del alma, ya que fluyen unas a través de otras y en aquélla están radicadas.

El Angélico concede sólo que, en sentido impropio, la fe es también forma de la caridad, en el orden *cognoscitivo* y como informa el conocimiento los actos de la voluntad [13]. Pero aquí se trata de la información propia y en el plano de virtudes operativas que tienden al fin de la vida eterna, en el que sólo la caridad tiene este privilegio.

2) FE INFORME Y FE FORMADA.—En seguida se plantea el otro problema (a.4) de la diferencia y relaciones entre los dos estadios de la fe: la *fe informe* y la *fe formada*, llamadas en la Sagrada Escritura la fe *muerta* y la fe *viva*.

Pero en el lenguaje teológico es bien conocida la distinción de un doble tipo de *fe informe:* la *fe informe natural, o adquirida*, y la fe informe sobrenatural del cristiano pecador. Aquélla es la de quien cree únicamente por los motivos históricos, externos, de credibilidad; sólo de *modo equívoco* puede llamarse fe divina, o teologal. Santo Tomás la reconoce expresamente en los demonios y en el hereje (q.5 a.2 y 3).

La fe informe es la del cristiano pecador que asiente a la revelación por sola autoridad de Dios. Esta es don infuso y verdadera fe teologal.

¿Puede la fe informe llegar a ser fe formada y de qué modo? Las confusiones en la respuesta a este problema provenían de la opinión especial de algunos primeros escolásticos, como Simón de Tournai, Prepositino, Pedro de Poitiers. Estos, que negaron la existencia de virtudes morales infusas, sostenían que las mismas virtudes naturales, o «políticas», devienen «católicas», o sobrenaturales, por la simple información de la caridad, según el principio: *Naturalia fiunt gratuita*. De ahí las dos teorías para explicar el modo de esta formación. Unos afirmaban que las virtudes adquiridas son destruídas para dar paso a la fe y caridad infusas. Sostenían otros que los hábitos adquiridos permanecen, y son infundidos los de las virtudes formadas [14].

La cuestión encontró nueva aplicación a la fe informe. De ahí las dos opiniones alegadas por el Angélico (a.4; *De verit.* q.14 a.7). Los que, como Guillermo de Auxerre, sostienen que la fe informe se destruye con la infusión de la fe formada y los que, como Alejandro de Hales, afirman que permanece el hábito de la fe informe aun infundida la fe formada.

Pero estas teorías proceden en el supuesto de que ambos hábitos, de fe informe y formada, son de especie distinta. De ahí la doctrina de Santo Tomás que resuelve el problema.

2.º La fe informe y la fe formada no son dos hábitos distintos, sino el mismo, con sola distinción gradual, o de mayor perfección.

Se trata de la verdadera fe *informe*, la fe cristiana y sobrenatural que existe en el pecador. La simple fe adquirida, o credulidad natural del hereje, se distingue substancialmente, y hasta en género, de toda fe sobrenatural informe y formada. Mas no es ella, como creían aque-

[13] *De verit.* q.14 a.5 ad 4.

[14] Textos e historia de esto en O. LOTTIN, *Psychologie et Morale aux XIIe et XIIIe siècles* t.3 (Louvain 1949) p.100-150.

llos primeros escolásticos, la que deviene fe formada, la fe del cristiano en caridad.

La tesis es al menos *teológicamente cierta*. El *concilio de Trento* vino a confirmar la doctrina del Angélico al proclamar en sus definiciones, contra los protestantes, que hay muchos pecados mortales distintos de la infidelidad por los cuales se pierde la gracia y la caridad sin perderse la fe, la cual sólo se pierde por el pecado de infidelidad (D 808 837), y que esta fe que queda con el pecado mortal es verdadera fe, propia del cristiano, aunque no fe viva (D 838). Si, pues, la fe cristiana no se pierde con los demás pecados que destruyen la gracia, esta fe informe es esencialmente idéntica a la fe viva y formada, aunque no de la misma perfección que ésta. Y el Vaticano declaraba que dicha fe informe es don infuso de Dios, y sus actos, sobrenaturales (D 1791).

El Angélico prueba *la identidad* esencial de la fe formada por la caridad, y la fe en su estado informe, por la identidad del objeto formal de ambas. Permanece, en efecto, en el pecador el motivo sobrenatural de la fe, porque el cristiano en pecado, a diferencia del hereje, no niega ni, por lo mismo, destruye el motivo formal de la autoridad de Dios, sino que cree lo mismo que el justo.

Permanece, pues, idéntica la fe en su propia esencia de adhesión infalible a la Verdad divina. La diferencia entre fe informe y formada «no está en *algo que pertenece de suyo a la fe*, a su esencia intelectual, sino en algo externo a ella, en la perfección de la voluntad». Mas los hábitos se diversifican por algo que pertenece en propio a los mismos. No es, pues, distinto el hábito de la fe informe y de la fe formada.

Las explicaciones antiguas escolásticas son, por otra parte, inconvenientes. En la primera se seguiría el doble absurdo de que por la caridad se destruye un don de Dios—el de fe informe—o que este don divino es infundido después por el pecado. Y mayor inconveniente el de este continuo influjo y reflujo de la fe a cada pecado mortal y cada vez que se perdona el mismo por la gracia.

Parecidos inconvenientes se presentan en la otra teoría. El hábito de fe informe estaría ocioso siempre que se diera la fe formada. Y, a la vez, que dos hábitos de fe sólo diversos en número se darían en la misma potencia, lo cual no es posible.

3.º La fe informe, con la infusión de la gracia y la caridad, se hace formada sin mutación alguna específica o numérica, recibiendo sólo un nuevo perfeccionamiento y formación accidental.

Es también cierto este aserto después de lo dicho sobre el sentido de la información de la fe por la caridad. La fe adquiere una *nueva elevación* y *revitalización sobrenatural* al ser *implantada* y como enraizada en la gracia y al orientarse su actuación por la caridad al fin último y mérito de la vida eterna. Esta nueva forma es, sin embargo, un perfeccionamiento accidental que deja inmutada *la substancia* de la fe, como el crecimiento o vigorización de un ser viviente no altera la esencia del mismo. Y puede pasar la fe de informe a formada o de formada a informe sin que mude substancialmente el hábito, porque ni el estado informe ni el formado son esenciales a la fe, aunque éste sea más connatural (ad 1). Más que «de la fe misma, es un cambio del sujeto de la fe, el alma», la cual pasa de la muerte a la vida de la

gracia y caridad; la fe misma ya tenía su propia vitalidad de don infuso y sobrenatural (a.4 ad 2.4).

En el mismo sentido debe resolverse la aporía de la antigua fórmula escolástica: *Naturalia fiunt gratuita*. Puede tener un sentido falso y pelagiano, si se toma en la acepción propia de que las virtudes y actos naturales se hacen intrínsecamente meritorios de vida eterna. Entonces no habría distinción específica, o substancial, entre la fe adquirida y la fe infusa, ni entre el orden natural y el sobrenatural de las virtudes y actos humanos, sino una distinción *modal* o accidental, no transcendiendo los límites del *sobrenatural modal*. No obstante, así lo entendieron los primeros escolásticos hasta Santo Tomás en sus primeros escritos, en los que aún no conocía los documentos de la Iglesia sobre el pelagianismo.

Mas la fórmula tiene sentido verdadero entendida en cuanto al *modo de información*. Las mismas virtudes naturales son informadas en *sus actos* por la caridad, recibiendo un *modo sobrenatural*. Y las virtudes infusas informes—fe y esperanza—son informadas y elevadas también, en cuanto al hábito, por la gracia, y sus actos se hacen meritorios de vida eterna por la información y perfeccionamiento dinámico de la caridad.

IV. Carácter virtuoso de la fe (a.5)

La idea aristotélico-tomista de virtud tiene diversas acepciones y matices, que no son del caso recordar [15]. También la fe pasa por los distintos estados ya analizados, por lo que la respuesta sobre su carácter virtuoso ha de tener en cuenta estos varios aspectos de la virtud y de la fe para poder aclarar un punto doctrinal algo intrincado. Según esto, la solución ha de proceder distinguiendo los varios puntos de la cuestión.

1.º La fe humana y la fe divina adquirida no son virtud intelectual.

Así se indica aquí (a.5 ad 2) y es doctrina común en el Angélico. Ni siquiera pertenecen al género de virtudes «dianoéticas», o puramente intelectuales, que no tienen carácter propio y perfecto de virtud por no hacer plenamente buena y virtuosa la propia operación.

Ya hemos dicho que la fe humana es con frecuencia calificada como *opinión vehemente* [16], simple persuasión que no llega a verdadera certeza. Se funda en el testimonio humano, que es falible y puede llevarnos a creer algo falso. Por eso, la opinión es del género de *disposición*, que inclina a asentir a lo verdadero y lo falso (1-2 q.55 a.4). No alcanza, pues, al género de virtud intelectual, que siempre es un hábito, inclinación firme a lo verdadero y nunca a lo falso (1-2 q.57 a.2 ad 3).

La misma fe adquirida, o natural, en los misterios sobrenaturales, cual se da, por ejemplo, en el hereje, no pasa de ser una opinión humana, porque se apoya en los datos históricos y demostración de los signos de la revelación, que al fin son extrínsecos a la autoridad

[15] En otro volumen de esta obra se expuso ampliamente la doctrina de las virtudes. Cf. T. URDÁNOZ, *Tratado de los hábitos y virtudes en general*: BAC, *Suma* bilingüe, t.5 (Madrid 1954) p.1506ss.

[16] *In Sent.* 3 d.23 *expositio textus*.

divina. No tiene, pues, su asentimiento la firmeza inconmovible de virtud, pues no se apoya en el testimonio infalible de Dios.

Puede, sin embargo, reducirse este tipo de fe *científica*, como la historia crítica, al género de ciencia *quia*, experimental o inductiva, que demuestra la existencia de las causas por los efectos. Entonces tal fe humana se integra, por reducción, en la virtud intelectual, que es el hábito de ciencia.

2.º La fe informe es verdadera virtud en su esencia, no en cuanto al modo meritorio y estado perfecto de virtud.

Esta afirmación, en apariencia contraria al texto del Angélico, lo mismo que al de Pedro Lombardo [17], es comúnmente enseñada por los teólogos, y Báñez la califica de *teológicamente cierta* [18]. La fe informe, pero infusa, del pecador tiene la esencia de verdadera *virtud*, de la virtud teologal de la fe.

Se funda esta verdad en la declaración del *concilio Vaticano*, que empieza su definición: «Esta fe, comienzo de la humana salud, la Iglesia católica profesa que es *virtud sobrenatural*, por la cual creemos...» (D 1789). Por todo el contexto e historia, se patentiza que la definición se refiere a la fe en cuanto tal, no precisamente a la fe formada, la cual ya es más que «inicio de la justificación». Las palabras están tomadas del concilio de Trento, en donde se refieren más bien a la fe en sí misma, «que dispone a la justificación» (D 801). Además, se trataba de declarar la diferencia entre la fe y la ciencia, contra los hermesianos; mas la fe difiere de la ciencia no en cuanto formada o informe, sino por sus principios esenciales. El mismo concilio de Trento llama a esta fe informe «verdadera fe, aunque no viva» (D 838), por lo que habrá de poseer por sí todos los elementos de principio virtuoso.

Diversas razones teológicas prueban la solidez de esta doctrina: *a)* Que los preceptos divinos se dan sólo de actos de virtudes en cuanto tales. Pero se dan preceptos de los actos de fe, obligatorios tanto a los justos como a los pecadores, a los que se satisface también con actos de fe informe, según el principio de que la modalidad del fin no entra en el precepto de la ley (1-2 q.100 a.1). Es, por lo tanto, cierto que la sola fe informe ya es virtud. *b)* El pecado de infidelidad es un vicio opuesto a la fe en cuanto tal, tanto informe como formada, y los contrarios convienen en el mismo género. La fe, pues, en sí misma es virtud contraria al vicio de infidelidad. *c)* Y, sobre todo, que la fe, aun informe, realiza la definición completa de virtud sobrenatural (1-2 q.55 a.4): *Bona qualitas mentis*... «Un hábito infuso bueno en sí, porque es don de Dios y principio de actos buenos, y del que nadie puede hacer mal uso». La fe informe, en efecto, inclina infaliblemente al asentimiento de la Verdad divina, por lo que tiene en sí misma toda la firmeza del obrar virtuoso y produce la rectificación segura de la propia operación intelectual, que es el orden a la Verdad primera sin posible error.

También es *cierta la segunda parte*, que la fe informe no obtiene el modo o *estado perfecto de virtud*. Ya se ha probado que la fe es perfeccionada por la información de la caridad. Se da este perfeccionamiento en el principio de *asentir afectivo*, o moción de la voluntad, obteniendo la fe formada la rectificación completa del obrar virtuoso; es decir, no sólo el orden infalible a la verdad, sino también el orden infalible de *acto voluntario* al fin, que es el bien divino. Con esta formación adquiere el *modo meritorio* de operación virtuosa y sobrenatural perfecta, merecedora de la vida eterna. Y, al contrario, sin tal formación, la fe informe no ejerce bien su *doble función especulativa y práctica*.

Su oficio práctico, porque no rectifica el corazón ni es regla de las demás virtudes en su orden al bien divino. Y el mismo teórico, porque los pecados impiden indirectamente el ejercicio de la fe, apartando la mente de la consideración de las cosas divinas, y esa fe en el pecador lentamente se debilita.

¿Por qué entonces dice aquí el Angélico que «la fe informe no es virtud»? El Santo sigue en esto la línea de pensamiento y el modo de hablar de San Agustín, para quien sólo son virtudes *simpliciter* las virtudes sobrenaturales formadas por la caridad, que dan la posesión del bien divino por el mérito de la vida eterna. Tal es también el lenguaje del Aquinate, como aparece más claramente en el lugar paralelo sobre las virtudes (1-2 q.65 a.2.4), donde sostiene que ni las virtudes naturales ni la fe o esperanza informes son virtudes. Se entiende que no son del orden de virtudes perfectas y en sentido pleno. Fuera de esta perspectiva sobrenatural, es común afirmación suya que tanto las virtudes adquiridas como las infusas informes son propias y *esencialmente* virtudes.

3.º La fe formada es virtud perfecta en cuanto a la substancia y en cuanto al modo virtuoso.

Es una verdad *cierta*, como se desprende de todo lo dicho, por lo que es tachada de *temeraria* la opinión de Durando, que negaba el carácter virtuoso de la fe aun formada. Los textos conciliares llaman más comúnmente virtudes a la fe formada y demás teologales que se infunden en la justificación. Así, el concilio Vienense, que enseña que por el bautismo se infunden la gracia y las virtudes (D 483); o en la constitución de Benedicto XII (D 530) y en el Tridentino (D 800). Y en el lenguaje de la Iglesia son llamadas virtudes a las tres teologales (CIC cn.2104).

La fe entonces obtiene el modo *virtuoso perfecto de virtud* por la formación de la caridad, al ser perfeccionada también en su raíz *afectiva*, o en el principio voluntario, por el influjo imperante de la caridad, que la ordena eficazmente al bien divino. Tal es también su modo y *estado connatural de fe viva*, implantada en la raíz de la vida de la gracia. Y sólo entonces puede obtener su plena expansión de luz cognoscitiva infusa a través de la actuación de los dones.

Por eso exige *normalmente* ser infundida y conservada junto con la gracia y las otras virtudes teologales, y es un estado anormal, o *preternatural* suyo, el que puede infundirse y conservarse *extra proprium naturam* en el sujeto en pecado, por pura misericordia de Dios.

V. Unidad y prioridad de la fe (a.6-7)

Son analizadas, como final, tres propiedades fundamentales de la fe como virtud. La primera es absoluta, su unidad; la otras son estu-

---

17 *Sent.* 3 d.23 n.6.

18 BÁÑEZ, *De fide, spe et caritate* in 2-2 q.4 a.5 concl.1. Cf. SALMANTICENSES, *Tr. de fide* in 2-2 q.4 a.5.

diadas en comparación con las demás virtudes. La certeza, por su importancia, debe ser considerada aparte.

UNIDAD DE LA FE.—Los primeros maestros que distinguían la fe informe de la fe formada, como la especie imperfecta de la perfecta, negaban también esta unidad específica. En la teoría moderna se ha introducido el concepto *de fe eclesiástica*, que en su aspecto principal es abusivo, sembrando la confusión en este tema de la unidad de la fe divina.

1.º La fe divina es una en especie última e indivisible y en los distintos sujetos sólo puede distinguirse en número.

Tal es el sentido que el Angélico da al texto del Apóstol que contiene la apelación insistente a la unidad de la Iglesia fundada en la múltiple unidad: *Un Espíritu, como una sola esperanza... Sólo un Señor, una fe, un bautismo, un Dios y Padre de todos* (Eph. 4,4-5). De igual manera, León XIII en la encíclica *Satis cognitum* invocaba este texto, que establece «la unidad de todos los cristianos en la fe» para fundar también la unidad de la Iglesia (D 1956 1960).

Los argumentos en favor de la tesis son claros. Que la fe conserva los mismos principios de especificación en todos cuantos pueden poseerla. La unidad del *sujeto psíquico*, que es el entendimiento en cuanto a su potencia obediencial, idéntica para el ángel y el hombre; la unidad del objeto *quod*, cual es la Verdad primera y todo el tesoro de los misterios revelados, iguales a creer para todos los hombres; y la unidad del principio último de especificación, o motivo formal, que es la autoridad de Dios, que revela, indivisible y única en todos los estadios de la fe.

La unidad específica de la fe es tal, que los mismos ángeles sólo pudieron tener una fe de la misma especie que la nuestra, y su diversidad era sólo numérica. Es verdad que el entendimiento angélico es de distinta especie y género, que luego se pluraliza en especies según los infinitos seres angélicos. Mas, como dijimos, el sujeto inmediato de la fe no es el entendimiento como potencia natural, sino como potencia obediencial, igual en todos, ya que es sólo principio *radical* de los hábitos infusos.

A esta verdad clara de la unidad específica de la *fe divina* atenta la moderna concepción de la fe eclesiástica, noción acuñada por el arzobispo parisiense Péréfixe en las controversias con los jansenistas en 1664. Desde entonces viene sembrando la confusión en el campo teológico en torno a la cuestión del formal y virtual revelado y de la definibilidad de los hechos dogmáticos.

Hemos omitido tratar este punto del objeto adecuado de la fe, relegado para un apéndice. Aquí sólo queremos indicar que también atenta a esta doctrina de la unidad específica de la fe. Pues sus partidarios quieren hacer de ella una virtud nueva y especie de fe mixta entre la fe divina y la puramente humana.

Con todos los teólogos tomistas, rechazamos como inexistente esta concepción de una fe eclesiástica que tuviera por objeto las doctrinas definidas por el *magisterio infalible* de la Iglesia, no incluídas en la revelación y que no pudieran llegar a ser de fe. Porque la prerrogativa de infalible la ha recibido la Iglesia para conservar y explicar el depósito revelado y proponer las verdades de fe. La infalibilidad

es atributo que sólo compete a Dios y a la verdad divina y no puede afectar a ninguna otra enseñanza humana. Y la Iglesia posee autoridad infalible para el poder de proponer instrumentalmente las verdades reveladas e imponer su asentimiento a ellas por la autoridad de Dios, que revela, no por ningún *motivo* extraño a esa autoridad divina.

Sólo queda, pues, al margen de la fe divina el llamado *assensus religiosus*, que es el asentimiento interno que la Iglesia impone como obligatorio a los fieles respecto de todas las enseñanzas de su magisterio auténtico no definidas como de fe. Pero este asenso interno es, absolutamente, de credulidad humana y fe adquirida, aunque acto interno *imperado* y elevado por la fe divina—y en el cristiano en gracia también por la prudencia infusa—, puesto que un tal asentimiento es puesto por los fieles *en virtud* de la misma fe divina en el magisterio de la Iglesia. La fe divina mueve así, *imperative*, a muchos actos indirectos, como los de la confesión de la fe, rechazar doctrinas peligrosas, evitar todos los peligros de la misma, etc.

Así, este acto de asentimiento religioso no supone injerencia alguna en el plano específico de la fe divina, ni atenta, por lo tanto, a su unidad.

PRIMACÍA DE LA FE.—Esta primacía de orden ya fué considerada en otro lugar (1-2 q.62 a.4), en el conjunto de las virtudes teologales. Aquí se hace extensiva, en cierta manera, la prioridad de la fe a todo el campo de las virtudes. Y dicho primer puesto puede entenderse *en orden de generación* o *en el orden de perfección* y excelencia. Sintetizando los varios aspectos del tema, debemos afirmar

2.º La fe es la primera en orden de generación entre las virtudes teologales y la última en orden de perfección moral.

La primera parte de la afirmación es cierta y evidente. El *concilio de Trento* lo enseña cuando enumera el acto de fe como el primero de los que disponen a la justificación (D 798), apoyándose en el texto del Apóstol: *Quien se acerca a Dios, debe ante todo creer* (Hebr. 11,6), o cuando declara que la fe es el «comienzo de la humana salud, fundamento y raíz de toda justificación» (D 801).

El fundamento racional es obvio: el orden genético de las virtudes debe ser el mismo que el de sus actos. Pero, dada la naturaleza psicológica de estos actos, primero es el conocimiento del objeto bueno; luego, la tendencia hacia él, y, por fin, la unión con él por el amor. De igual suerte, el alma no puede llegarse a Dios y vivir su vida divina si antes no le conoce por la fe; de ello se seguirá la tendencia confiada a El por la esperanza y la unión con Dios por la caridad. La fe es, pues, la primera en generación, como «substancia de todos los bienes que se esperan». La substancia es el primer ser en cada cosa, el que suponen todos los demás.

Esta prioridad de origen no supone precedencia en el tiempo. Las virtudes teologales son a la vez infundidas en el momento de la justificación, si no hay óbice en el sujeto. Pero como las potencias espirituales, entendimiento y voluntad, fluyen del alma con un cierto orden, siendo primero el entendimiento, de igual manera es por naturaleza anterior la fe a las otras dos, que son hábitos de la voluntad.

El orden de perfección es, en cambio, inverso. La fe es, ciertamente, inferior a la caridad, forma y madre de todas las virtudes, a las

cuales da la perfección virtuosa última y el ser meritorias de vida eterna. Y lo perfectivo siempre es superior a lo perfectible. La caridad lleva la primacía axiológica sobre todas las virtudes.

Santo Tomás deja sin ventilar la primacía entre la fe y la esperanza. Punto de bastante discusión, muchos tomistas han sostenido, contra Suárez y otros, que la fe en sí misma, como virtud teológica, es más perfecta que la esperanza. Pero Santo Tomás parece indicar lo contrario [19]. Parece más fundada la interpretación de los Salmanticenses, según los cuales la fe es más excelente en su *especie psicológica* de virtud intelectual, pero en *su especie moral* de virtud operativa es superior la esperanza, porque comienza la rectificación de la voluntad y acerca más al bien divino [20].

3.º La fe goza de prioridad tanto en orden de generación como de perfección respecto de las virtudes morales y dones del Espíritu Santo.

Así se cumple la afirmación del Angélico de que la fe es *primera* absolutamente, en orden de generación, entre todas las virtudes. Esto lo entiende, como es obvio, de las virtudes perfectas, o *simpliciter* tales, que son las virtudes infusas. Respecto de las virtudes adquiridas, la fe no es la primera, sino posterior a muchas de ellas, al menos a los hábitos intelectuales primeros, que nos llevan al conocimiento de los preámbulos de la fe.

Esto supuesto, su prioridad en orden de generación respecto de todos los hábitos infusos es evidente, puesto que la fe es anterior a la caridad, y ésta debe preceder en naturaleza a todos, como forma que es de ellos, los cuales deben brotar, como de su principio y raíz, de la gracia y caridad.

En orden de perfección, la fe es también superior a las virtudes morales, puesto que, en su calidad de virtud teologal, versa sobre Dios, fin último y objeto más noble que los medios para el fin, sobre los que versan las virtudes morales e incluso los dones del Espíritu Santo.

Esto no impide que virtudes infusas y dones tengan otros aspectos de perfección mayor que la fe, porque implican siempre el complemento de perfección *meritorio*, no pudiendo existir sino radicados en la caridad, y porque en su esencia no entrañan imperfección, pudiendo permanecer en el cielo. Al contrario de la fe, que lleva en sí radical imperfección, y que desaparece ante la visión beatífica.

4.º En un orden de causalidad indirecto y accidental, la humildad, fortaleza y otras virtudes preceden a la fe.

El Angélico presta especial atención a este orden de prioridad causal indirecto, o función de apartar obstáculos, que otras virtudes morales obtienen respecto de la fe. La humildad, porque elimina la soberbia, el gran obstáculo que impide la sumisión intelectual a la Verdad divina por la fe. La fortaleza, que aparta el temor, impeditivo de la confesión de la fe. Y otras virtudes adquiridas, porque impiden otros muchos pecados que obstaculizan la conversión a Dios.

[19] *De virtute cardin.* q.unic. a.3: «Inter quas tamen caritas est maior, quia propinquius Deo coniungit; et spes maior quam fides, quia scil. spes aliqualiter movet affectum in Deum, fides autem facit Deum in homine esse per modum cognitionis». Cf. *Sent.* 3 d.23 q.2 a.5 ad 4.

[20] CURS. SALMANT., *Tr. 18 de spe* disp.2 dub.2 n.26, que informa ampliamente de la controversia a lo largo de todo el «dubio».

El Angélico parece entender esto de las mismas virtudes adquiridas o naturales. No obstante, para que realicen una preparación eficaz hacia la fe, se entiende la actuación de estos principios virtuosos bajo la acción de gracias actuales, que produzcan, por transitoria elevación, actos infusos de esas virtudes morales.

Termina el Aquinate observando que de verdad la fe permanece como verdadera *substancia*, es decir, primera base y fundamento de todo el edificio espiritual que se construye sobre el cimiento de la misma. Pero advierte (ad 4) que no se le puede aplicar, en la plenitud de sentido, la analogía de *fundamento* de todo el edificio espiritual. Es, sin duda, fundamento en la línea de causalidad dispositiva, como primer elemento imperfecto, pero necesario, sobre que se construye toda la vida espiritual. No lo es en el sentido de *fundamento completo* que sostenga todo el edificio espiritual y virtualmente—como la raíz el árbol—lo contenga [21]. Tal es sólo la fe formada y operante por la caridad. Por eso San Pablo llama también fundamento a la caridad (Eph. 3,17) o a la fe formada por ella (Eph. 2,19; Rom. 15,20; 1 Cor. 3, 11-15).

VI. Certeza subjetiva de la fe (a.8)

Tratado aquí en torno a la virtud, este aspecto de la *certeza formal* es uno de los puntos básicos de la *psicología dogmática de la fe* que se aplica inmediatamente al acto de creer. Por eso, los modernos lo estudian como propiedad del acto, y en la cuestión segunda, que versa sobre la *psicología* del asentimiento de fe.

La cuestión se desdobla para Santo Tomás en dos, y ya antes, en torno a q.1 a.3, hemos tratado lo concerniente al *fundamento objetivo* de esta certeza: la *verdad infalible* del objeto de la fe.

Resta aquí la breve indicación de la *certeza formal*, o subjetiva, de la fe y de su acto. Es un estado subjetivo del entendimiento que conoce la verdad, y se define: «Firme adhesión de la mente a la verdad conocida sin temor a error». Y allí indicamos ya los elementos de este estado subjetivo, los grados de certeza y cómo este concepto se transfiere a su fundamento causal, o a *la verdad cierta del objeto*, llamada también certeza objetiva, o *certeza de infalibilidad*, si está, como la del objeto de la fe, en el grado sumo de certeza metafísica.

Entre los errores, Abelardo adoptó en su definición una actitud equívoca, que venía a negar la certeza de la fe y reducirla a mera opinión o probabilidad. Algunos laxistas, como Arnoldo, también sostuvieron que la certeza de la fe es prudencial, fundada en el peso de los argumentos de credibilidad (D 1169). El error lo renovaron Hermes y los suyos, para quienes el hombre debe dudar de todos los datos de fe hasta que no consiga de ellos una *certeza científica*. De igual suerte, los modernistas y racionalistas enseñan la certeza sólo relativa y práctica de los dogmas al afirmar que, en conflicto entre la fe y la ciencia, puede el crítico abandonar los hechos que la Iglesia propone como certísimos.

La verdad católica puede proponerse así:

[21] BÁÑEZ, in q.4 a.7 dub.2.

1.º El asentimiento de fe es ciertísimo y más firme substancialmente que toda otra certeza natural, tanto con certeza objetiva, o de infalibilidad, como subjetiva, o en nosotros.

Esta certeza afecta, como propiedad, al acto mismo; mediatamente se atribuye al hábito de fe, como *principio* del asentimiento cierto.

La tesis es *de fe católica* en sus dos partes: que la fe posee una certeza en *sumo grado* y que es *más cierta* substancialmente que toda otra certeza natural.

LA PRUEBA TEOLÓGICA: 1.º *Certeza absoluta de la fe.*—Los documentos del *magisterio* están claros a este respecto. La Iglesia exige en sus fórmulas de profesión de fe una certeza subjetiva absoluta. El símbolo *Quicumque* termina así: «Esta es la fe católica, y si alguno no la creyera fiel y *firmemente*, no puede ser salvo» (D 40). De igual suerte, el concilio Lateranense IV, que empieza toda su declaración dogmática: «Firmiter credimus et simpliciter confitemur...» (D 428), transcrito después en el *Corpus Iuris* (capítulo *Firmiter)*, y que da la pauta, como fórmula consagrada, para las sucesivas profesiones de fe oficiales en la Iglesia [22]. En el mismo tono, la «profesión de fe tridentina» empieza: «Con fe firme creo y profeso» (D 994), y fórmula semejante se repite en el juramento antimodernista (D 2145).

Teóricamente, también la Iglesia lo enseña en el concilio de Trento, tomando la expresión de Santo Tomás: «Nadie puede saber con certeza de fe que *no puede estar sujeta a falsedad*» (D 802), lo que se entiende tanto de los elementos objetivos como del asentimiento subjetivo del creyente. Doctrina que se repite en la condenación de los laxistas (D 1169-1171), en la encíclica *Qui pluribus*, de Pío IX (D 1637-39), y de modo implícito, en el concilio Vaticano, que exige del creyente «el obsequio pleno del entendimiento y voluntad» (D 1789).

En la Sagrada Escritura esta verdad es también patente. Nos lo anuncia el Señor respecto del fundamento de la certeza objetiva: *El cielo y la tierra pasarán, pero mis palabras no pasarán* (Lc. 21,33), y lo proclama San Pedro en su primer discurso: *Tenga, pues, por certísimo toda la casa de Israel* (Act. 2,36); la misma certeza exige San Felipe para la fe del eunuco etíope: *Si crees de todo corazón, bien puedes* (Act. 8,37). Y San Pablo y San Juan proclaman la misma exigencia de certeza en las condiciones de la fe del creyente: *Si alguno os predica otro evangelio distinto del que habéis recibido, sea anatema* [23].

La misma unanimidad existe en los *Santos Padres* respecto de la firmeza con que se debe creer, sin dudas ni vacilaciones.

El *argumento teológico* no es menos patente. El asentimiento de fe debe ser tal como lo reclaman la condición de sus causas propias. Ahora bien, estas causas son ciertísimas y aptas a producir un efecto de *suma certeza*. En efecto, las causas objetivas son de infalible verdad y certeza en sí mismas: la Verdad primera, que es inmutable, y la palabra divina, o la luz de la revelación de Dios, que no puede engañarse ni engañarnos. La misma *causa eficiente*, que mueve al acto de creer, es la acción divina, que infunde la luz de la fe. Esta acción divina es infalible e ilumina de modo infalible toda verdad a creer. La respuesta, pues, del creyente a esta *soberana certeza* de la

[22] D 468 480 703 706 708-9 711-14 810.
[23] Gal. 1,9; cf. Rom. 4,18; 1 Io. 5,9; 2 Petr. 1,19.

palabra divina debe ser un asentimiento de *firmeza absoluta*, pues que no le queda ningún motivo racional, objetivo o subjetivo, de duda.

2.º *Certeza comparativa.—El asentimiento de fe es esencialmente más cierto que toda otra certeza natural objetiva y subjetivamente.*

También esta segunda parte es *de fe definida*. El *magisterio de la Iglesia*, en la encíclica *Qui pluribus*, de Pío IX, declara, contra los hermesianos, que «la fe libera el entendimiento humano de todos los errores» y le confirma, ilumina y certifica también respecto de las verdades naturales (D 1635-36); «por lo cual nada hay más cierto, nada más seguro y más firme que nuestra fe, o que se apoye en principios más sólidos» (D 1637), por lo que nunca debe dudarse en la adhesión voluntaria de su fe (D 1638). Según el concilio Vaticano, por la revelación la fe nos cerciora de las verdades naturales (D 1786), y se condena la afirmación modernista de que el testimonio de la ciencia es mayor o puede hacernos dudar de nuestra fe (D 2022-23).

La *Sagrada Escritura* enseña con vivas formas de expresión esta superioridad de la palabra divina y la seguridad que inspira sobre cualquier otra certeza natural. Comparada con el testimonio humano, asegura: *Si aceptamos el testimonio de los hombres, mayor es el testimonio de Dios* (1 Io. 5,9; cf. 1 Thess. 2,13); o comparada con el testimonio de los ángeles: *Aunque un ángel del cielo os anunciase otro evangelio distinto..., sea anatema* (Gal. 1,8). San Pedro hace a la certeza de la fe superior al testimonio de los sentidos, pues recordando su visión de Jesús transfigurado, añade: *Y tenemos aún algo más firme, a saber, la palabra profética* (1 Petr. 1,19). Y, con frecuencia, San Pablo desprecia la sabiduría humana y hace resaltar su debilidad comparada con la fuerza de la fe: *Perderé la sabiduría de los sabios y reprobaré la prudencia de los prudentes... ¿No ha hecho Dios necedad la sabiduría de este mundo?* (1 Cor. 1,19-21); *Para que vuestra fe no se apoye en la sabiduría de este mundo, sino en el poder de Dios* (1 Cor. 2,5; cf. 2,6-16). El mismo testimonio de las criaturas es inferior al valor de certeza de la fe, según las palabras citadas del Señor: *El cielo y la tierra pasarán, pero mis palabras no pasarán* (Lc. 21,23).

La *tradición patrística* habló también del mismo modo, y la liturgia de la Iglesia da elocuente testimonio de la certeza inconmovible de la fe sobre los datos de los sentidos en los himnos de la eucaristía: «Et si sensus deficit, ad firmandum cor sincerum sola fides sufficit».

La *razón teológica* prueba, ante todo, la certeza objetiva que en sí debe tener nuestra fe. Es superior a toda certeza natural, porque las *causas* que la motivan exceden a toda certeza natural. La Verdad primera, inmutable e infalible en su testimonio revelado, es superior a toda verdad natural y, por ende, contingente. Y la luz divina de la fe debe producir más vigoroso y seguro efecto de iluminación y conocimiento que toda luz intelectual humana.

Pero, aun en el puro orden *subjetivo*, se verifica esta certeza suma de la fe, mayor que la de otra ninguna. Algunos teólogos, interpretando mal el texto del a.8, sostuvieron, apoyados en el Aquinate, que sólo en el orden *objetivo* la fe posee mayor certeza; pero que, *subjetivamente*, es menos cierta que la ciencia natural, pues sólo tenemos *certeza moral* de las verdades de fe, aunque éstas en sí sean de verdad suma e inmutable.

Mas esto es sencillamente falso. Si la fe tiene causas de certeza

más perfectas que ningún otro conocimiento y evidencia naturales, estas causas han de *comunicar* su perfección al asentimiento interno y producir una adhesión *más firme* que ninguna otra certeza natural. La esencia y grados de certeza se miden por sus principios motivos. Y estos motivos de la fe—la infalible verdad del objeto y la infalibilidad de la luz divina—son aptos para comunicarse al sujeto, puesto que la fe se adhiere inmediatamente a la Verdad divina sin medio creado. En consecuencia, la *certeza esencial*, que se mide por las causas, es mayor en el acto de fe que en ninguna otra evidencia natural. Esto aun como firmeza de adhesión subjetiva, según expresión del Angélico: «quantum ad certiorem inhaesionem» (a.8 ad 3).

El exceso de esta mayor certeza de la fe sobre todo otro conocimiento se muestra en el hecho de que el creyente *está pronto* a negar cualesquiera verdades de filosofía y de ciencia—aun las certezas primeras de las experiencias inmediatas y primeros principios—antes que la mínima verdad de fe. La firmeza de adhesión intelectual en la fe es, pues, más intensa—no sólo mayor *appretiative*—que en la ciencia. Firmeza que *no proviene del imperio de la voluntad*, porque ésta nada puede añadir a los motivos fundados en que se apoya la fe. De la voluntad depende la determinación voluntaria al acto de creer, no la fuerza de los motivos, porque la voluntad, regulada por un dictamen *razonable*, no puede imponer al juicio de la razón una adhesión más firme que lo que merecen los motivos objetivos de asentir.

2.º En cuanto al modo accidental subjetivo, la certeza de la fe es menor que la de la ciencia y otras evidencias naturales.

Este modo es el que proviene de las disposiciones del sujeto. Bajo tal aspecto son más ciertos aquellos hábitos intelectuales que más se adaptan y connaturalizan al sujeto. Las ciencias y otros conocimientos humanos son, sin duda alguna, *más connaturales* a nuestra razón y comunican plenamente su luz evidente. Por eso satisfacen y calman a ésta, eliminando la duda. Mas la verdad y luz transcendentes de la fe son desproporcionadas a nuestra capacidad natural. Su asentimiento no excluye las dudas involuntarias, porque no percibe toda la fuerza de los motivos divinos ni participa plenamente de la luz sobrenatural.

Tal es *el modo accidental* de mayor certeza que los hábitos de ciencia obtienen sobre la fe, y que el Aquinate llama «quantum ad maioren manifestationem», que no implica mayor intensidad esencial de firmeza en la adhesión, sino más plena quietud intelectual y posesión de la certeza.

3.º La certeza de la fe es mayor esencialmente que la certeza de la profecía, de la ciencia infusa y de los dones intelectuales del Espíritu Santo y de la teología. Pero estos hábitos son más ciertos en cuanto al modo.

También esta comparación con los dones infusos de entendimiento, ciencia y sabiduría la hace el Angélico, y se puede hacer extensiva a la profecía y a la ciencia teológica. A todos sobrepasa la fe en *certeza esencial* tanto objetiva como subjetiva, pues que sus causas, su objeto y su motivo especificante—la Verdad suprema y la luz divinas—son increados. Constituyen principio de certeza más firme y seguro que la misma luz profética, o el motivo de los dones—consistente en la iluminación divina recibida pasivamente—, y más aún que el motivo de la teología, basado en el revelado virtual, o racional deducibilidad de conclusiones. Todos son del orden inferior de motivos y causas creadas de certeza. A la fe teologal sólo supera en este aspecto la visión beatífica.

En cambio, esos hábitos gozan de *un modo* accidental de mayor certeza, pues la profecía posee la evidencia extrínseca, los dones del Espíritu Santo producen mayor evidencia mediata, o en los efectos, y la ciencia infusa y teológica poseen la mayor perfección connatural y la evidencia—al menos en la teología—de simple consecuencia.

CUESTION 4

(In octo articulos divisa)

De ipsa fidei virtute

De la virtud de la fe en sí misma

Se pasa ahora a la consideración de la virtud misma de la fe.

En primer lugar, de la fe en sí misma; segundo, los que tienen la fe; tercero, de la causa de la fe; cuarto. sus efectos.

Sobre lo primero se ponen ocho artículos:

Primero: qué es la fe.

Segundo: en qué potencia del alma está como en sujeto.

Tercero: si su forma es la caridad.

Cuarto: si es numéricamente una la fe formada y la informe.

Quinto: si la fe es virtud.

Sexto: si es virtud una.

Séptimo: de su relación con las otras virtudes.

Octavo: comparación de su certeza con la de las virtudes intelectuales.

Deinde considerandum est de ipsa fidei virtute (cf. q.1 introd.). Et primo quidem, de ipsa fide; secundo, de habentibus fidem (q.5); tertio, de causa fidei (q.6); quarto, de effectibus eius (q.7).

Circa primum quaeruntur octo.

Primo: quid sit fides.

Secundo: in qua vi animae sit sicut in subiecto.

Tertio: utrum forma eius sit caritas.

Quarto: utrum eadem numero sit fides formata et informis.

Quinto: utrum fides sit virtus.

Sexto: utrum sit una virtus.

Septimo: de ordine eius ad alias virtutes.

Octavo: de comparatione certitudinis eius ad certitudinem virtutum intellectualium.

ARTICULO 1

Utrum haec sit competens fidei definitio: «Fides est substantia sperandarum rerum, argumentum non apparentium»

Si es adecuada la definición de la fe que el Apóstol da diciendo: "Es la fe substancia de las cosas que esperamos y argumento de las que no se ven"

Dificultades. Parece que no es adecuada la definición de fe que da el Apóstol diciendo: "Es la fe substancia de las cosas que esperamos y argumento de las que no se ven".

1. Ninguna cualidad es substancia. La fe, como queda dicho, es

Ad primum sic proceditur. Videtur quod sit incompetens fidei definitio quam Apostolus ponit, ad Heb. 11,1, dicens: «Est autem fides substantia sperandarum rerum, argumentum non apparentium».

1. Nulla enim qualitas est substantia. Sed fides est qualitas: cum sit virtus theologica, ut supra dictum est (1-2 q.62 a.3). Ergo non est substantia.

cualidad, pues es virtud teologal. Luego no es substancia.

2. Praeterea, diversarum virtutum diversa sunt obiecta. Sed res speranda est obiectum spei. Non ergo debet poni in definitione fidei tanquam eius obiectum.

2. A diversas virtudes corresponden objetos diferentes. Siendo las cosas que esperamos objeto de la esperanza, no deben ponerse en la definición de la fe como su objeto.

3. Praeterea, fides magis perficitur per caritatem quam per spem: quia caritas est forma fidei, ut infra (a.3) dicetur. Magis ergo poni debuit in definitione fidei res diligenda quam res speranda.

3. La caridad más perfecciona a la fe que la esperanza, pues es su forma, como luego se dirá. Así, mejor debiera haberse puesto en la definición de la fe las cosas que amamos que las que esperamos.

4. Praeterea, idem non debet poni in diversis generibus. Sed substantia et argumentum sunt diversa genera non subalternatim posita. Ergo inconvenienter fides dicitur esse substantia et argumentum.

4. Una misma cosa no debe colocarse en diversos géneros. Mas "substancia" y "argumento" son géneros diferentes, no subordinados entre sí. Se dice, pues, incongruentemente que la fe es substancia y argumento.

5. Praeterea, per argumentum veritas manifestatur eius ad quod inducitur argumentum. Sed illud dicitur esse apparens cuius veritas est manifestata. Ergo videtur implicari oppositio in hoc quod dicitur «argumentum non apparentium». Inconvenienter ergo describitur fides.

5. El argumento manifiesta la verdad por la que se aduce. Por otra parte, es visto lo que tiene su verdad patente; por lo tanto, hay oposición al decir "argumento de las cosas que no se ven", e incongruentemente se describe la fe por esas palabras.

In contrarium sufficit auctoritas Apostoli.

Por otra parte, basta la autoridad del Apóstol.

Respondeo dicendum quod, licet quidam[1] dicant praedicta Apostoli verba non esse fidei definitionem, tamen, si quis recte consideret, omnia ex quibus fides potest definiri in praedicta descriptione tanguntur, licet verba non ordinentur sub forma definitionis: sicut etiam apud philosophos praetermissa syllogistica forma syllogismorum principia tanguntur.

Respuesta. Aunque algunos dicen que las palabras citadas del Apóstol no constituyen una definición de la fe, si se considera detenidamente, todos los elementos de una definición se encuentran en dicha descripción, aunque las palabras no se pongan en forma de definición; del mismo modo que los filósofos, omitida la forma silogística, tratan los principios del silogismo.

Ad cuius evidentiam considerandum est quod, cum habitus cognoscantur per actus et actus per obiecta, fides, cum sit habitus quidam, debet definiri per proprium actum in comparatione ad proprium obiectum. Actus autem fidei est credere, qui, sicut supra dictum est (q.2 a.1 ad 3; a.2.9),

Hay que tener presente para ello que, si los hábitos se conocen por los actos y éstos por los objetos, la fe, que es un hábito, debe definirse por su propio acto relacionado con su propio objeto. Pues bien, el acto de la fe es creer, que, como se ha

[1] Cf. Hug. de S. Victore, *De sacram.* l.1 p.10 c.2: ML 176,330.

dicho, es un acto del entendimiento determinado al asentimiento del objeto por el imperio de la voluntad. El acto de la fe dice orden al objeto de la voluntad—el bien y el fin—y a la verdad, objeto del entendimiento. Si, pues, la fe es virtud teologal, que, como queda dicho, tiene lo mismo por objeto y fin, necesariamente ha de haber mutua correspondencia proporcional entre los dos. La verdad primera, como se ha dicho, en cuanto no vista, y todas las verdades a que asentimos por ella, constituyen el objeto de la fe; de igual suerte, la misma verdad primera ha de relacionarse con el acto de la fe como fin, bajo el aspecto de cosa no vista, que es esencial a lo esperado, según el Apóstol: "Lo que no vemos esperamos". Pues ver la verdad es tenerla, ya que nadie espera lo que ya posee, y la esperanza es de lo que no se tiene, como se probó anteriormente.

La relación, por consiguiente, del acto de la fe con el fin, objeto de la voluntad, está significada en la expresión: "La fe es la substancia de las cosas que esperamos". Suele llamarse substancia a la incoación de una cosa, máxime si toda ella se contiene virtualmente en un primer principio; como si llamásemos a los primeros principios indemostrables substancia de la ciencia, porque son la iniciación primera de la ciencia y en ellos radicalmente se contiene toda. De esta manera se dice que la fe es "substancia de las cosas que esperamos", pues que se tiene el primer comienzo de ellas en nosotros por el asentimiento de la fe, que en germen encierra todas las cosas esperadas. Esperamos ser felices por la inmediata visión de la verdad, a la cual nos adherimos ahora por la fe, como es claro por lo que se ha dicho sobre la bienaventuranza.

La relación del acto de la fe con el objeto del entendimiento, en cuanto que es objeto de ella, se designa en las palabras "argumento de las cosas no vistas". Se toma argumento por su efecto, ya que por el argumento es compelido el entendimiento a la adhesión de alguna verdad; por eso, la firme adhesión del entendimiento a la verdad de la fe no vista se llama aquí argumento. Otra letra trae "convicción", pues el entendimiento del creyente es convencido por autoridad divina a asentir a lo que no ve.

Si alguno, pues, quiere poner estas palabras en forma de definición, puede decir que la "fe es el hábito de la mente, por el que se tiene una incoación en nosotros de la vida eterna, haciendo asentir al entendimiento a cosas que no ve". Por tales palabras se distingue la fe de todos los demás actos que pertenecen al entendimiento: al decir "argumento", se distingue la fe de la opinión, de la sospecha y de la duda, que no le dan primera e inquebrantable adhesión a alguna cosa; al decir "de cosas no vistas", se distingue de la ciencia, que hace ver; al decir "substancia de las cosas que esperamos", se distingue de la fe tomada en general, la cual no se ordena a la bienaventuranza esperada.

Todas las demás definiciones son explicaciones de esta que da el Apóstol. Así, la que pone San Agustín: "Fe es la virtud por la cual se cree lo que no se ve", y el Damasceno: "Fe no es asentimiento razonador", y otros: "La fe es la certeza del ánimo de cosas no presentes, sobre la opinión y por debajo de la ciencia", expresan lo mismo que cuando dice el Apóstol: "argumento de cosas no vistas". Y la que trae Dionisio: "Fe es el cimiento inmóvil de los creyentes, que los asienta en la verdad y se la muestra", es coincidente con la frase "substancia de las cosas que esperamos".

actus est intellectus determinati ad unum ex imperio voluntatis. Sic ergo actus fidei habet ordinem et ad obiectum voluntatis, quod est bonum et finis; et ad obiectum intellectus, quod est verum. Et quia fides, cum sit virtus theologica, sicut supra (1-2 q.62 a.3) dictum est, habet idem pro obiecto et fine, necesse est quod obiectum fidei et finis proportionaliter sibi correspondeant. Dictum est autem supra (q.1 a.1.4) quod veritas prima est obiectum fidei secundum quod ipsa est non visa et ea quibus propter ipsam inhaeretur. Et secundum hoc oportet quod ipsa veritas prima se habeat ad actum fidei per modum finis secundum rationem rei non visae. Quod pertinet ad rationem rei speratae, secundum illud Apostoli, ad Rom. 8,25: «Quod non videmus speramus»: veritatem enim videre est ipsam habere; non autem sperat aliquis id quod iam habet, sed spes est de hoc quod non habetur, ut supra dictum est (1-2 q.67 a.4).

Sic igitur habitudo actus fidei ad finem, qui est obiectum voluntatis, significatur in hoc quod dicitur: «Fides est substantia rerum sperandarum». Substantia enim solet dici prima inchoatio cuiuscumque rei, et maxime quando tota res sequens continetur virtute in primo principio: puta si dicamus quod prima principia indemonstrabilia sunt substantia scientiae, quia scilicet primum quod in nobis est de scientia sunt huiusmodi principia, et in eis virtute continetur tota scientia. Per hunc ergo modum dicitur fides esse substantia rerum sperandarum: quia scilicet prima inchoatio rerum sperandarum in nobis est per assensum fidei, quae virtute continet omnes res sperandas. In hoc enim speramus beatificari quod videbimus aperta visione veritatem cui per fidem adhaeremus; ut patet per ea quae supra de felicitate dicta sunt (1-2 q.3 a.8; q.4 a.3).

Habitudo autem actus fidei ad obiectum intellectus, secundum quod est obiectum fidei, designatur in hoc quod dicitur: «argumentum non apparentium». Et sumitur argumentum pro argumenti effectu: per argumentum enim intellectus inducitur ad adhaerendum alicui vero; unde ipsa firma adhaesio intellectus ad veritatem fidei non apparentem vocatur hic argumentum. Unde alia littera habet «convictio»: quia scilicet per auctoritatem divinam intellectus credentis convincitur ad assentiendum his quae non videt.

Si quis ergo in formam definitionis huiusmodi verba reducere velit, potest dicere quod «fides est habitus mentis, qua inchoatur vita aeterna in nobis, faciens intellectum assentire non apparentibus». Per hoc autem fides ab omnibus aliis distinguitur quae ad intellectum pertinent. Per hoc enim quod dicitur «argumentum», distinguitur fides ab opinione, suspicione et dubitatione, per quae non est prima adhaesio intellectus firma ad aliquid. Per hoc autem quod dicitur «non apparentium», distinguitur fides a scientia et intellectu, per quae aliquid fit apparens. Per hoc autem quod dicitur «substantia sperandarum rerum», distinguitur virtus fidei a fide communiter sumpta, quae non ordinatur ad beatitudinem speratam.

Omnes autem aliae definitiones quaecumque de fide dantur, explicationes sunt huius quam Apostolus ponit. Quod enim dicit Augustinus [2]: «Fides est virtus qua creduntur quae non videntur», et quod dicit Damascenus [3], quod fides est «non inquisitus consensus»; et quod alii [4] dicunt, quod fides est «certitudo quaedam animi de absentibus supra opinionem et infra scientiam»; idem est et quod Apostolus dicit, «argumentum non apparentium». Quod vero Dionysius dicit, 7 cap. «De div. nom.» [5], quod fides est «manens credentium fundamentum, collocans eos in veritate et in ipsis veritatem», idem est et quod dicitur, «substantia sperandarum rerum».

[2] *In Io.* tr.40,79: ML 35,1690.1837; *Quaest. Evang.* l.2 q.39 super Lc. 17,5: ML 35,1352.
[3] *De fide orth.* l.4 c.11: MG 94,1128.
[4] Cf. HUG. DE S. VICTORE, *De sacram.* l.1 p.10 c.2: ML 176,330.
[5] § 4: MG 3,872; S.TH., lect.5.

Soluciones. 1. No se toma aquí substancia por el género supremo que se divide de todos los demás, sino en el sentido de que en todo género se halla una semejanza de substancia, en cuanto que lo primero en cada género que entraña germinalmente lo restante se dice su substancia.

2. La fe pertenece al entendimiento, en cuanto es imperado por la voluntad; por consiguiente, debe ordenarse como a fin al objeto de aquellas virtudes que perfeccionan la voluntad, entre las cuales está la esperanza, como se dirá. Y así se pone en la definición de la fe el objeto de la esperanza.

3. El amor puede ser de lo visto y de lo no visto, de lo presente y de lo ausente. Por eso, el objeto de amor no se ajusta tan propiamente a la fe como el objeto esperado, siendo la esperanza siempre de cosas ausentes y no vistas.

4. Substancia y argumento, puestos en la definición de la fe, no significan distintos géneros ni actos diversos de fe, sino las diferentes relaciones de un acto a diferentes objetos, como está claro en lo dicho.

5. El argumento que se toma de los propios principios de la cosa, hace que sea ésta vista: mas el argumento que se apoya en la autoridad divina no hace el objeto en sí evidente, y éste es el que se pone en la definición de la fe.

Ad primum ergo dicendum quod substantia non sumitur hic secundum quod est genus generalissimum contra alia genera divisum: sed secundum quod in quolibet genere invenitur quaedam similitudo substantiae, prout scilicet primum in quolibet genere, continens in se alia virtute, dicitur esse substantia illorum.

Ad secundum dicendum quod, cum fides pertineat ad intellectum secundum quod imperatur a voluntate, oportet quod ordinetur, sicut ad finem, ad obiecta illarum virtutum quibus perficitur voluntas. Inter quas est spes, ut infra (q.18 a.1) patebit. Et ideo in definitione fidei ponitur obiectum spei.

Ad tertium dicendum quod dilectio potest esse et visorum et non visorum, et praesentium et absentium. Et ideo res diligenda non ita proprie adaptatur fidei sicut res sperandа: cum spes sit semper absentium et non visorum.

Ad quartum dicendum quod substantia et argumentum, secundum quod in definitione fidei ponuntur, non important diversa genera fidei neque diversos actus: sed diversas habitudines unius actus ad diversa obiecta, ut ex dictis (in c) patet.

Ad quintum dicendum quod argumentum quod sumitur ex propriis principiis rei facit rem esse apparentem. Sed argumentum quod sumitur ex auctoritate divina non facit rem in se esse apparentem. Et tale argumentum ponitur in definitione fidei.

ARTICULO 2

Utrum fides sit in intellectu sicut in subiecto [a]

Si la fe está en el entendimiento como en sujeto

Dificultades. Parece que la fe no está en el entendimiento como en sujeto.

1. Dice San Agustín que "la fe está en la voluntad de los creyentes". La voluntad es potencia distinta del entendimiento. Luego la fe no está en éste como en sujeto.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod fides non sit in intellectu sicut in subiecto.

1. Dicit enim Augustinus, in libro «De praed. sanct.» [b], quod «fides in credentium voluntate consistit». Sed voluntas est alia potentia ab intellectu. Ergo fides non est in intellectu sicut in subiecto.

2. Praeterea, assensus fidei ad aliquid credendum provenit ex voluntate Deo obediente. Tota ergo laus fidei ex obedientia esse videtur. Sed obedientia est in voluntate. Ergo et fides. Non ergo est in intellectu.

3. Praeterea, intellectus est vel speculativus vel practicus. Sed fides non est in intellectu speculativo, qui, cum «nihil dicat de imitabili et fugiendo», ut dicitur in III «De anima» [7], non est principium operationis: fides autem est quae «per dilectionem operatur», ut dicitur ad Gal. 5,6. Similiter etiam nec in intellectu practico, cuius obiectum est verum contingens factibile vel agibile: obiectum enim fidei est verum aeternum, ut ex supradictis patet (q.1 a.1 «Sed contra»). Non ergo fides est in intellectu sicut in subiecto.

Sed contra est quod fidei succedit visio patriae: secundum illud I ad Cor. 13,12: «Videmus nunc per speculum in aenigmate, tunc autem facie ad faciem». Sed visio est in intellectu. Ergo et fides.

Respondeo dicendum quod, cum fides sit quaedam virtus, oportet quod actus eius sit perfectus. Ad perfectionem autem actus qui ex duobus activis principiis procedit requiritur quod utrumque activorum principiorum sit perfectum: non enim potest bene secari nisi et secans habeat artem et serra sit bene disposita ad secandum. Dispositio autem ad bene agendum in illis potentiis animae quae se habent ad opposita est habitus, ut supra dictum est (1-2 q.49 a.4 ad 1.2.3). Et ideo oportet quod actus procedens ex duabus talibus potentiis sit perfectus habitu aliquo praeexistente in utraque potentiarum. Dictum est autem supra (a.1; q.2 a.1 ad 3; a.29) quod

2. El asentimiento de la fe para creer proviene de la voluntad obediente a Dios. Por lo tanto, toda la alabanza de la fe parece que depende de la obediencia, que radica en la voluntad; luego en ésta también reside la fe y no en el entendimiento.

3. El entendimiento es o especulativo o práctico. No está la fe en el entendimiento especulativo, pues "éste no intima lo que hay que evitar o huir", ni es, por lo tanto, principio de operación; en cambio, sí lo es la fe "que obra por el amor". Tampoco en el entendimiento práctico, cuyo objeto es la verdad contingente factible o moral, y el objeto de la fe es la verdad eterna, como es evidente por lo ya dicho. No está, por consiguiente, la fe en el entendimiento como en sujeto.

Por otra parte, a la fe sucede la visión en la patria, según aquello: "Vemos ahora en enigma por espejo; después, cara a cara". Mas la visión está en el entendimiento; por lo tanto, también la fe.

Respuesta. Siendo la fe una virtud, es preciso que su acto sea perfecto. Se requiere para la perfección de un acto procedente de dos principios activos, que sean los dos perfeccionados; así, no se puede cortar bien si el serrador no sabe el oficio y si la sierra no es apta. Mas la disposición para bien obrar es el hábito en aquellas potencias del alma que dicen relación a los opuestos, como se ha dicho; por eso, el acto que proviene de dos potencias tales es perfecto mediante el hábito existente en cada una de ellas. Se ha dicho antes que creer es acto del entendimiento en cuanto es movido a asen-

[a] *Sent.* 3 d.23 q.2 a.3 q.ª1; *De verit.* q.14 a.4.

[b] C.5: ML 44,968.

[7] C.9 n.7 (BK 432b28); S.TH., lect.14.

tir por la voluntad. Nace, pues, de las dos potencias perfeccionadas por sus hábitos, según se ha dicho. En consecuencia, ha de haber un hábito tanto en la voluntad como en el entendimiento si queremos que sea el acto de fe perfecto; como el acto de la parte concupiscible es perfecto por el hábito de la prudencia en la razón y el de la templanza en aquélla. Ahora bien, creer es inmediatamente acto del entendimiento, porque su objeto es la verdad, que propiamente pertenece a éste; en consecuencia, es necesario que la fe, principio propio de este acto, esté en el entendimiento como en sujeto.

Soluciones. 1. San Agustín toma la fe por su acto, que dice consistir en la voluntad de los creyentes, en cuanto que el entendimiento asiente a lo creíble por imperio de la voluntad.

2. No sólo es menester que la voluntad esté pronta para obedecer, sino también que el entendimiento esté dispuesto a secundar el mandato de la voluntad; como es menester que la parte concupiscible esté preparada para seguir el imperio de la razón. Por eso se necesita el hábito de virtud en la voluntad imperante y en el entendimiento que asiente.

3. La fe está en el entendimiento especulativo como en sujeto, según se ha hecho patente por el objeto de la fe. Mas porque la verdad primera, su objeto, es fin de todos nuestros deseos y acciones, como dice San Agustín, de ahí que la fe obre por el amor, como el entendimiento especulativo también por extensión se hace práctico, según dice el Filósofo.

credere est actus intellectus secundum quod movetur a voluntate ad assentiendum: procedit enim huiusmodi actus et a voluntate et ab intellectu. Quorum uterque natus est per habitum perfici, secundum praedicta (1-2 q.50 a.4.5). Et ideo oportet quod tam in voluntate sit aliquis habitus quam in intellectu, si debeat actus fidei esse perfectus: sicut etiam ad hoc quod actus concupiscibilis sit perfectus, oportet quod sit habitus prudentiae in ratione et habitus temperantiae in concupiscibili. Credere autem est immediate actus intellectus: quia obiectum huius actus est verum, quod proprie pertinet ad intellectum. Et ideo necesse est quod fides, quae est proprium principium huius actus, sit in intellectu sicut in subiecto.

Ad primum ergo dicendum quod Augustinus fidem accipit pro actu fidei: qui dicitur consistere in credentium voluntate inquantum ex imperio voluntatis intellectus credibilibus assentit.

Ad secundum dicendum quod non solum oportet voluntatem esse promptam ad obediendum, sed etiam intellectum esse bene dispositum ad sequendum imperium voluntatis; sicut oportet concupiscibilem esse bene dispositam ad sequendum imperium rationis. Et ideo non solum oportet esse habitum virtutis in voluntate imperante, sed etiam in intellectu assentiente.

Ad tertium dicendum quod fides est in intellectu speculativo sicut in subiecto: ut manifeste patet ex fidei obiecto. Sed quia veritas prima, quae est fidei obiectum, est finis omnium desideriorum et actionum nostrarum, ut patet per Augustinum, in I «De Trin.» [8]; inde est quod per dilectionem operatur. Sicut etiam intellectus speculativus extensione fit practicus, ut dicitur in III «De anima» [9].

[8] C.8.10: ML 42,831.834.
[9] C.10 n.2 (BK 433a15): S.TH., lect.15.

ARTICULO 3

Utrum caritas sit forma fidei [a]

Si la caridad es forma de la fe

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod caritas non sit forma fidei.

1. Unumquodque enim sortitur speciem per suam formam. Eorum ergo quae ex opposito dividuntur sicut diversae species unius generis, unum non potest esse forma alterius. Sed fides et caritas dividuntur ex opposito, I ad Cor. 13,13, sicut diversae species virtutis. Ergo caritas non potest esse forma fidei.

2. Praeterea, forma et id cuius est forma sunt in eodem: quia ex eis fit unum simpliciter. Sed fides est in intellectu, caritas autem in voluntate. Ergo caritas non est forma fidei.

3. Praeterea, forma est principium rei. Sed principium credendi ex parte voluntatis magis videtur esse obedientia quam caritas: secundum illud ad Rom. 1,5: «ad obediendum fidei in omnibus gentibus». Ergo obedientia magis est forma fidei quam caritas.

Sed contra est quod unumquodque operatur per suam formam. Fides autem «per dilectionem operatur» (Gal. 5,6). Ergo dilectio caritatis est forma fidei.

Respondeo dicendum quod, sicut ex superioribus patet (1-2 q.1 a.3; q.18 a.6), actus voluntarii speciem recipiunt a fine, qui est voluntatis obiectum. Id autem a quo aliquid speciem sortitur, se habet ad modum formae in rebus naturalibus. Et ideo cuiuslibet actus voluntarii forma quodammodo est finis ad quem ordinatur: tum quia ex ipso recipit speciem; tum etiam quia modus actionis oportet quod respondeat proportionaliter fini. Manifestum est au-

Dificultades. Parece que la caridad no es la forma de la fe.

1. Todo ser recibe la especie de su forma. Por lo tanto, las cosas que se dividen por diferencias opuestas como diversas especies de un género, no pueden ser una forma de otra. Ahora bien, la fe y la caridad se dividen por diferencias opuestas, como diversas especies de virtud. Luego la caridad no puede ser forma de la fe.

2. La forma y aquello de que es forma deben darse en un mismo sujeto, porque ambos constituyen una unidad substancial. Pero la fe se da en el entendimiento, y la caridad en la voluntad. Luego ésta no es forma de aquélla.

3. La forma es el principio de las cosas. Mas el principio de creer por parte de la voluntad parece ser más bien la obediencia que la caridad, como leemos en San Pablo: "Para que obedezcan a la fe todas las naciones". Luego la obediencia es más bien forma de la fe que la caridad.

Por otra parte, todo ser obra por su forma. Mas la fe "obra por la caridad". Luego la caridad es la forma de la fe.

Respuesta. Como arriba se ha expuesto, los actos voluntarios reciben su especie del fin, que es el objeto de la voluntad. Y aquello de que una cosa recibe su especie se comporta como la forma en los seres naturales. Por eso la forma de cualquier acto voluntario es en cierta manera el fin al que se ordena, no sólo porque recibe de él su especie, sino además porque el modo de la acción debe corresponder proporcionalmente al fin. Es evidente, por lo dicho an-

[a] Infra q.23 a.8; *Sent.* 3 d.23 q.3 a.1 q.1; *De verit.* q.14 a.5; *De virtut.* q.2 a.3.

tes, que el acto de fe se ordena, como a su fin, al objeto de la voluntad, que es el bien. Y este bien, que es el fin de la fe, a saber, el bien divino, es el objeto propio de la caridad. Por lo tanto, la caridad se dice forma de la fe en cuanto perfecciona e informa el acto de ésta.

Soluciones. 1. La caridad es forma de la fe en cuanto informa el acto de ésta. Y nada impide que un act pueda ser informado por diversos hábitos y reducirse por ello en cierto orden a diversas especies, como se ha probado al tratar de los actos humanos en general.

2. La objeción se funda en la forma intrínseca. De esta manera no es la caridad la forma de la fe, sino, según se ha dicho, en cuanto informa a su acto.

3. La misma obediencia, igual que la esperanza y toda otra virtud que pudiera preceder al acto de fe, es informada por la caridad, como adelante se verá. Por consiguiente, es la caridad la que informa a la fe.

tem ex praedictis (a.1) quod actus fidei ordinatur ad obiectum voluntatis, quod est bonum, sicut ad finem. Hoc autem bonum quod est finis fidei, scilicet bonum divinum, est proprium obiectum caritatis. Et ideo caritas dicitur forma fidei, inquantum per caritatem actus fidei perficitur et formatur.

Ad primum ergo dicendum quod caritas dicitur esse forma fidei inquantum informat actum ipsius. Nihil autem prohibet unum actum a diversis habitibus informari, et secundum hoc ad diversas species reduci ordine quodam: ut supra dictum est (1-2 q.18 a.7 ad 1), cum de actibus humanis in communi ageretur.

Ad secundum dicendum quod obiectio illa procedit de forma intrinseca. Sic autem caritas non est forma fidei: sed prout informat actum eius, ut supra dictum est (in c).

Ad tertium dicendum quod etiam ipsa obedientia, et similiter spes et quaecumque alia virtus posset praecedere actum fidei, formatur a caritate, sicut infra patebit (q.23 a.8). Et ideo ipsa caritas ponitur forma fidei.

ARTICULO 4

Utrum fides informis possit fieri formata, vel e converso [a]

Si la fe informe puede convertirse en formada, y al contrario

Dificultades. Parece que la fe informe no puede convertirse en formada, o al contrario.

1. Leemos en San Pablo: "Cuando llegue lo que es perfecto, desaparecerá eso que es imperfecto". Mas la fe informe es imperfecta respecto de la fe formada. Luego, una vez alcanzada la fe formada, desaparece la fe informe, sin que dé lugar a un solo hábito.

2. Todo aquello que está muerto no puede tornarse vivo. Ahora bien,

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod fides informis non fiat formata, nec e converso.

1. Quia ut dicitur I ad Cor. 13,10, «cum venerit quod perfectum est, evacuabitur quod ex parte est». Sed fides informis est imperfecta respectu formatae. Ergo, adveniente fide formata, fides informis excluditur, ut non sit unus habitus numero.

2. Praeterea, illud quod est mortuum non fit vivum. Sed fides informis est mortua: secundum illud Iac. 2,17.20.26: «Fides sine operibus mortua est». Ergo fides informis non potest fieri formata.

[a] *Sent.* 3 d.23 q.3 a.4 q.ª1.3; *De verit.* q.14 a.7; *In Rom.* 1 lect.6.

la fe informe es muerta, según las palabras del apóstol Santiago: "La fe sin obras está muerta". Luego la fe informe no puede convertirse en formada.

3. La gracia de Dios no tiene menos efecto en el hombre creyente que en el infiel. Pero en el infiel causa el hábito de la fe. Luego en el fiel, que poseía el hábito de la fe informe, causará otro hábito de fe.

4. Dice Boecio que los accidentes no pueden sufrir alteración. Ahora bien, la fe es un accidente. Luego no puede la misma fe ser unas veces formada y otras informe.

Por otra parte, la Glosa explana el texto de Santiago: "La fe sin obras está muerta", y añade: "Y con ellas vuelve a la vida". De ahí que la fe antes muerta e informe se trueca en formada y viva.

Respuesta. Diversas han sido las opiniones sobre este problema. Unos defendieron que es distinto el hábito de la fe formada y el de la informe, y que, al venir la fe formada, se destruye la informe. Igualmente, en el hombre que peca mortalmente, a su fe formada sucede otra hábito de fe informe infundido por Dios.—Mas no parece congruente que la gracia infundida en el hombre le prive de un don de Dios, ni tampoco que por el pecado mortal reciba otro don divino.

Por esta razón, otros sostuvieron que son ciertamente hábitos distintos, pero que, al recibirse la fe formada, no desaparece el hábito de fe informe, sino que permanece en el mismo sujeto a un tiempo con el hábito de fe formada.—Mas esto tiene otro inconveniente, pues el hábito de fe informe quedaría ocioso en quien posee la fe formada.

Se ha de afirmar más bien que uno

Praeterea, gratia Dei adveniens non habet minorem effectum in homine fideli quam in infideli. Sed adveniens homini infideli causat in eo habitum fidei. Ergo etiam adveniens fideli qui habebat prius habitum fidei informis causat in eo alium habitum fidei.

4. Praeterea, sicut Boetius dicit [10], accidentia alterari non possunt. Sed fides est quoddam accidens. Ergo non potest eadem fides quandoque esse formata et quandoque informis.

Sed contra est quod Iac. 2, super illud, «Fides sine operibus mortua est», dicit Glossa (interl.): «quibus reviviscit». Ergo fides quae erat prius mortua et informis fit formata et vivens.

Respondeo dicendum quod circa hoc fuerunt diversae opiniones. Quidam [11] enim dixerunt quod alius est habitus fidei formatae et informis, sed, adveniente fide formata, tollitur fides informis. Et similiter, homine post fidem formatam, peccante mortaliter, succedit alius habitus fidei informis a Deo infusus.—Sed hoc non videtur esse conveniens quod gratia adveniens homini aliquod Dei donum excludat: neque etiam quod aliquod Dei donum homini infundatur propter peccatum mortale.

Et ideo alii [12] dixerunt quod sunt quidem diversi habitus fidei formatae et informis, sed tamen, adveniente fide formata, non tollitur habitus fidei informis, sed simul manet in eodem cum habitu fidei formatae.—Sed hoc etiam videtur inconveniens quod habitus fidei informis in habente fidem formatam remaneat otiosus.

Et ideo aliter dicendum quod

[10] *In Categ. Arist.* l.1 c. *De subst.*: ML 64,198.
[11] GUILELMUS ALTISSIOD., *Summa aurea* p.3.ª tr.15 q.2.3.
[12] ALEX. HALENS., *Summa theol.* p.3.ª q.64 memb.6.

mismo es el hábito de fe formada y el de la informe. La razón está en que el hábito se diversifica por lo que hay en él de esencial. Siendo la fe una perfección del entendimiento, es esencial en ella lo que pertenece al entendimiento; lo que, en cambio, corresponde a la voluntad, no pertenece esencialmente a la fe, de tal manera que sobre ello pueda diversificarse el hábito de la misma. Ahora bien, la distinción de fe formada y de fe informe se basa en lo que concierne a la voluntad, es decir, en la caridad, y no en lo que pertenece al entendimiento. De ahí que la fe formada y la fe informe no sean hábitos diversos.

Soluciones. 1. La frase del Apóstol ha de interpretarse cuando la imperfección es esencial a lo imperfecto, pues entonces es menester que, al venir lo perfecto, desaparezca lo imperfecto; como, una vez conseguida la visión clara, desaparece la fe, a la que es esencial versar sobre lo que no vemos. Mas, cuando la imperfección no es esencial a la cosa imperfecta, ésta, permaneciendo numéricamente la misma, de imperfecta pasa a perfecta; así la niñez no es de esencia del hombre, y por eso el mismo hombre que antes era niño se hace adulto. De igual suerte, la informidad en la fe no es de su esencia, sino le es accidental, como se ha dicho. De ahí que la misma fe antes informe se trueca en fe formada.

2. Lo que da la vida al animal es esencial al mismo, porque es su forma substancial. Cual es el alma. Por ello, un ser muerto no puede volver a la vida, sino que es específicamente distinto lo que está muerto y lo que está vivo. Ahora bien, lo que hace que la fe sea formada o viva no es de su esencia de la fe. No es, pues, la misma razón.

3. La gracia causa la fe no sólo cuando ésta comienza a existir de nuevo en el hombre, sino mientras dura en él. Pues, como antes se dijo, [13]

idem est habitus fidei formatae et informis. Cuius ratio est quia habitus diversificatur secundum illud quod per se ad habitum pertinet. Cum autem fides sit perfectio intellectus, illud per se ad fidem pertinet quod pertinet ad intellectum: quod autem pertinet ad voluntatem non per se pertinet ad fidem, ita quod per hoc diversificari possit habitus fidei. Distinctio autem fidei formatae et informis est secundum id quod pertinet ad voluntatem, idest secundum caritatem: non autem secundum illud quod pertinet ad intellectum. Unde fides formata et informis non sunt diversi habitus.

Ad primum ergo dicendum quod verbum Apostoli est intelligendum quando imperfectio est de ratione imperfecti. Tunc enim oportet quod, adveniente perfecto, imperfectum excludatur: sicut, adveniente aperte visione, excluditur fides, de cuius ratione est ut sit non apparentium. Sed quando imperfectio non est de ratione rei imperfectae, tunc illud numero idem quod erat imperfectum fit perfectum: sicut pueritia non est de ratione hominis, et ideo idem numero qui erat puer fit vir. Informitas autem fidei non est de ratione fidei, sed per accidens se habet ad ipsam, ut dictum est (in c). Unde ipsamet fides informis fit formata.

Ad secundum dicendum quod illud quod facit vitam animalis est de ratione ipsius, quia est forma essentialis eius, scilicet anima. Et ideo mortuum vivum fieri non potest, sed aliud specie est quod est mortuum et quod est vivum. Sed id quod facit fidem esse formatam vel vivam non est de essentia fidei. Et ideo non est simile.

Ad tertium dicendum quod gratia facit fidem non solum quando fides de novo incipit esse in homine, sed etiam quandiu fides durat: dictum est enim supra [13]

[13] 1 q.104 a.1; 1-2 q.109 a.9.

quod Deus semper operatur iustificationem hominis, sicut sol semper operatur illuminationem aeris. Unde gratia non minus facit adveniens fideli quam adveniens infideli: quia in utroque operatur fidem, in uno quidem confirmando eam et perficiendo, in alio de novo creando.

Vel potest dici quod hoc est per accidens, scilicet propter dispositionem subiecti, quod gratia non causat fidem in eo qui habet. Sicut e contrario secundum peccatum mortale non tollit gratiam ab eo qui eam amisit per peccatum mortale praecedens.

Ad quartum dicendum quod per hoc quod fides formata fit informis non mutatur ipsa fides, sed mutatur subiectum fidei, quod est anima: quod quandoque quidem habet fidem sine caritate, quandoque autem cum caritate.

Dios está operando siempre la justificación del hombre, como el sol ilumina constantemente el aire. Por ello, la gracia, al ser infundida, no actúa en menor grado en el creyente que en el infiel. En ambos produce la fe, en uno confirmándola, en otro creándola.

Puede también decirse que el que la gracia no produzca la fe en aquel que ya la tiene es por excepción y debido a la disposición del sujeto; como, al contrario, el segundo pecado mortal no destruye la gracia en quien ya la perdió por un pecado mortal anterior.

4. El hecho de que la fe formada se torne informe no cambia la misma fe, sino su sujeto, el alma, que unas veces tiene la fe sin la caridad y otras con ella.

ARTICULO 5

Utrum fides sit virtus *

Si la fe es virtud

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod fides non sit virtus.

1. Virtus enim ordinatur ad bonum: nam «virtus est quae bonum facit habentem», ut dicit Philosophus, in II «Ethic.» [14] **Sed fides ordinatur ad verum. Ergo fides non est virtus.**

2. Praeterea, perfectior est virtus infusa quam acquisita. Sed fides, propter sui imperfectionem, non ponitur inter virtutes intellectuales acquisitas: ut patet per Philosophum, in VI «Ethic.» [15] **Ergo multo minus potest poni virtus infusa.**

3. Praeterea, fides formata et informis sunt eiusdem speciei, ut dictum est (a.4). Sed fides informis non est virtus: quia non habet connexionem cum aliis virtu-

Dificultades. Parece que la fe no es virtud.

1. La virtud se ordena al bien, pues, como dice Aristóteles, "hace bueno a quien la tiene". Mas la fe se ordena a la verdad, por lo que la fe no es virtud.

2. La virtud infusa es más perfecta que la adquirida. Mas la fe, como enseña el Filósofo, no está incluída entre las virtudes intelectuales adquiridas, a causa de su imperfección. Con mucho menor motivo cabe incluirla entre las virtudes infusas.

3. Como se ha dicho antes, la fe formada y la informe son de la misma especie. Mas la fe informe no es virtud, pues no tiene conexión con

* 1-2 q.65 a.1; *Sent.* 3 d.23 q.2 a.4 q.ª1; q.3 a.1 q.ª2; *De verit.* q.14 a.3.6; *De virtut.* q.1 a.7; *In Rom.* 1 lect.6.

[14] C.6 n.2.3 (Bk 1106a15; a.22): S.Th., lect.6.

[15] C.3 n.1 (Bk 1139b15): S.Th., lect.3.

las otras virtudes. Luego tampoco es virtud la fe formada.

4. Las gracias gratis dadas y los frutos se distinguen de las virtudes. Pero la fe es enumerada por el Apóstol entre las gracias gratis dadas en un lugar y entre los frutos en otro. Por consiguiente, no es virtud.

Por otra parte, el hombre es justificado por las virtudes, porque "justicia es toda virtud", según el Filósofo. Y siendo el hombre justificado por la fe, según el Apóstol: "Justificados por la fe, tengamos paz", se sigue que la fe es virtud.

Respuesta. Según se ha probado arriba, virtud humana es la que hace el acto humano bueno. Por lo tanto, todo hábito que es siempre principio de un acto bueno puede llamarse virtud humana. De esta clase de hábitos es la fe formada. En efecto, siendo el creer acto del entendimiento, que asiente a la verdad por el imperio de la voluntad, para que este acto sea perfecto se requieren dos cosas. Primera, que el entendimiento tienda infaliblemente a su bien, que es la verdad. Segunda, que se ordene infaliblemente al último fin, en virtud de lo cual la voluntad mueve a asentir. Una y otra se hallan en el acto de fe formada, pues, en virtud de la misma fe, el entendimiento es siempre dirigido a la verdad, ya que la fe no es susceptible de error, según se ha probado antes. Y por la caridad, que informa la fe, la voluntad se ordena infaliblemente al fin bueno. En consecuencia, la fe formada es virtud.

La fe informe no es, en cambio, virtud, pues si bien su acto tiene la perfección debida por parte del entendimiento, no la tiene por parte de la voluntad. Como la templanza, aunque estuviese en el apetito concupiscible, no sería virtud si no estuviese la prudencia en la razón, según se ha dicho. Pues se requiere para

tibus. Ergo nec fides formata est virtus.

4. Praeterea, gratiae gratis datae et fructus distinguuntur a virtutibus. Sed fides enumeratur inter gratias gratis datas, I ad Cor. 12,9: et similiter inter fructus, ad Gal. 5,23. Ergo fides non est virtus.

Sed contra est quod homo per virtutes iustificatur: nam «iustitia est tota virtus», ut dicitur in V «Ethic.» [16] **Sed per fidem homo iustificatur: secundum illud ad Rom. 5,1: «Iustificati ergo ex fide pacem habemus», etc. Ergo fides est virtus.**

Respondeo dicendum quod, sicut ex supradictis patet (1-2 q.56 a.3), virtus humana est per quam actus humanus redditur bonus. Unde quicumque habitus est semper principium boni actus, potest dici virtus humana. Talis autem habitus est fides formata. Cum enim credere sit actus intellectus assentientis vero ex imperio voluntatis, ad hoc quod iste actus sit perfectus duo requiruntur. Quorum unum est ut infallibiliter intellectus tendat in suum bonum, quod est verum: aliud autem est ut infallibiliter ordinetur ad ultimum finem, propter quem voluntas assentit vero. Et utrumque invenitur in actu fidei formatae. Nam ex ratione ipsius fidei est quod intellectus semper feratur in verum, quia fidei non potest subesse falsum, ut supra habitum est (q.1 a.3): ex caritate autem, quae format fidem, habet anima quod infallibiliter voluntas ordinetur in bonum finem. Et ideo fides formata est virtus.

Fides autem informis non est virtus: quia etsi habeat perfectionem debitam actus fidei informis ex parte intellectus (1-2 q.65 a.1): non tamen habet perfectionem debitam ex parte voluntatis. Sicut etiam si temperantia esset in concupiscibili et prudentia non esset in rationali, temperantia non esset virtus, ut supra dictum est; quia ad actum temperantiae requiritur et actus rationis et ac-

[16] C.1 n.19 (BK 1130a9): S.TH., lect.2.

tus concupiscibilis, sicut ad actum fidei requiritur actus voluntatis et actus intellectus.

Ad primum ergo dicendum quod ipsum verum est bonum intellectus: cum sit eius perfectio. Et ideo inquantum per fidem intellectus determinatur ad verum, fides habet ordinem in bonum quoddam. Sed ulterius, inquantum fides formatur per caritatem, habet etiam ordinem ad bonum secundum quod est voluntatis obiectum.

Ad secundum dicendum quod fides de qua Philosophus loquitur innititur rationi humanae non ex necessitate concludenti, cui potest subesse falsum. Et ideo talis fides non est virtus. Sed fides de qua loquimur innititur veritati divinae quae est infallibilis: et ita non potest ei subesse falsum. Et ideo talis fides potest esse virtus.

Ad tertium dicendum quod fides formata et informis non differunt specie sicut in diversis speciebus existentes: differunt autem sicut perfectum et imperfectum in eadem specie. Unde fides informis, cum sit imperfecta, non pertingit ad perfectam rationem virtutis: nam «virtus est perfectio quaedam», ut dicitur in VII «Physic.» [17].

Ad quartum dicendum quod quidam [18] **ponunt quod fides quae connumeratur inter gratias gratis datas est fides informis.—Sed hoc non convenienter dicitur. Quia gratiae gratis datae, quae ibi enumerantur, non sunt communes omnibus membris Ecclesiae: unde Apostolus ibi v. 4 dicit: «Divisiones gratiarum sunt»; et iterum v. 8 sqq.: «Alii datur hoc, alii datur illud». Fides autem informis est communis omnibus membris Ecclesiae: quia informitas non est de substantia eius, secundum quod est donum gratuitum.**

Unde dicendum est quod fides ibi sumitur pro aliqua fidei ex-

su actuación el acto de la razón y el del apetito concupiscible, como también para el acto de la fe se requieren el acto de la voluntad y el del entendimiento.

Soluciones. 1. La verdad misma es bien del entendimiento, pues es su perfección. Por lo tanto, cuando el entendimiento es orientado por la fe a la verdad, la fe realiza su orden a un bien. Y, ulteriormente, la fe informada por la caridad realiza orden al bien que es objeto de la voluntad.

2. La fe de que habla el Filósofo se funda en la razón humana cuando ésta no demuestra con necesidad, y por ello es susceptible de error. Esta fe no es, por lo tanto, virtud. Mas la fe de que hablamos se funda en la verdad divina, que es infalible, bajo la cual no cabe falsedad. Esta fe puede ser virtud.

3. La fe formada y la fe informe no difieren específicamente, como existiendo en especies distintas, sino como lo imperfecto y lo perfecto en la misma especie. Por eso la fe informe, que es imperfecta, no alcanza la razón plena de virtud, pues "la virtud—según el Filósofo—es cierta perfección".

4. Algunos sostienen que la fe enumerada entre las gracias gratis dadas es la fe informe.—Pero tal posición es infundada, porque las gracias gratis dadas que allí se enumeran no son comunes a todos los miembros de la Iglesia. Por eso dice allí el Apóstol: "Hay diversidad de dones", y nuevamente: "a uno le es dado éste, al otro aquél". Mas la fe informe es común a todos los miembros de la Iglesia, porque la informidad no es de su esencia, en cuanto es don gratuito.

Se ha de afirmar, por lo tanto, que en ese texto se toma la fe por cierta excelencia de la misma, como

[17] L.7 c.3 n.4.5 (BK 1146a13; 24?a2): S.TH., lect.6.
[18] BONAVENT., *In Sent.* 3 d.23 a.2 q.4 arg.5; ALBERT. MAGN., *In Sent.* 3 d.23 a.3 ad 5

es "la constancia en la fe" o la "predicación de la fe", según la Glosa.—También la fe es colocada entre los frutos porque encierra su acto cierto deleite, en virtud de su certeza. Por ello, en la epístola a los Gálatas, donde se enumeran los frutos, se propone la fe como "la certeza de las cosas invisibles".

cellentia: sicut pro «constantia fidei», ut dicit Glossa (inter.), vel pro «sermone fidei».—Fides autem ponitur fructus secundum quod habet aliquam delectationem in suo actu, ratione certitudinis. Unde ad Gal. 5, ubi enumerantur fructus, exponitur fides «de invisibilibus certitudo» (Glossa interl.).

ARTICULO 6

Utrum fides sit una [a]

Si la fe es una

Dificultades. Parece que la fe no es una.

1. De igual forma que la fe es "un don de Dios", según consta por San Pablo, así son también contados entre los dones de Dios la sabiduría y la ciencia, como leemos en Isaías. Mas la sabiduría y la ciencia se distinguen en que la sabiduría es de cosas eternas, y la ciencia, de las temporales, como enseña San Agustín. Por consiguiente, siendo la fe de cosas eternas y de algunas temporales, parece que la fe no debe ser una, sino que se divide en partes.

2. La confesión es un acto de la fe, como queda dicho. Mas la confesión de la fe no es la misma en todos, pues lo que nosotros confesamos como ya realizado, los antiguos Padres lo confesaban como futuro, como consta en Isaías: "He aquí que una virgen concebirá". Luego la fe no es una.

3. La fe es común a todos los que creen en Cristo. Pero un solo accidente no puede hallarse en diversos sujetos. Luego no puede haber una fe para todos.

Por otra parte, están las palabras del Apóstol: "Un solo Señor, una sola fe".

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod non sit una fides.

1. Sicut enim fides «est donum Dei», ut dicitur ad Eph. 2,8, ita etiam sapientia et scientia inter dona Dei computantur: ut patet Isaiae 11,2. Sed sapientia et scientia differunt per hoc quod sapientia est de aeternis, scientia vero de temporalibus: ut patet per Augustinum, XII «De Trin.» [10]. Cum igitur fides sit et de aeternis et de quibusdam temporalibus, videtur quod non sit una fides, sed distinguatur in partes.

2. Praeterea, confessio est actus fidei, ut supra dictum est (q.3 a.1). Sed non est una et eadem confessio fidei apud omnes: nam quod nos confitemur factum antiqui Patres confitebantur futurum, ut patet Is. 7,14: «Ecce virgo concipiet». Ergo non est una fides.

3. Praeterea, fides est communis omnibus fidelibus Christi. Sed unum accidens non potest esse in diversis subiectis. Ergo non potest esse una fides omnium.

Sed contra est quod Apostolus dicit, ad Eph. 4,5: «Unus Dominus, una fides».

---

[a] *Sent.* 3 d.23 q.2 a.4 q.ª2; *De verit* q.14 a.12; *In Eph.* 4 lect.2

[10] C.14.15: ML 42,1009.1012.

Respondeo dicendum quod fides, si sumatur pro habitu, dupliciter potest considerari. Uno modo, ex parte obiecti. Et sic est una fides: obiectum enim formale fidei est veritas prima, cui inhaerendo credimus quaecumque sub fide continentur. Alio modo, ex parte subiecti. Et sic fides diversificatur secundum quod est diversorum. Manifestum est autem quod fides, sicut et quilibet alius habitus, ex formali ratione obiecti habet speciem, sed ex subiecto individuatur. Et ideo, si fides sumatur pro habitu quo creditur, sic fides est una specie, et differens numero in diversis.—Si vero sumatur pro eo quod creditur, sic etiam est una fides. Quia idem est quod ab omnibus creditur: et si sint diversa credibilia quae communiter omnes credunt, tamen omnia reducuntur ad unum.

Ad primum ergo dicendum quod temporalia quae in fide proponuntur non pertinent ad obiectum fidei nisi in ordine ad aliquod aeternum, quod est veritas prima, sicut supra dictum est (q.1 a.1). Et ideo fides una est de temporalibus et aeternis. Secus autem est de sapientia et scientia, quae considerant temporalia et aeterna secundum proprias rationes utrorumque.

Ad secundum dicendum quod illa differentia praeteriti et futuri non contingit ex aliqua diversitate rei creditae: sed ex diversa habitudine credentium ad unam rem creditam, ut etiam supra habitum est (1-2 q.103 a.4).

Ad tertium dicendum quod illa ratio procedit ex diversitate fidei secundum numerum.

Respuesta. Tomada la fe como hábito, nos ofrece una doble consideración. Una, por parte del objeto. Así considerada, la fe es una, pues su objeto formal es la verdad primera, a la cual nos adherimos cuando creemos las verdades que contiene la fe. Otra es por parte del sujeto, y así es diversa según los distintos sujetos. Pues es manifiesto que la fe, como todo hábito, recibe su especie de la razón formal del objeto y se individualiza por parte del sujeto. Por lo tanto, si tomamos la fe como hábito, es una en cuanto a la especie y diversa en cuanto al número en los diversos sujetos.—Si se entiende, en cambio, por lo que se cree, la fe es asimismo una, porque es lo mismo lo que todos creen. Y aunque las verdades de fe que todos comúnmente creen son diversas, todas ellas pueden reducirse a unidad.

Soluciones. 1. Las cosas temporales que se nos proponen en la fe no pertenecen al objeto de ella, si no es por orden a algo eterno, que es la verdad primera, como arriba se dijo. Por esto la fe de las cosas temporales y de las eternas es una. No sucede así con la sabiduría y ciencia, que consideran las cosas temporales y eternas en sí mismas y por sus propias razones.

2. Las diferencias de pasado y futuro no son debidas a diversidad alguna en el objeto de fe, sino a la diversa relación de los creyentes a la misma realidad creída, como queda explicado.

3. El argumento parte de la diversidad numérica de la fe.

ARTICULO 7

Utrum fides sit prima inter virtutes [a]

Si la fe es la primera de las virtudes

Dificultades. Parece que la fe no es la primera de las virtudes.

1. Dice la Glosa sobre el texto de San Lucas: "A vosotros, mis amigos, os digo" que "la fortaleza es el fundamento de la fe". Mas el fundamento es anterior a todo lo que sobre él se funda. Luego la fe no es la primera virtud.

2. Dice una glosa al salmo: "No te impacientes por los malvados", que "la esperanza introduce a la fe". Mas la esperanza, como se dirá adelante, es una virtud. Luego la fe no es la primera virtud.

3. El entendimiento del creyente, como queda dicho, es inclinado a asentir a las verdades de la fe por obediencia a Dios. Ahora bien, la obediencia es también una virtud. Luego la fe no es la primera.

4. La fe informe no es el fundamento, sino la fe formada, como atestigua la Glosa. Mas la fe es informada por la caridad, según se dijo. Luego la fe recibe el ser fundamento de la caridad. Por lo que la caridad tiene más de fundamento que la fe, pues el cimiento es la parte primera del edificio. Y así parece ser antes que la fe.

5. El orden de los hábitos debe conocerse por el orden de los actos. Mas en la fe el acto de la voluntad, a la que perfecciona la caridad, precede al acto del entendimiento que la fe perfecciona, como una causa precede a su efecto. Luego la caridad precede a la fe, no siendo ésta la primera de las virtudes.

Ad septimum sic proceditur. Videtur quod fides non sit prima inter virtutes.

1. Dicitur enim Lc. 12,4, in Glossa [20] super illud, «Dico vobis amicis meis», quod «fortitudo est fidei fundamentum». Sed fundamentum est prius eo cuius est fundamentum. Ergo fides non est prima virtus.

2. Praeterea, quaedam glossa [21] dicit, super illum Psalmum, «Noli aemulari», quod «spes introducit ad fidem». Spes autem est virtus quaedam, ut infra dicetur (q.17 a.1). Ergo fides non est prima virtutum.

3. Praeterea, supra (a.2 ad 2; q.2 a.9) dictum est quod intellectus credentis inclinatur ad assentiendum his quae sunt fidei ex obedientia ad Deum. Sed obedientia etiam est quaedam virtus. Non ergo fides est prima virtus.

4. Praeterea, fides informis non est fundamentum, sed fides formata: sicut in Glossa [22] dicitur, I ad Cor. 3,11. Formatur autem fides per caritatem, ut supra dictum est. Ergo fides a caritate habet quod sit fundamentum. Caritas ergo est magis fundamentum quam fides: nam fundamentum est prima pars aedificii. Et ita videtur quod sit prior fide.

5. Praeterea, secundum ordinem actuum intelligitur ordo habituum. Sed in actu fidei actus voluntatis, quem perficit caritas, praecedit actum intellectus, quem perficit fides, sicut causa, quae praecedit effectum. Ergo caritas praecedit fidem. Non ergo fides est prima virtutum.

[a] 1-2 q.62 a.4; *Sent.* 3 d.23 q.2 a.5; *De verit.* q.14 a.2 ad 3.

[20] *Ordin.*: AMBROSIUS, *In Lc.* 12,4: ML 15,1817.
[21] *Interl.* Cf. CASSIODORUM, *Expos. in Psalm.* ps.36,3: ML 70,258.
[22] *Ordin.*: AUGUSTINUS, *Enchir.* c.4: ML 40,233.

Sed contra est quod Apostolus dicit, ad Heb. 11,1, quod «fides est substantia sperandarum rerum». Sed substantia habet rationem primi. Ergo fides est prima inter virtutes.

Por otra parte, dice el Apóstol: "La fe es substancia de las cosas que se esperan". Mas la substancia es siempre lo primero. Luego la fe es la primera entre las virtudes.

Respondeo dicendum quod aliquid potest esse prius altero dupliciter: uno modo, per se; alio modo, per accidens. Per se quidem inter omnes virtutes prima est fides. Cum enim in agibilibus finis sit principium, ut supra [23] dictum est, necesse est virtutes theologicas, quarum obiectum est ultimus finis, esse priores ceteris virtutibus. Ipse autem ultimus finis oportet quod prius sit in intellectu quam in voluntate: quia voluntas non fertur in aliquid nisi prout est in intellectu apprehensum. Unde cum ultimus finis sit quidem in voluntate per spem et caritatem, in intellectu autem per fidem, necesse est quod fides sit prima inter omnes virtutes: quia naturalis cognitio non potest attingere ad Deum secundum quod est obiectum beatitudinis, prout tendit in ipsum spes et caritas.

Sed per accidens potest aliqua virtus esse prior fide. Causa enim per accidens est per accidens prior. Removere autem prohibens pertinet ad causam per accidens: ut patet per Philosophum, in VIII «Physic.» [24]. Et secundum hoc aliquae virtutes possunt dici per accidens priores fide, inquantum removent impedimenta credendi: sicut fortitudo removet inordinatum timorem impedientem fidem; humilitas autem superbiam, per quam intellectus recusat se submittere veritati fidei. Et idem potest dici de aliquibus aliis virtutibus: quamvis non sint verae virtutes nisi praesupposita fide, ut patet per Augustinum, in libro «Contra Iulianum» [25].

Respuesta. Una cosa puede preceder a otra de dos modos: directo o esencial y otro accidental. De suyo o esencialmente, la primera de todas las virtudes es la fe. Siendo el fin principio en el orden operativo, como se ha dicho, las virtudes teologales, cuyo objeto es el fin último, han de ser necesariamente primeras entre todas. Mas el último fin debe estar antes en el entendimiento que en la voluntad, pues ésta no se mueve al objeto si no es conocido antes por el entendimiento. Ahora bien, el último fin está en la voluntad por medio de la esperanza y de la caridad y en el entendimiento por medio de la fe, por lo cual la fe es la primera de las virtudes, ya que, por otra parte, el conocimiento natural no puede alcanzar a Dios, como objeto de la bienaventuranza, del modo que a El tienden la esperanza y la caridad.

Accidentalmente, puede otra virtud ser anterior a la fe. Una causa accidental es también accidentalmente primera; y apartar los obstáculos es efecto de una causa accidental, según prueba el Filósofo. En este sentido, algunas virtudes pueden ser anteriores a la fe, en cuanto que eliminan los impedimentos para creer; así, la fortaleza rechaza el temor desordenado, que impide la fe, y la humildad, la soberbia, que rehusa someterse a la verdad de fe. Lo mismo cabe decir de otras virtudes, aunque no sean verdaderas virtudes si no es presupuesta la fe, como afirma San Agustín.

Unde patet responsio ad primum.

Soluciones. 1. La respuesta es ya patente después de lo dicho.

[23] 1-2 q.13 a.3; q.34 a.4 ad 1; q.57 a.4
[24] C.4 n.6 (BK 255b24): S/TH., lect.8.
[25] L.4 c.3: ML 44,750.

2. La esperanza no puede introducir universalmente a la fe, ya que no se puede esperar la felicidad eterna si no se la cree posible, porque lo imposible no cae bajo la esperanza, como se ha probado. La esperanza puede inducir a perseverar en la fe o a adherirse firmemente a ella, y por esto se dice que la esperanza introduce a la fe.

3. La obediencia se entiende en dos acepciones. A veces implica la inclinación de la voluntad a cumplir los preceptos divinos. Así tomada, no es una virtud especial, sino que va incluída en toda virtud, pues todos los actos de las virtudes caen bajo los preceptos de la ley divina, según se dijo arriba. De este modo, la obediencia es necesaria para la fe.—Puede tomarse también la obediencia en cuanto implica cierta inclinación a cumplir los mandatos divinos por el motivo de ser debidos. Entonces la obediencia es virtud especial y una parte de la justicia, pues, obedeciendo al superior le da lo que es debido. De esta forma la obediencia sigue a la fe, que nos manifiesta que Dios es un superior a quien se debe obedecer.

4. La condición de fundamento no sólo reclama ser lo primero, sino estar unido con las demás partes del edificio, pues no sería fundamento si no tuviera cohesión con ellas. Ahora bien, la conexión del edificio espiritual se logra por la caridad, según afirma el Apóstol: "Por encima de todo esto, vestíos de la caridad, que es vínculo de perfección". Por eso la fe no podría ser fundamento sin la caridad; mas tampoco ésta es anterior a ella.

5. Se exige un acto previo de la voluntad para la fe, pero no el acto de la voluntad informado por la caridad. Ese acto presupone ya la fe, porque no puede la voluntad tender con amor perfecto a Dios si el entendimiento no tiene fe recta de El.

Ad secundum dicendum quod spes non potest universaliter introducere ad fidem. Non enim potest spes haberi de aeterna beatitudine nisi credatur possibile: quia impossibile non cadit sub spe, ut ex supradictis patet (1-2 q.40 a.1). Sed ex spe aliquis introduci potest ad hoc quod perseveret in fide, vel quod fidei firmiter adhaereat. Et secundum hoc dicitur spes introducere ad fidem.

Ad tertium dicendum quod obedientia dupliciter dicitur. Quandoque enim importat inclinationem voluntatis ad implendum divina mandata. Et sic non est specialis virtus, sed generaliter includitur in omni virtute; quia omnes actus virtutum cadunt sub praeceptis legis divinae, ut supra dictum est (1-2 q.100 a.2). Et hoc modo ad fidem requiritur obedientia.—Alio modo potest accipi obedientia secundum quod importat inclinationem quandam ad implendam mandata secundum quod habent rationem debiti. Et sic obedientia est specialis virtus, et est pars iustitiae: reddit enim superiori debitum obediendo sibi. Et hoc modo obedientia sequitur fidem, per quam manifestatur homini quod Deus sit superior, cui debeat obedire.

Ad quartum dicendum quod ad rationem fundamenti non solum requiritur quod sit primum, sed etiam quod sit aliis partibus aedificii connexum: non enim esset fundamentum nisi el aliae partes aedificii cohaererent. Connexio autem spiritualis aedificii est per caritatem: secundum illud Col. 3,14: «Super omnia caritatem habete, quae est vinculum perfectionis». Et ideo fides sine caritate fundamentum esse non potest: nec tamen oportet quod caritas sit prior fide.

Ad quintum dicendum quod actus voluntatis praeexigitur ad fidem, non tamen actus voluntatis caritate informatus: sed talis actus praesupponit fidem, quia non potest voluntas perfecto amore in Deum tendere nisi intellectus rectam fidem habeat circa ipsum.

ARTICULO 8

Utrum fides sit certior scientia et aliis virtutibus intellectualibus [a]

Si la fe es más cierta que la ciencia y demás virtudes intelectuales

Ad octavum sic proceditur. Videtur quod fides non sit certior scientia et aliis virtutibus intellectualibus.

1. Dubitatio enim opponitur certitudini: unde videtur illud esse certius quod minus potest habere de dubitatione; sicut est albius quod est nigro impermixtius. Sed intellectus et scientia, et etiam sapientia, non habent dubitationem circa ea quorum sunt: credens autem interdum potest pati motum dubitationis et dubitare de his quae sunt fidei. Ergo fides non est certior virtutibus intellectualibus.

2. Praeterea, visio est certior auditu. Sed «fides est ex auditu», ut dicitur ad Rom. 10,17: in intellectu autem et scientia et sapientia includitur quaedam intellectualis visio. Ergo certior est scientia vel intellectus quam fides.

3. Praeterea, quanto aliquid est perfectius in his quae ad intellectum pertinent, tanto est certius. Sed intellectus est perfectior fide: quia per fidem ad intellectum pervenitur, secundum illud Is. 7,9: «Nisi credideritis, non intelligetis», secundum aliam litteram (70 interpr.). Et Augustinus dicit etiam de scientia, XIV «De Trin.» [26], quod «per scientiam roboratur fides». Ergo videtur quod certior sit scientia vel intellectus quam fides.

Sed contra est quod Apostolus dicit, I ad Thess. 2,13: «Cum accepissetis a nobis verbum auditus», scilicet per fidem, «accepistis illud non ut verbum hominum, sed, sicut vere est, verbum Dei».

Dificultades. Parece que la fe no es más cierta que la ciencia y demás virtudes intelectuales.

1. La duda se opone a la certeza; de ahí que deba ser más cierto lo que menos tiene de duda, como también es más blanco lo que tiene menos de negro. Mas el entendimiento, la ciencia y la sabiduría no dudan en el conocimiento de sus objetos, mientras que el que cree puede tener movimientos de duda y dudar de las cosas de fe. Luego la fe no es más cierta que las virtudes intelectuales.

2. La vista da más certeza que el oído. Mas "la fe entra por el oído", como se lee en San Pablo, mientras el entendimiento y la sabiduría incluyen cierta visión intelectual. Luego es más cierta la ciencia y el entendimiento que la fe.

3. Cuanto más perfectos son los hábitos del entendimiento, son más ciertos. Ahora bien, el entendimiento es más perfecto que la fe, pues por la fe se llega al entendimiento, según dice Isaías: "Si no creéis, no entenderéis". Escribe también San Agustín que "la fe se robustece por la ciencia". Luego parece que la ciencia y el entendimiento son más ciertos que la fe.

Por otra parte, dice el Apóstol: "Al oír—es decir, al creer—la palabra de Dios que os predicamos, la acogisteis no como palabra de hombre, sino como palabra de Dios, cual

[a] *Sent.* 3 d.23 q.2 a.2 q.ª3; *De verit.* q.10 a.12 ad 16; q.14 a.1 ad 7; *In Boet. «De Trin.»* q.3 a.1 ad 4; *In Io.* 4 lect.5.

[26] C.1: ML 42,1037.

en verdad es". Ahora bien, nada más cierto que la palabra de Dios. Luego ni la ciencia ni otro conocimiento alguno son más ciertos que la fe.

Respuesta. Como se ha dicho arriba, de las virtudes intelectuales, dos versan sobre cosas contingentes, la prudencia y el arte. La fe es superior a ellas en certeza por razón de su materia, pues versa sobre las cosas eternas, que no pueden cambiar.—Las tres restantes: sabiduría, ciencia y entendimiento, versan, según queda probado, sobre cosas necesarias. Mas la sabiduría, la ciencia y el entendimiento tienen dos acepciones: una, como virtudes intelectuales, según las entiende el Filósofo; otra, como dones del Espíritu Santo. Tomadas en el primer sentido, su certeza ofrece una doble consideración. Por razón de su causa, y entonces es más cierto lo que tiene una causa más cierta; en este aspecto, la fe es más cierta que las tres virtudes dichas, pues la fe se funda en la verdad divina, mientras esas otras tres se apoyan en la razón humana. O bien, por parte del sujeto, y así es más cierto lo que el entendimiento del hombre consigue más plenamente. Y como las verdades de fe trascienden el entendimiento del hombre, mas no los objetos de esas tres virtudes, la fe es menos cierta que ellas. No obstante, como en absoluto se juzga una cosa según sus causas y accidentalmente según las disposiciones del sujeto, de ahí que la fe es absolutamente más cierta, mientras las otras certezas pueden serlo más relativamente, es decir, en orden a nosotros.—De igual suerte, si se entienden esas tres virtudes como dones de la vida presente, se comparan a la fe como principio, que presuponen. Por consiguiente, también en este sentido la fe es más cierta que ellas.

Sed nihil certius verbo Dei. Ergo scientia non est certior fide, nec aliquid aliud.

Respondeo dicendum quod, sicut supra [27] dictum est, virtutum intellectualium duae sunt circa contingentia, scilicet prudentia et ars. Quibus praefertur fides in certitudine, ratione suae materiae: quia est de aeternis, quae non contingit aliter se habere.—Tres autem reliquae intellectuales virtutes, scilicet sapientia, scientia et intellectus, sunt de necessariis, ut supra dictum est (1-2 q.57 a.5 ad 3). Sed sciendum est quod sapientia, scientia et intellectus dupliciter dicuntur: uno modo, secundum quod ponuntur virtutes intellectuales a Philosopho, in VI «Ethic.» [28]; alio modo, secundum quod ponuntur dona Spiritus Sancti. Primo igitur modo, dicendum est quod certitudo potest considerari dupliciter. Uno modo, ex causa certitudinis: et sic dicitur esse certius illud quod habet certiorem causam. Et hoc modo fides est certior tribus praedictis: quia fides innititur veritati divinae, tria autem praedicta innituntur rationi humanae. Alio modo potest considerari certitudo ex parte subiecti: et sic dicitur esse certius quod plenius consequitur intellectus hominis. Et per hunc modum, quia ea quae sunt fidei sunt supra intellectum hominis, non autem ea quae subsunt tribus praedictis, ideo ex hac parte fides est minus certa. Sed quia unumquodque iudicatur simpliciter quidem secundum causam suam; secundum autem dispositionem quae est ex parte subiecti iudicatur secundum quid: inde est quod fides est simpliciter certior, sed alia sunt certiora secundum quid, scilicet quoad nos.—Similiter etiam, si accipiantur tria praedicta secundum quod sunt dona praesentis vitae, comparantur ad fidem sicut ad principium quod praesupponunt. Unde etiam secundum hoc fides est eis certior.

[27] 1-2 q.57 a.4 ad 2; a.5 ad 3.
[28] C.3 n.1 (Bκ 1139b15): S.Th., lect.3.

Ad primum ergo dicendum quod illa dubitatio non est ex parte causae fidei, sed quoad nos, inquantum non plene assequimur per intellectum ea quae sunt fidei.

Ad secundum dicendum quod, ceteris paribus, visio est certior auditu. Sed si ille a quo auditur multum excedit visum videntis, sic certior est auditus quam visus. Sicut aliquis parvae scientiae magis certificatur de eo quod audit ab aliquo scientissimo quam de eo quod sibi secundum suam rationem videtur. Et multo magis homo certior est de eo quod audit a Deo, qui falli non potest, quam de eo quod videt propria ratione, quae falli potest.

Ad tertium dicendum quod perfectio intellectus et scientiae excedit cognitionem fidei quantum ad maiorem manifestationem: non tamen quantum ad certiorem inhaesionem. Quia tota certitudo intellectus vel scientiae secundum quod sunt dona, procedit a certitudine fidei: sicut certitudo cognitionis conclusionum procedit ex certitudine principiorum. Secundum autem quod scientia et sapientia et intellectus sunt virtutes intellectuales, innituntur naturali lumini rationis, quod deficit a certitudine verbi Dei, cui innititur fides.

Soluciones. 1. Esa duda no es de parte de la causa de la fe sino respecto de nosotros, en cuanto que nuestro entendimiento no alcanza plenamente las verdades de fe.

2. En igualdad de condiciones, la vista es más cierta que el oído. Mas, si aquel a quien se oye excede con mucho a aquel a quien se ve, es más cierto el oído que la vista. Como uno de poca ciencia está más cierto de lo que oye a un sabio que de lo que juzga por su propia razón. Con mayor motivo el hombre está más cierto de lo que oye de Dios, que no puede engañarse, que de lo que ve con su propia razón, que puede engañarse.

3. La perfección del entendimiento y de la ciencia excede al conocimiento de fe en mayor claridad, no en cuanto a más cierta adhesión. Y es que toda la certeza del entendimiento y de la ciencia, en cuanto son dones, procede de la certeza de la fe, como la certeza del conocimiento de las conclusiones procede de la certeza de los principios. A su vez, la ciencia, la sabiduría y el entendimiento, como virtudes intelectuales, se fundan en la luz natural de la razón, que carece de la certeza de la palabra de Dios, en la cual se apoya la fe.

INTRODUCCION A LA CUESTION 5

LOS QUE TIENEN LA FE

Son llamados así en esta cuestión los *sujetos remotos* o las *personas portadoras* del don de la fe, a diferencia del *sujeto psíquico* de la fe, con cuya expresión se denomina el *subiectum quo*, o la facultad del alma en que reside el hábito. De éste ya se ha hecho cuestión antes (q.4 a.1). Se trata, pues, ahora de considerar los sujetos personales, o los seres en que puede darse la fe.

La cuestión se ordena según los casos extremos en que se plantea este eventual problema de si poseen fe: los ángeles o el hombre en estado de inocencia (a.1), los demonios (a.2) y los herejes (a.3); de los católicos, de quienes no hay duda de que tienen fe, se propone la cuestión si en unos es mayor la fe que en otros (a.4).

El Angélico sólo plantea los casos sobre los que entonces se discutía. Es evidente que no agota la materia, pues podría ampliarse el tema a otros sujetos. En razón de mayor *perfección*, podría preguntarse sobre la fe en Cristo, en las almas del purgatorio, las del limbo y, por fin, de la Virgen María. En razón de imperfección, sobre la fe en los condenados.

De estos otros casos, la solución se da en su propio lugar o bien es obvia derivación de lo que aquí se expone. Nos limitamos, pues, a glosar los casos planteados por el Angélico. Debe notarse que el Santo en toda esta breve cuestión ha dejado las fórmulas más precisas y elocuentes sobre el objeto en sus varios aspectos, y máxime el motivo formal de la fe. Por eso, ya han sido aducidas y debidamente valoradas en la primera cuestión, en que acumulamos todo lo concerniente a ese fundamental tema.

I. La fe en los ángeles y en el primer hombre (a.1)

La cuestión se había agitado en toda la primera escolástica. Iba conectada con la discusión general de si los ángeles o el primer hombre habían sido creados en gracia o en estado de pura naturaleza.

La opinión que privaba en la escolástica anterior a Santo Tomás era que los ángeles y el primer hombre habían sido creados en pura naturaleza, y sólo después les fueron concedidos los dones de gracia, antes de la conversión a Dios o la caída en el pecado. Tal es la sentencia que el Aquinate llamaba *opinio communior*, y Prepositino, *communis magistrorum via*, y que después de Santo Tomás fué defendida por Durando, Escoto y los nominalistas [1].

[1] *In Sent.* 2 d.4 q.2 a.3. Las mismas opiniones las relata el Santo en los lugares propios: 1 q.62 a.3, y para el primer hombre, 1. q.95 a.1. Cf. las opiniones de los primeros escolásticos en J. B. Kors, *La justice primitive et le péché originel d'après S. Thomas:* BibliotThom 2 (Le Saulchoir 1922) p.61ss. Para los posteriores

Los partidarios de esta solución son también los que defienden la opinión a que alude el a.1, y que, introducida por Hugo de San Víctor, fué seguida comúnmente por los maestros desde Pedro Lombardo a San Buenaventura: ni los ángeles ni los primeros padres tuvieron la fe; en el primer estado de perfección natural carecían de dones sobrenaturales, y, al serles concedida la justicia original, en lugar de la fe, tuvieron los dones de entendimiento y ciencia con una contemplación eminente, que hacía innecesaria la fe.

La otra sentencia fué iniciada por Prepositino y aceptada por San Alberto Magno... Incorporada a su teología por el Aquinate ya desde las *Sentencias* [2], se hace muy pronto doctrina común y hoy es *teológicamente cierta.*

Tanto los ángeles antes de su confirmación como el primer hombre tuvieron fe teológica en cuanto al objeto esencial, aunque no en cuanto a algunos objetos materiales.

Esta doctrina, en cuanto a su fundamento de la creación del primer hombre en gracia, se apoya en el *magisterio* de la Iglesia. Estaba insinuada en el concilio de Quiercy (D 316) y más abiertamente enseñada en el Tridentino (D 788). En cuanto a la creación de los ángeles en gracia, está basada en afirmaciones expresas de los Padres, como San Agustín y San Basilio [3].

Se apoya también en la enseñanza de Benedicto XII de que sólo desaparecen la fe y la esperanza con la visión beatífica (D 530). Mas el primer hombre y los ángeles no poseyeron la visión de Dios, por lo que, en su condición de viadores, debieron tener la fe.

El *argumento teológico* se basa en esto mismo. Consta, según doctrina ahora común y cierta, que los ángeles y el primer hombre recibieron la gracia en su creación; y no la visión de la gloria, pues de lo contrario no hubieran pecado. Mas de la gracia habitual en los viadores resulta connaturalmente la fe con las demás virtudes teologales y son infundidas a la vez con ella en la justificación. En consecuencia, tanto los ángeles como el hombre en estado de inocencia recibieron también la fe, ya que la gracia de los ángeles es de la misma especie y tiene las mismas propiedades y virtudes que en el hombre viador.

La explicación imaginada por Hugo de San Víctor carece de fundamento (ad 1). Los dones contemplativos de inteligencia o sabiduría no la pueden suplir, porque su actuación se ejerce siempre sobre *la substancia de la fe* o la visión del cielo. Ni los más altos grados de contemplación o visiones intelectuales de Dios más sublimes *destruyen la fe* mientras por la visión inmediata no se descorra el velo del enigma y del conocimiento especular (1 Cor. 13,12). Todas ellas, aun la contemplación angélica, están en el *orden de la fe*, como es común enseñanza de los místicos clásicos.

No hay, pues, intermedio alguno entre la fe y la visión, y toda contemplación de Dios sin la visión beatífica, por fuerza se ejerce en

a Santo Tomás, Salmanticenses, *De fide* tr.17 disp.6 dub.1. Respecto de los ángeles, véase P. Aureliano Martínez, O.P., *Tratado de los ángeles:* BAC, *Suma* bilingüe, t.3 (Madrid 1950) p.452ss.

[2] *In Sent.* 2 d.4 q.2 a.3; *De verit.* q.18 a.3.

[3] S. August., *De civit. Dei* l.12 c.9 n.2: ML 41,357; S. Basil, *In Psalm. homil* 32,4: MG 29,333.

la obscuridad de la fe, que es de *non visis*. Tal es la excelencia eminente de la fe teologal, superior substancialmente a todos los dones de conocimiento.

A los ángeles y primer hombre ésta fué dada no «por oído exterior», sino por locución o revelación interna [4]. Y es infundada la dificultad que torturaba a algunos teólogos, como Báñez, de que entonces poseían inmediata evidencia de que Dios les hablaba, lo que era incompatible con la fe [5]. Ya hemos probado antes que tal evidencia *extrínseca*, aunque inmediata, de la revelación no destruye la fe, pues que deja en la obscuridad la deidad en sí y misterios ocultos en el seno de Dios.

La última cláusula de la tesis es también cierta. Los ángeles y el primer hombre no tenían por fe muchas verdades de orden natural que nosotros aceptamos por sólo la revelación. Tenían conocimiento evidente de ellas por la ciencia infusa, de que estaban también dotados. Y fe y evidencia científica, según el Angélico, son incompatibles.

II. La fe en los demonios y en los condenados (a.2)

Clásico es este artículo aquiniano sobre la *fides daemonum*, cuyos textos son con gran insistencia aducidos por el análisis general de la fe y los motivos de credibilidad. Aquí nos limitamos a glosar la solución concreta de este punto.

El texto alegado de la Epístola de Santiago, 2,19: *También los demonios creen y tiemblan*, parece haber dado origen a esta discusión escolástica. Pero, según el contexto—en que se habla de la inutilidad de la fe sin las obras—, se atribuye a los demonios ese mismo don infuso de la fe informe. Otros textos de San Agustín atribuyen a los demonios la fe informe de los malos cristianos.

De ahí que algunos escolásticos, ampliando el problema, atribuyeron la fe informe, don infuso, tanto a los demonios como a los condenados en el infierno, si en este mundo la tuvieron. Otros, como Ferre, negándoles la moción afectiva, les concedían fe infusa puramente intelectual [6].

Pero Santo Tomás ya había zanjado la cuestión, que por analogía puede aplicarse a los demonios.

Ni en los demonios ni en los condenados permanece la fe virtud sobrenatural, ni aun la fe informe, sino sólo se da en ellos fe adquirida, como forzada por la evidencia de los signos.

Tal es ya doctrina común y cierta. Y la *fundamentación teológica* de ello es bien patente. En los condenados es claro que no puede darse la fe teologal formada, que implica la gracia y caridad. Pero tampoco la fe informe de los pecadores, porque: *a)* Los condenados han perdido todos los dones sobrenaturales que conducen a la gracia y la salvación eterna, y la fe informe es un don saludable, raíz de toda justificación; sólo el carácter sacramental permanece en los condenados, pues no es de orden de santificación personal. *b)* En la fe informe es necesaria la *pía moción* afectiva, que en los condenados no puede

[4] *De verit.* q.18 a.1-3.
[5] BÁÑEZ, *De fide, spe et carit.* in q.5 a.1 dub.1.
[6] Sobre ello informan con detalle los SALMANTICENSES, *De fide* tr.17 disp.8 dub.2.

darse, porque su voluntad está obstinada en el mal, ni puede haber en ellos un principio de buena voluntad, de afecto bueno.

Queda, pues, sólo como posible, en los demonios y condenados, *una fe natural o adquirida*, por la que creen, convencidos por la evidencia de las pruebas y motivos—que ellos perciben con claridad—del origen revelado de los misterios cristianos. Aun esta fe no tiene nada afectivo o fiducial y de buena voluntad, porque tal convicción les es *arrancada*, muy a despecho suyo, por la fuerza evidente de los signos divinos, que ellos quisieran que no existieran. No conduce, pues, al bien ni es saludable, sino perfectamente *inútil* para la salvación, que es lo que intentaba significar el texto del apóstol Santiago, sin que en él aparezca intención de resolver si era fe informe, don infuso o simplemente natural.

Tal *fides coacta ex evidentia signorum*, como gusta de llamarla el Angélico [7], tiene un paralelo muy grande con la fe *científica*, propia de la ciencia histórica o de otros relatos y testimonios humanos bien probados, que se reduce al tipo de ciencia inductiva, o *quia*. En estos grados de mayor certeza extrínseca, la libertad especificativa del acto de creer se reduce al mínimo. De ello no se sigue, como han deducido algunos, que haya heterogeneidad perfecta entre el proceso psicológico de creer de la fe humana y de la cristiana. La expresión *aequivoce* que emplea el Angélico a este propósito sólo significa la analogía y distancia inmensa que media entre la fe adquirida y el don sobrenatural de la fe [8]. Hemos de notar, finalmente, que esta fe adquirida se dará en todos los condenados, aun en los que no llegaron a la fe cristiana en este mundo. El conocimiento de condición angélica, o intuitiva, que tendrán las almas en la otra vida y los efectos palpables y espantosos de la justicia divina que en sí mismos sienten, no les dejará lugar a duda sobre el Dios justo que les castiga, los medios de salvación cristiana que perdieron y la gloria de que se ven para siempre alejados.

En cuanto a las almas del purgatorio, es patente que perdura en ellas la fe, pues que no han llegado a la claridad de visión de los misterios, y la esperanza firme del cielo en que viven presupone la fe [9].

III. La fe de los herejes (a.3)

Es otro caso de discusión, en que surge espontánea la pregunta si se da en ellos la fe y de qué naturaleza, puesto que no cabe duda que los herejes, los cristianos desunidos, creen y tienen fe en una gran parte de los misterios revelados.

De ahí la razón de ser de este luminoso artículo, en que con

[7] A.2 ad 1.2; *De verit.* q.14 a.9 ad 4.
[8] *De verit.* q.14 a.9 ad 4: «... Unde et credere *aequivoce* dicitur de hominibus fidelibus et daemonibus; nec est in eis fides ex aliquo lumine gratiae infuso, sicut est infidelibus». El sentido del texto no expresa diferencia alguna radical entre el modo de creer de la fe racional y la cristiana, como le atribuye R. AUBERT, *Le problème de l'acte de la foi* cit. p.56 («tal creencia no tiene de común sino el nombre con la fe del cristiano»), sino sólo quiere indicar la falta del hábito infuso en los demonios o la simple diferencia entre fe adquirida e infusa. Otros textos en que el Augélico habla de la *fides coacta daemonum: Sent.* 3 d.23 q.3 a.3 sol.1 ad 2; 1 q.64 a.2 ad 5; 3 q.76 a.7. Mas no parece que desaparezca del todo la libertad de creer en esta fe de los demonios, en que estaría la diferencia radical psicológica entre una y otra fe según los matices que emplea el Angélico: *fides quodam modo coacta* (hic ad 2). «Non omnino ex libera voluntate procedit» (*In Sent.* 3 l.c.).
[9] R. GARRIGOU-LAGRANGE, *De virtutibus theologicis* cit. p.216.

fórmulas magníficas precisa Santo Tomás el motivo formal de la fe en todos sus aspectos. Por su expresión enérgica, deja entrever que ya se perfilaba en su tiempo la sentencia contraria contra la cual contiende; esta opinión ya aparece en una glosa al capítulo *Firmiter* del *Corpus Iuris*, y a ella se inclinaba San Buenaventura [10].

Es la que después defiende, casi solo, Durando. Según él, el herético que rechaza algún artículo revelado, conserva, no obstante, *la fe infusa* en los demás artículos [11]. Error que es ya aquí refutado por el Angélico.

En el hereje que rechaza alguna de las verdades de fe, no subsiste la fe teologal, ni formada ni informe, sino que cree en los demás misterios revelados por fe adquirida.

Trátase del caso de *hereje formal*, de aquel que rechaza alguna verdad revelada con plena conciencia y «pertinacia de juicio», siendo sólo un *error material* cuando por ignorancia o sin esa contumacia es negado algún dogma. Más tarde se han de explicar la naturaleza y condiciones de esta herejía formal.

La tesis es *teológicamente cierta;* desde Báñez ya es calificada la teoría de Durando como temeraria o errónea. Ha sido enseñada, aunque no de modo directo, por el concilio de Trento cuando se dice que no sólo «por la infidelidad, *por la cual se destruye la fe*, sino también por cualquier pecado mortal..., se pierde la gracia » (D 808). Y la herejía se incluye, como veremos, entre las especies de infidelidad.

La *tradición patrística* también corrobora la tesis. Los Santos Padres enseñan comúnmente que los herejes *sólo de nombre* son cristianos. Y, si tuvieran fe teologal, lo serían de hecho. Baste recordar el texto de San Agustín en que se apoya el Angélico: «Los que en el Evangelio creéis lo que queréis, en vosotros, más que en el Evangelio, creéis» [12].

Y, siguiendo el texto de San Pablo (1 Tim. 1,19), en los Padres y en la literatura de la Iglesia se llama *naufragio en la fe* a la defección de la Iglesia por negación de alguno de sus dogmas [13]. Con enérgica expresión lo dice así el texto de la definición de la Inmaculada para todo el que niega este dogma: *naufragium circa fidem passos esse* (D 1641).

La *razón teológica* no es menos clara respecto a esto: destruído el objeto y motivo formal por el que se especifica una virtud, cesa el hábito y actos de la misma. Mas el hereje, con la negación pertinaz de un solo dogma suficientemente propuesto, ya no presta adhesión al objeto formal de la fe, sino lo niega y rechaza. En efecto, este objeto es la autoridad de Dios, que revela los misterios de fe propuestos «por la regla infalible de la Iglesia». El que se adhiere a este divino testimonio y proposición infalible de la Iglesia, asiente a todas las verdades dogmáticas, que son todas igualmente testificadas. Y, por lo mismo, el que niega un solo dogma, ya rechaza este motivo de la fe divina, destruyendo en sí mismo el hábito de la fe. Se trata de un

[10] De ello informan los SALMANTICENSES, *De fide* disp.8 dub.3 n.37.
[11] DURANDUS, *In III Sent.* concl.23 q.9.
[12] S. AUGUST., *Contra Faustum* l.17 c.3: ML 42,342.
[13] S. IOANN. CHRYSOST., *Hom. 5 in 1 Tim.* 1: MG 62,612; «Sicut ille, qui naufragium fecit amissis omnibus nudus evadit: *ita is, qui ex fide excidit, nihil sibi ex Dei donis ac virtutibus amplius retinet*». Más referencias patrísticas en SALMANTICENSES, *De fide* disp.8 dub.3 n.28.

motivo indivisible que con su autoridad divina apoya por igual todos los dogmas revelados. Y el que arbitrariamente acepta unas verdades de fe y niega otras, por lo mismo niega que la revelación divina sea infalible, y ya no se apoya en esta autoridad infalible de Dios, sino *en su propio juicio y voluntad*, repite el Aquinate (a.3 c et ad 1).

Podría objetarse que los herejes—protestantes, por ejemplo—reciben el Evangelio como verdad revelada y por la autoridad de la misma revelación, aunque interpretada según su criterio del libre examen, según el cual no creen que está revelada la autoridad infalible de la Iglesia católica y otros dogmas. No parecen, pues, negar el motivo de la divina revelación, pues que la proposición de la Iglesia es sólo condición necesaria y no motivo de la fe. Y como no se ha de creer que engañen, parece que deben tener fe divina, aunque no divino-católica.

La respuesta a la objeción es obvia. Esos herejes no intentan engañarnos, pero *sí se engañan, y culpablemente*, si son pertinaces en su error. La autoridad infalible de la Iglesia al proponer la revelación es sólo condición extrínseca del motivo de creer, pero, a su vez, constituye una *verdad revelada*, y su negación se refunde en el mismo motivo de creer. Por otra parte, al introducir el libre examen como criterio humano de la revelación, ya fácilmente pueden ver que *desnaturalizan* el motivo de la fe divina, pues la revelación de Dios implica un *orden infalible a la verdad*, y, al querer someterla a un criterio humano de interpretación, se la corrompe y adultera, destruyendo la integridad del motivo divino de creer.

Si, no obstante, se hallaran algunos, o muchos, herejes en absoluta buena fe, creyendo por error invencible que no es necesaria la Iglesia católica ni la integridad del depósito revelado propuesto por ella, tales sólo estarán en herejía material, y pueden tener fe divina, no católica, apoyada en su propio motivo de la revelación.

También la segunda parte es cierta, según lo ya dicho en el punto anterior. Esos herejes formales sólo creen por fe adquirida las verdades reveladas. Santo Tomás llama a esta fe mera *opinión* según el propio juicio y voluntad, es decir, simple persuasión humana de la fe cristiana. Los misterios sobrenaturales son entonces sólo *materialmente* percibidos, no con la luz y conocimiento infusos que presta la fe, en su motivo y razón propia sobrenatural. Como el que carece de todo sentido musical, oye sólo materialmente los sonidos de una sinfonía de Beethoven, pero sin percibir el espíritu o la belleza formal de la pieza musical, según la bella y exacta analogía empleada por el P. Garrigou-Lagrange [14].

IV. El crecimiento de la fe (a.4)

Para los católicos no puede haber cuestión de la existencia de la fe teologal, informe o formada. Entonces pregunta el Angélico sobre el modo de mayor o menor crecimiento y variación de grados en que puede darse.

Es el tema del *aumento* de la fe. Sólo se da de él una breve indicación, ya que supone la doctrina general del aumento de los hábitos (1-2 q.52) y de las virtudes infusas (q.66), y de nuevo se habla más del

[14] *De virtutibus theologicis* cit. p.214.222.

aumento de las virtudes teologales en la doctrina conjunta del *aumento de la caridad* (2-2 q.24 a.4-6).

La fe puede aumentar o ser de grados más perfectos tanto en el mismo como en distintos sujetos. Este crecimiento puede hacerse tanto extensivo, por razón del objeto material, como intensivo, o esencial.

La primera parte, o el hecho del crecimiento según distintos grados de perfección, ya se ha probado de un modo general para todas las virtudes infusas [15]. Allí se mostraba cómo era *verdad de fe* el hecho general, en lo que concierne a las tres virtudes teologales. El concilio de Trento definía expresamente que la gracia recibida se acrecienta en los justos por las buenas obras (D 834); pero, a la vez, hacía equivalente este crecimiento de la gracia al aumento de la fe, esperanza y caridad (D 803), que había declarado que formaban *parte constitutiva* de la justificación (D 799-800). La fe, esperanza y caridad —ante todo, inherentes, o habituales, y también actuales—crecen, pues, en el justo en unión con la gracia habitual.

Y es también *teológicamente cierto* que se verifica este *aumento intrínseco, o esencial,* en diversos grados de intensidad, que corresponden a los distintos grados de gloria.

Allí también se decía cómo en la Sagrada Escritura se habla en especial y con gran frecuencia del aumento de la fe, pues el mismo Señor se refiere a estos grados de mayor o menor perfección, alabando *la gran* fe de la cananea (Mt. 15,28), diciendo del centurión que *no encontró tanta fe en Israel* (Lc. 7,9), y que también reprochó a San Pedro como hombre de *poca fe* (Mt. 14,31), por lo que los discípulos exclaman en una ocasión: *Acrecienta nuestra fe* (Lc. 17,5). Y lo mismo en San Pablo es frecuente esta doctrina del crecimiento de la fe y los demás dones de virtud [16].

El Aquinate recuerda *los modos* de crecimiento de la fe. Respecto del *crecimiento extensivo, u objetivo,* no puede darse intrínseco, en orden al *objeto formal,* pues la mínima fe testifica con igual certeza infalible todas las verdades reveladas. Sólo se da crecimiento objetivo material, por mayor o menor *explicación* de las verdades reveladas.

En cuanto *al crecimiento subjetivo, o intensivo,* la fe puede crecer indefinidamente en grados de mayor perfección respecto a sus dos elementos: tanto en la adhesión intelectual, creciendo en la *firmeza* en el creer y en el *mayor* conocimiento de fe, como en el elemento afectivo, de mayor devoción y prontitud de fe.

Ya se ha dicho en la parte general, y se expondrá más al hablar de la caridad, la explicación teológica sobre *el modo de este crecimiento* por los actos más intensos y en conexión con la gracia, caridad y demás virtudes infusas.

Aquí podemos añadir lo que es peculiar de la fe. Puesto que esta virtud puede darse sola o informe—y aun puede infundirse en este estado informe, como lo recuerda en seguida el Santo (q.6 a.2 ad 3) y sostienen comúnmente los teólogos tomistas—, sigue sus leyes propias de crecimiento aun fuera de la conexión con la caridad. Así, en un cristiano de intensa fe y que cae en pecado, no por eso disminuyen

[15] T. URDÁNOZ, *Tratado de los hábitos y virtudes en general:* BAC, *Suma* bilingüe (Madrid 1954) p.409ss.
[16] Rom, 15,16; 2 Cor, 10,15; Eph, 2,22; 3,18-19; Phil, n.9.

los grados de intensidad de esa fe que alcanzó mediante la caridad. Y, aun en el estado de fe informe, puede seguir creciendo con mayores conocimientos y explicación o con mayor intensidad en los actos, aunque este aumento no es meritorio. No obstante, la *fe viva es de mayor perfección absoluta,* pues que añadirá a esos grados el modo virtuoso y meritorio [17].

Y ni siquiera se menciona el aspecto ascético, tan fundamental en la vida espiritual, de los *medios propios* de aumentar nuestra fe. Baste recordar que, en el orden místico, son las purificaciones pasivas del espíritu las que depuran la fe y la elevan a grados de elevación sublimes.

[17] BÁÑEZ, *De fide, spe et caritate* in q.5 a.4.

CUESTION 5

(In quatuor articulos divisa)

De habentibus fidem

De los que tienen fe

Se ha de tratar ahora de los que tienen fe. Sobre ello pueden hacerse cuatro preguntas:

Primera: si el ángel o el hombre en su primer estado tuvieron la fe.

Segunda: si tienen fe los demonios.

Tercera: si los herejes que yerran en un artículo de la fe tienen fe de otros artículos.

Cuarta: si, entre los que poseen la fe, uno la tiene mayor que otro.

Deinde considerandum est de habentibus fidem (cf. q.4 introd.).

Et circa hoc quaeruntur quatuor.

Primo: utrum angelus aut homo in prima sui conditione habuerit fidem.

Secundo: utrum daemones habeant fidem.

Tertio: utrum haeretici errantes in uno articulo fidei habeant fidem de aliis articulis.

Quarto: utrum fidem habentium unus alio habeat maiorem fidem.

ARTICULO 1

Utrum angelus aut homo in sua prima conditione habuerit fidem [a]

Si el ángel o el hombre tuvieron fe en su primer estado

Dificultades. Parece que ni el ángel ni el hombre tuvieron fe en su primer estado.

1. Escribe Hugo de San Víctor: "Como el hombre no tiene ojo apto para la contemplación, no puede ver a Dios y las cosas que se hallan en El". Mas el ángel en su primer estado, antes de su confirmación en gracia o de su caída, tenía ojo apto para la contemplación, pues veía, como afirma San Agustín, las cosas en el Verbo. De igual suerte, parece que el primer hombre en el estado de inocencia tenía el ojo abierto a la contemplación. Dice, en efecto, Hugo

Ad primum sic proceditur. Videtur quod angelus aut homo in sua prima conditione fidem non habuerit.

1. Dicit enim Hugo de Sancto Victore [1]: «Quia homo oculum contemplationis non habet, Deum et quae in Deo sunt videre non valet». Sed angelus in statu primae conditionis, ante confirmationem vel lapsum, habuit oculum contemplationis: videbat enim res in Verbo, ut Augustinus dicit, in II «Super Gen. ad litt.» [2]. Et similiter primus homo in statu innocentiae videtur habuisse oculum contemplationis apertum: dicit enim Hugo de Sancto Victore,

[a] 1 q.95 a.3; *Sent.* 2 d.29 a.3; *De verit.* q.18 a.3.

[1] *De sacram.* l.1 p.10 c.2: ML 176,330

[2] C.9: ML 34,270.

in suis «Sententiis» [3], quod «novit homo», in primo statu, «Creatorem suum non ea cognitione quae foris auditu solo percipitur, sed ea quae intus per inspirationem ministratur: non ea qua Deus modo a credentibus absens fide quaeritur, sed ea qua per praesentiam contemplationis manifestius cernebatur». Ergo homo vel angelus in statu primae conditionis fidem non habuit.

de San Víctor en sus "Sentencias" que "el hombre—en el primer estado—conocía a su Creador, no con el conocimiento que se adquiere de fuera por el oído, sino con el que es suministrado interiormente por la inspiración; no como Dios, ausente ahora de los creyentes, es buscado por la fe, sino como es más manifiestamente captado por la presencia de la contemplación". Luego ni el hombre ni el ángel en su primer estado tuvieron fe.

2. Praeterea, cognitio fidei est aenigmatica et obscura: secundum illud I ad Cor. 13,12: «Videmus nunc per speculum in aenigmate». Sed in statu primae conditionis non fuit aliqua obscuritas neque in homine neque in angelo: quia tenebrositas est poena peccati. Ergo fides in statu primae conditionis esse non potuit neque in homine neque in angelo.

2. El conocimiento de la fe es enigmático y oscuro, según dice el Apóstol: "Ahora vemos por un espejo y oscuramente". Mas en el primer estado no había oscuridad alguna ni en el hombre ni en el ángel, ya que la oscuridad es pena del pecado. Luego en el primer estado no fué posible la fe en el hombre y en el ángel.

3. Praeterea, Apostolus dicit, ad Rom. 10,17, quod «fides est ex auditu». Sed hoc locum non habuit in primo statu angelicae conditionis aut humanae: non enim erat ibi auditus ab alio. Ergo fides in statu illo non erat neque in homine neque in angelo.

3. Dice el Apóstol que "la fe se adquiere por el oído". Esto no era posible en el primer estado de la naturaleza angélica o humana, pues el oído no recibía información de nadie. Luego en aquel estado no se daba la fe ni en el hombre ni en el ángel.

Sed contra est quod Apostolus dicit, ad Heb. 11,6: «Accedentem ad Deum oportet credere». Sed angelus et homo in sui prima conditione erant in statu accedendi ad Deum. Ergo fide indigebant.

Por otra parte, escribe el Apóstol: "Es preciso que quien se acerque a Dios crea que existe". Ahora bien, el ángel y el hombre en su primera existencia se hallaban en estado de caminar hacia Dios. Luego necesitaban de la fe.

Respondeo dicendum quod quidam [4] dicunt quod in angelis ante confirmationem et lapsum, et in homine ante peccatum, non fuit fides, propter manifestam contemplationem quae tunc erat de rebus divinis. Sed cum fides sit «argumentum non apparentium», secundum Apostolum (Heb. 11,1); et «per fidem credantur ea quae non videntur», ut Augustinus dicit [5]: illa sola manifestatio

Respuesta. Algunos dicen que en el ángel antes de la confirmación en gracia y de la caída, y en el hombre antes del pecado, no existía la fe debido a la contemplación manifiesta que poseían de las cosas divinas. Pero, siendo la fe, según San Pablo, "argumento de las cosas ocultas" y, según dice San Agustín, "por la fe creemos lo que no vemos", sólo

[3] *De sacram.* l.1 p.6 c.14: ML 176,271.

[4] HUGO DE S. VICTORE, l.c. nt.3; ALEX. HALENS., *Summa theol.* p.3.ª q.68 membr.8 a.2,3; BONAVENTURA, *Sent.* 3 d.23 a.2 q.3.—Cf. MAGISTRUM *Sent.* 4 d.1 c.5.

[5] *In Io.* tr.40,79: ML 35,1690.1837: *Quaest. Evang.* l.2 q.39 super Lc. 17,5: ML 35,1352.

aquella claridad excluye la fe que hace visto el objeto principal de la misma. El objeto principal de la fe es la verdad primera, cuya visión nos beatifica y suplanta a la fe. Por consiguiente, no habiendo poseído, ni el ángel antes de su confirmación ni el hombre antes del pecado, la bienaventuranza, que es dada por la visión de Dios en su esencia, es claro que no tuvieron un conocimiento manifiesto de Dios que excluyera la fe. De ahí que el no haber tenido fe no pudo ser por otra cosa sino por desconocer en absoluto aquello sobre que versa la fe. Si el hombre y el ángel —como defienden algunos—hubieran sido creados en estado de naturaleza pura, acaso podría sostenerse que no existió fe en el ángel antes de la confirmación y en el hombre antes del pecado. El conocimiento de la fe, en efecto, está sobre el conocimiento natural de Dios tanto del hombre como del ángel. Mas ya se ha probado en la Primera Parte que el hombre y el ángel han sido creados con el don de la gracia, por lo que es necesario afirmar que, mediante la gracia recibida y aún no confirmada, existía en ellos cierta incoación de la bienaventuranza esperada; y esta incoación; según antes se dijo, se verifica en la voluntad por la esperanza y la caridad y en el entendimiento por la fe. En consecuencia, es menester afirmar que el ángel antes de la confirmación, e igualmente el hombre antes del pecado, poseyeron la fe.

Con todo, se ha de tener en cuenta que en el objeto de la fe hay algo cuasi formal, la verdad primera, que está sobre todo conocimiento natural de la criatura, y algo material, aquello a lo que asentimos adhiriéndonos a la verdad primera. En cuanto al primer elemento, la fe es común a todos los que tienen conocimiento de Dios, no han alcanzado la bienaventuranza y están adheridos a la verdad primera. Mas, en cuanto a

excludit fidei rationem per quam redditur apparens vel visum id de quo principaliter est fides. Principale autem obiectum fidei est veritas prima, cuius visio beatos facit et fidei succedit. Cum igitur angelus ante confirmationem, et homo ante peccatum, non habuit illam beatitudinem qua Deus per essentiam videtur; manifestum est quod non habuit sic manifestam cognitionem quod excluderetur ratio fidei. Unde quod non habuit fidem, hoc esse non potuit nisi quod penitus ei erat ignotum illud de quo est fides. Etsi homo et angelus fuerunt creati in puris naturalibus, ut quidam [6] dicunt, forte posset teneri quod fides non fuit in angelo ante confirmationem nec in homine ante peccatum: cognitio enim fidei est supra naturalem cognitionem de Deo non solum hominis, sed etiam angeli. Sed quia in Primo (q.62 a.3; q.95 a.1) iam diximus quod homo et angelus creati sunt cum dono gratiae, ideo necesse est dicere quod per gratiam acceptam et nondum consummatam fuerit in eis inchoatio quaedam speratae beatitudinis: quae quidem inchoatur in voluntate per spem et caritatem, sed in intellectu per fidem, ut supra dictum est (q.4 a.7). Et ideo necesse est dicere quod angelus ante confirmationem habuerat fidem, et similiter homo ante peccatum.

Sed tamen considerandum est quod in obiecto fidei est aliquid quasi formale, scilicet veritas prima super omnem naturalem cognitionem creaturae existens; et aliquid materiale, sicut id cui assentimus inhaerendo primae veritati. Quantum ergo ad primum horum, communiter fides est in omnibus habentibus cognitionem de Deo, futura beatitudine nondum adepta, inhaerendo primae veritati. Sed quantum ad ea quae materialiter credenda proponuntur, quaedam sunt credita ab uno quae sunt manifeste scita ab alio, etiam in statu praesenti, ut supra dictum est (q.1 a.5). Et secundum hoc etiam potest dici quod angelus ante confirmationem et homo ante peccatum quaedam de divinis mysteriis manifesta cognitione cognoverunt quae nunc non possumus cognoscere nisi credendo.

[6] Cf. BONAVENTURA, *Sent.* 2 d.29 a.2 q.2.

lo materialmente creído, hay verdades que por unos son creídas y por otros claramente sabidas aun en el presente estado, como consta por lo dicho. En este sentido puede también afirmarse que el ángel antes de la confirmación y el hombre antes del pecado conocieron con claridad ciertas verdades sobre los misterios divinos que ahora no podemos conocer si no es creyendo.

Ad primum ergo dicendum quod, quamvis dicta Hugonis de Sancto Victore magistralia sint et robur auctoritatis non habeant, tamen potest dici quod contemplatio quae tollit necessitatem fidei est contemplatio patriae, qua supernaturalis veritas per essentiam videtur. Hanc autem contemplationem non habuit angelus ante confirmationem nec homo ante peccatum. Sed eorum contemplatio erat altior quam nostra, per quam, magis de propinquo accedentes ad Deum, plura manifeste cognoscere poterant de divinis effectibus et mysteriis quam nos possumus. Unde non inerat eis fides qua ita quaereretur Deus absens sicut a nobis quaeritur. Erat enim eis magis praesens per lumen sapientiae quam sit nobis: licet nec eis esset ita praesens sicut est beatis per lumen gloriae.

Ad secundum dicendum quod in statu primae conditionis hominis vel angeli non erat obscuritas culpae vel poenae. Inerat tamen intellectui hominis et angeli quaedam obscuritas naturalis, secundum quod omnis creatura tenebra est comparata immensitati divini luminis. Et talis obscuritas sufficit ad fidei rationem.

Ad tertium dicendum quod in statu primae conditionis non erat auditus ab homine exterius loquente, sed a Deo interius inspirante: sicut et prophetae audiebant, secundum illud Ps. 84,9: «Audiam quid loquatur in me Dominus Deus».

Soluciones. 1. Aunque las palabras de Hugo de San Víctor sean de un maestro y no tengan más autoridad, se ha de responder, no obstante, que la contemplación que hace innecesaria la fe es la contemplación de la patria, la cual proporciona la visión de la verdad sobrenatural en su esencia. Mas el ángel antes de la confirmación y el hombre antes del pecado no tuvieron tal contemplación. La de ellos era, sin embargo, contemplación más elevada que la nuestra, por la que, acercándose más a Dios, podían conocer con manifiesta luz y mucho más que nosotros de los efectos y misterios divinos. No se daba, pues, en ellos la fe que les moviera a buscar a Dios ausente, como le buscamos nosotros, pues les era más presente por la luz de la sabiduría que a nosotros, si bien no tanto como lo está para los bienaventurados por la luz de la gloria.

2. En el primer estado del hombre y del ángel no existía la oscuridad de la culpa y de la pena. Había en sus entendimientos, sin embargo, cierta oscuridad natural, en cuanto que toda criatura es tinieblas comparada con la inmensidad de la luz divina, y esta oscuridad basta para lo esencial de la fe.

3. En el primer estado no se daba audición exterior respecto de la palabra de otro hombre, sino interior respecto de la inspiración de Dios, como oían los profetas, según se dice en el salmo: "Oiré lo que habla dentro de mí Dios, el Señor".

ARTICULO 2

Utrum in daemonibus sit fides [8]

Si los demonios tienen fe

Dificultades. Parece que los demonios no tienen fe.

1. Dice San Agustín: "La fe consiste en la voluntad de los que creen". Mas esta voluntad es buena porque quiere creer en Dios. Por lo tanto, como en los demonios no se da voluntad deliberada buena, según se dijo en la Primera Parte, en los demonios no existe la fe.

2. La fe es un don de la gracia divina, según el Apóstol: "De gracia habéis sido salvados por la fe, pues es don de Dios". Y los demonios perdieron por el pecado los dones gratuitos, como afirma la Glosa sobre las palabras de Oseas: "Se van tras otros dioses y se deleitan con las tortas de pasas". Luego la fe no quedó en los demonios después del pecado.

3. La infidelidad parece ser el más grave de los pecados, según enseña San Agustín comentando a San Juan: "Si no hubiera venido y les hubiera hablado, no tendrían pecado; pero ahora no tienen excusa de su pecado". Mas entre los hombres se da el pecado de infidelidad. Por consiguiente, si existiese fe en los demonios, el pecado de algunos hombres sería mayor que el de los demonios, lo que parece ser incongruente, y, por lo tanto, en los demonios no existe la fe.

Por otra parte, leemos en Santiago: "Los demonios creen y tiemblan".

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod in daemonibus non sit fides.

1. Dicit enim Augustinus, in libro «De praed. sanct.» [7] **quod «fides consistit in credentium voluntate». Haec autem voluntas bona est qua quis vult credere Deo. Cum igitur in daemonibus non sit aliqua voluntas deliberata bona, ut in Primo dictum est (q.64 a.2 ad 5), videtur quod in daemonibus non sit fides.**

2. Praeterea, fides est quoddam donum divinae grátiae: secundum illud Eph. 2,8: «Gratia estis salvati per fidem: donum enim Dei est». Sed daemones dona gratuita amiserunt per peccatum: ut dicitur in Glossa [8]**, super illud Os. 3,1, «Ipsi respiciunt ad deos alienos, et diligunt vinacia uvarum». Ergo fides in daemonibus post peccatum non remansit.**

3. Praeterea, infidelitas videtur esse gravius inter peccata: ut patet per Augustinum [9]**, super illud Io. 15,22: «Si non venissem, et locutus eis non fuissem, peccatum non haberent: nunc autem excusationem non habent de peccato suo». Sed in quibusdam hominibus est peccatum infidelitatis. Si igitur fides esset in daemonibus, aliquorum hominum peccatum esset gravius peccato daemonum. Quod videtur esse inconveniens. Non ergo fides in daemonibus.**

Sed contra est quod dicitur Iac. 2,19: «Daemones credunt et contremiscunt».

---

[8] Infra q.18 a.3 ad 2; *Sent.* 3 d.23 q.3 a.3 q.ª1; d.26 q.2 a.5 q.ª4 ad 2; *De verit.* q.14 a.9 ad 4.

[7] C.5: ML 44,968.

[8] *Ordin.*; HIERONYMUS, *In Osse* super 3,1: ML 25,885.

[9] *In Io.* tr.89 super 15,22: ML 35,1856.

Respondeo dicendum quod, sicut supra [10] **dictum est, intellectus credentis assentit rei creditae non quia ipsam videat vel secundum se vel per resolutionem ad prima principia per se visa, sed propter imperium voluntatis. Quod autem voluntas moveat intellectum ad assentiendum potest contingere ex duobus. Uno modo, ex ordine voluntatis ad bonum: et sic credere est actus laudabilis. Alio modo, quia intellectus convincitur ad hoc quod iudicet esse credendum his quae dicuntur, licet non convincatur per evidentiam rei. Sicut si aliquis propheta praenuntiaret in sermone Domini aliquid futurum, et adhiberet signum mortuum suscitando, ex hoc signo convinceretur intellectus videntis ut cognosceret manifeste hoc dici a Deo, qui non mentitur; licet illud futurum quod praedicitur in se evidens non esset, unde ratio fidei non tolleretur. Dicendum est ergo quod in fidelibus Christi laudatur fides secundum primum modum. Et secundum hoc non est in daemonibus, sed solum secundo modo. Vident enim multa manifesta indicia ex quibus percipiunt doctrinam Ecclesiae esse a Deo; quamvis ipsi res ipsas quas Ecclesia docet non videant, puta Deum esse trinum et unum, vel aliquid huiusmodi.**

Ad primum ergo dicendum quod daemonum fides est quodammodo coacta ex signorum evidentia. Et ideo non pertinet ad laudem voluntatis ipsorum quod credunt.

Ad secundum dicendum quod fides quae est donum gratiae inclinat hominem ad credendum secundum aliquem affectum boni, etiam si sit informis. Unde fides quae est in daemonibus non est donum gratiae; sed magis coguntur ad credendum ex perspicacitate naturalis intellectus.

Ad tertium dicendum quod hoc ipsum daemonibus displicet quod

Respuesta. El entendimiento del creyente asiente a la cosa creída no porque la contemple en sí misma o reduciéndola a los primeros principios, en sí evidentes, sino por imperio de la voluntad. La moción del entendimiento por la voluntad a asentir puede realizarse de dos modos. Uno es por la tendencia de la voluntad al bien; el acto de creer así producido es laudable. Otro, porque el entendimiento es convencido a estimar que se debe creer lo que se dice, aunque no sea verdad evidente. Si un profeta, por ejemplo, anunciase en nombre del Señor un hecho futuro y recurriese al milagro, resucitando a un muerto, el entendimiento de quien lo presencia se vería obligado a reconocer manifiestamente que ese hecho es anunciado por Dios, que no miente. No obstante, eso que se predice puede no ser evidente en sí, por lo que no queda eliminada la fe. Se debe decir, pues, que en los fieles de Cristo se alaba su fe en el primer sentido; mas en los demonios no se da la fe sino en el segundo modo. Ven, en efecto, muchas señales manifiestas del origen divino de la doctrina de la Iglesia, aunque ellos no vean las verdades que la Iglesia enseña, como el ser de Dios trino y uno, y otras semejantes.

Soluciones. 1. La fe de los demonios es en cierto modo coaccionada por la evidencia de los signos. Por lo tanto, su fe no revierte en alabanza de la voluntad de los mismos.

2. La fe, que es don de la gracia, aunque sea informe, inclina al hombre a creer por cierto amor al bien. De ahí que la fe de los demonios no es don de la gracia, sino que más bien son obligados a creer por la perspicacia natural de su entendimiento.

3. Es justamente lo que desagrada a los demonios, que los signos de

---

[10] Q.1 a.4; q.2 a.1 ad 3; a.9; q.4 a.1.2.

la fe sean tan evidentes, que se vean forzados a creer. El hecho, pues, de que crean, en nada disminuye su malicia.

signa fidei sunt tam evidentia ut per ea credere compellantur. Et ideo in nullo malitia eorum minuitur per hoc quod credunt.

ARTICULO 3

Utrum haereticus qui discredit unum articulum fidei possit habere fidem informem de aliis articulis [a]

Si el hereje que rechaza un artículo de la fe puede tener fe informe de los otros artículos

Dificultades. Parece que el hereje que rechaza un artículo de la fe puede tener fe informe de los otros artículos.

1. El entendimiento natural del hereje no es más potente que el entendimiento del católico. Mas el entendimiento del católico, para creer cualquier artículo de fe, necesita la ayuda del don de la fe. Luego el hereje no puede creer algunos artículos sin el don de la fe informe.

2. Así como bajo la fe se contienen muchos artículos, también bajo la ciencia—por ejemplo, la geometría—se contienen muchas conclusiones. Y el hombre puede tener la ciencia geométrica respecto de algunas conclusiones, ignorando las restantes. Luego también puede tener fe de algunos de los artículos, sin creer en los demás.

3. El hombre lo mismo obedece a Dios creyendo que cumpliendo sus preceptos. Pero el hombre puede ser obediente respecto de unos mandatos y no respecto de otros. Luego puede tener fe en algunos artículos sin tenerla en otros.

Por otra parte, rechazar un artículo se opone a la fe, como el pecado mortal contraría a la caridad. Mas la caridad no permanece en el hombre después de un solo pecado mortal. Luego ni la fe después de rechazar un solo artículo de ella.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod haereticus qui discredit unum articulum fidei possit habere fidem informem de aliis articulis.

1. Non enim intellectus naturalis haeretici est potentior quam intellectus catholici. Sed intellectus catholici indiget adiuvari, ad credendum quemcumque articulum fidei, dono fidei. Ergo videtur quod nec haeretici aliquos articulos credere possint sine dono fidei informis.

2. Praeterea, sicut sub fide continentur multi articuli fidei, ita sub una scientia, puta geometria, continentur multae conclusiones. Sed homo aliquis potest habere scientiam geometriae circa quasdam geometricas conclusiones, aliis ignoratis. Ergo homo aliquis potest habere fidem de aliquibus articulis fidei, aliis non credendo.

3. Praeterea, sicut homo obedit Deo ad credendum articulos fidei, ita etiam ad servanda mandata legis. Sed homo potest esse obediens circa quaedam mandata et non circa alia. Ergo potest habere fidem circa quosdam articulos et non circa alios.

Sed contra, sicut peccatum mortale contrariatur caritati, ita discredere unum articulum contrariatur fidei. Sed caritas non remanet in homine post unum peccatum mortale. Ergo neque fides postquam discredit unum articulum fidei.

[a] *Sent.* 3 d.23 q.3 q.ª2; *De verit.* q.14 a.10 a.10; *De virtut.* q.2 a.13 ad 6; *Quodl.* 6 q.4.

Respondeo dicendum quod haereticus qui discredit unum articulum fidei non habet habitum fidei neque formatae neque informis. Cuius ratio est quia species cuiuslibet habitus dependet ex formali ratione obiecti, qua sublata, species habitus remanere non potest. Formale autem obiectum fidei est veritas prima secundum quod manifestatur in Scripturis sacris et doctrina Ecclesiae. Unde quicumque non inhaeret, sicut infallibili et divinae regulae, doctrinae Ecclesiae, quae procedit ex veritate prima in Scripturis sacris manifestata, ille non habet habitum fidei, sed ea quae sunt fidei alio modo tenet quam per fidem. Sicut si aliquis teneat mente aliquam conclusionem non cognoscens medium illius demonstrationis, manifestum est quod non habet eius scientiam, sed opinionem solum.

Manifestum est autem quod ille qui inhaeret doctrinae Ecclesiae tanquam infallibili regulae omnibus assentit quae Ecclesia docet. Alioquin, si de his quae Ecclesia docet quae vult tenet et quae vult non tenet, non iam inhaeret Ecclesiae doctrinae sicut infallibili regulae, sed proprio voluntati. Et sic manifestum est quod haereticus qui pertinaciter discredit unum articulum non est paratus sequi in omnibus doctrinam Ecclesiae (si enim non pertinaciter, iam non est haereticus, sed solum errans). Unde manifestum est quod talis haereticus circa unum articulum fidem non habet de aliis articulis, sed opinionem quandam secundum propriam voluntatem.

Ad primum ergo dicendum quod alios articulos fidei, de quibus haereticus non errat, non tenet eo modo sicut tenet eos fidelis, scilicet simpliciter inhaerendo primae veritati, ad quod indiget homo adiuvari per habitum fidei:

Respuesta. El hereje que rechaza un artículo de fe no tiene el hábito ni de fe formada ni de fe informe. La razón está en que la especie de cualquier hábito depende de la razón formal del objeto, quitada la cual, la especie del hábito desaparece. Y el objeto formal de la fe es la verdad primera, manifestada en las Sagradas Escrituras y en la doctrina de la Iglesia. Por lo tanto, quien no se conforma ni se adhiere, como a regla infalible y divina, a la doctrina de la Iglesia, que procede de la verdad primera, manifestada en las Escrituras, no posee el hábito de la fe, sino que las cosas de fe las retiene por otro medio diferente. Como el que tiene en su mente una conclusión sin conocer el medio de su demostración es claro que no posee la ciencia de la misma, sino tan sólo opinión.

Y es evidente que quien presta su adhesión a la doctrina de la Iglesia, como regla infalible, asiente a cuanto ella enseña. De lo contrario, si de las cosas que sostiene la Iglesia admite unas y otras las rechaza libremente, entonces no da su adhesión a la doctrina de la Iglesia como a regla infalible, sino a su propia voluntad. Por lo tanto, el hereje que pertinazmente rechaza un artículo no se halla dispuesto para seguir en todo la doctrina de la Iglesia (no sería hereje, sino sólo un equivocado si no lo hiciera con pertinacia). Queda, pues, manifiesto que el hereje que niega un solo artículo no tiene fe de los otros, sino únicamente opinión según su propia voluntad.

Soluciones. 1. Los otros artículos de la fe sobre los que no yerra el hereje, no los acepta del mismo modo que el creyente, es decir, por adhesión absoluta a la verdad primera, para lo que se necesita la ayuda

del hábito de la fe. Asiente a ellos por su propia voluntad y su propio juicio.

2. En las diversas conclusiones de una misma ciencia existen medios distintos de demostración, de los que unos pueden conocerse sin los otros. Por eso el hombre puede conocer unas conclusiones de una ciencia, ignorando las demás. Pero a todos los artículos revelados asiente la fe por un único medio, cual es la verdad primera, como se nos propone en las Escrituras interpretadas según la sana doctrina de la Iglesia. Por lo tanto, quien se aparta de este medio pierde totalmente la fe.

3. Los diversos preceptos de la ley pueden referirse, bien a los diversos motivos próximos, y de esta forma pueden observarse unos sin los otros; o bien al motivo único primero, que es obedecer a Dios perfectamente, y de éste se aparta todo el que traspasa un solo precepto, según las palabras de Santiago: "Quien quebranta un solo precepto viene a ser reo de todos".

sed tenet ea quae sunt fidei propria voluntate et iudicio.

Ad secundum dicendum quod in diversis conclusionibus unius scientiae sunt diversa media per quae probantur, quorum unum potest cognosci sine alio. Et ideo homo potest scire quasdam conclusiones unius scientiae, ignoratis aliis. Sed omnibus articulis fidei inhaeret fides propter unum medium, scilicet propter veritatem primam propositam nobis in Scripturis secundum doctrinam Ecclesiae intellectis sane. Et ideo qui ab hoc medio decidit totaliter fide caret.

Ad tertium dicendum quod diversa praecepta legis possunt referri vel ad diversa motiva proxima: et sic unum sine alio servari potest. Vel ad unum motivum primum, quod est perfecte obedire Deo: a quo decidit quicumque unum praeceptum transgreditur, secundum illud Iac. 2,10: «Qui offendit in uno factus est omnium reus».

ARTICULO 4

Utrum fides possit esse maior in uno quam in alio [a]

Si la fe puede ser en uno mayor que en otro

Dificultades. Parece que la fe no puede ser en uno mayor que en otro.

1. La magnitud de un hábito se aprecia por orden al objeto. Ahora bien, el que tiene la fe cree todo lo que ella enseña, pues quien rechaza una sola verdad de la fe, la pierde totalmente, como se ha probado. Luego parece que la fe no puede ser mayor en uno que en otro.

2. Lo que está en la cumbre de la perfección no es susceptible de más ni de menos. Pero el motivo formal de la fe está en lo sumo, pues

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod fides non possit esse maior in uno quam in alio.

1. Quantitas enim habitus attenditur secundum obiecta. Sed quicumque habet fidem credit omnia quae sunt fidei: quia qui deficit ab uno totaliter amittit fidem, ut supra dictum est (a.3). Ergo videtur quod fides non possit esse maior in uno quam in alio.

2. Praeterea, ea quae sunt in summo non recipiunt magis neque minus. Sed ratio fidei est in summo: requiritur enim ad fidem quod homo inhaereat primae veritati super omnia. Ergo fides non recipit magis et minus.

3. Praeterea, ita se habet fides in cognitione gratuita sicut intellectus principiorum in cognitione naturali: eo quod articuli fidei sunt prima principia gratuitae cognitionis, ut ex dictis (q.1 a.7) patet. Sed intellectus principiorum aequaliter invenitur in omnibus hominibus. Ergo et fides aequaliter invenitur in omnibus fidelibus.

Sed contra, ubicumque invenitur parvum et magnum, ibi invenitur malus et minus. Sed in fide invenitur magnum et parvum: dicit enim Dominus Petro, Mt. 14,31: «Modicae fidei, quare dubitasti?» et mulieri dixit, Mt. 15,28: «Mulier, magna est fides tua». Ergo fides potest esse maior in uno quam in alio.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est (1-2 q.52 a.1,2; q.112 a.4), quantitas habitus ex duobus attendi potest: uno modo, ex obiecto; alio modo, secundum participationem subiecti. Obiectum autem fidei potest dupliciter considerari: uno modo, secundum formalem rationem; alio modo, secundum ea quae materialiter credenda proponuntur. Formale autem obiectum fidei est unum et simplex, scilicet veritas prima, ut supra dictum est (q.1 a.1). Unde ex hac parte fides non diversificatur in credentibus, sed est una specie in omnibus, ut supra dictum est (q.4 a.6). Sed ea quae materialiter credenda proponuntur sunt plura: et possunt accipi vel magis vel minus explicite. Et secundum hoc potest unus homo plura explicita credere quam alius. Et sic in uno potest esse maior fides secundum maiorem fidei explicationem.

Si vero consideretur fides secundum participationem subiec-

[a] *Sent.* 3 d.25 q.2 a.2 q.ª1.

se requiere para ella que el hombre se adhiera a la verdad primera sobre toda otra verdad. Luego la fe no es susceptible de más o menos.

3. La fe se comporta respecto del conocimiento infuso como el entendimiento de los principios respecto del conocimiento natural, pues los artículos de la fe son los primeros principios de este conocimiento superior, según queda dicho. Ahora bien, el entendimiento de los principios se halla igualmente en todos los hombres. Luego también la fe se encuentra de modo igual en todos los fieles.

Por otra parte, donde se encuentra lo poco y lo mucho, también puede darse lo más y lo menos. Pero en la fe se da lo poco y lo mucho, como consta por las palabras del Señor a San Pedro: "Hombre de poca fe, ¿por qué has dudado?"; y a la mujer de que habla San Mateo: "¡Oh mujer!, grande es tu fe". Luego la fe puede ser mayor en uno que en otro.

Respuesta. La magnitud del hábito puede considerarse bajo dos aspectos. Uno, por parte del objeto; otro, según su participación en el sujeto. A su vez, el objeto de la fe ofrece una consideración doble: según su razón formal o atendiendo materialmente a las cosas que se creen. El objeto formal de la fe es único y simple, es decir, la verdad primera, según se dijo antes. Por este aspecto, la fe no se diversifica en los creyentes, sino que es una específicamente en todos, como ya se ha dicho. Mas las verdades que como materia se proponen son muchas, y pueden ser creídas más o menos explícitamente. De esta suerte puede un hombre creer más verdades explícitas que otro, y por eso puede en uno haber mayor fe conforme a una mayor explicación de la misma.

Considerada la fe según su participación en el sujeto, puede está

acontecer doblemente, en cuanto que el acto de la fe procede del entendimiento o de la voluntad, como está dicho. Por consiguiente, puede ser en uno la fe mayor por parte del entendimiento, a causa de su mayor certidumbre y firmeza, y por parte de la voluntad, a causa de su mayor prontitud, entrega y confianza.

Soluciones. 1. El que obstinadamente rechaza una verdad de fe no posee el hábito de la fe, como lo posee quien no cree explícitamente todas las verdades, pero se halla dispuesto a creerlas. Y así, por parte del objeto, uno tiene mayor fe que otro en cuanto que cree más verdades explícitas que él, según se ha dicho.

2. De esencia de la fe es preferir la verdad primera a todas las demás. Pero, entre todos los que así la estiman, unos se someten a ella con mayor certeza y sumisión que otros. De esta forma, la fe es mayor en uno que en otro.

3. El entendimiento de los principios es privativo de la naturaleza humana, y se encuentra igual en todos. Mas la fe es obra del don de la gracia, que no se halla en todos en igual grado, como se ha probado. No es, pues, la misma razón.—Sin embargo, unos conocen mejor que otros las virtualidades de los principios, debido a la mayor capacidad de su entendimiento.

ti, hoc contingit dupliciter. Nam actus fidei procedit et ex intellectu et ex voluntate, ut supra [1] dictum est. Potest ergo fides in aliquo dici maior uno modo ex parte intellectus, propter maiorem certitudinem et firmitatem: alio modo ex parte voluntatis, propter maiorem promptitudinem seu devotionem vel confidentiam.

Ad primum ergo dicendum quod ille qui pertinaciter discredit aliquid eorum quae sub fide continentur non habet habitum fidei, quem tamen habet ille qui non explicite omnia credit, sed paratus est omnia credere. Et secundum hoc ex parte obiecti unus habet maiorem fidem quam alius, inquantum plura explicite credit, ut dictum est (in c).

Ad secundum dicendum quod de ratione fidei est ut veritas prima omnibus praeferatur. Sed tamen eorum qui eam omnibus praeferunt quidam certius et devotius se ei subiiciunt quam alii. Et secundum hoc fides est maior in uno quam in alio.

Ad tertium dicendum quod intellectus principiorum consequitur ipsam naturam humanam, quae aequaliter in omnibus invenitur. Sed fides consequitur donum gratiae, quod non est aequaliter in omnibus, ut supra dictum est (1-2 q.112 a.4). Unde non est eadem ratio.—Et tamen secundum maiorem capacitatem intellectus, unus magis cognoscit virtutem principiorum quam alius.

[1] A.2; q.1 a.4; q.2 a.1 ad 3; a.9; q.4 a.1.2.

INTRODUCCION A LA CUESTION 6

CAUSA SOBRENATURAL DE LA FE

La causa considerada en esta cuestión se entiende la *causa eficiente de la fe.* El problema entonces equivale a preguntar sobre el *carácter infuso y sobrenatural* de la misma, pues si la fe tiene un origen infuso y divino, ello se debe a su sobrenaturalidad, a que es un don elevado sobre toda facultad de la naturaleza.

La sobrenaturalidad de la fe ya se ha estudiado y probado en la cuestión general del acto de creer, tanto del asentimiento inteléctual como de la moción voluntaria. Además, en el tratado general de las virtudes hemos expuesto la doctrina sobre la existencia de las tres virtudes teologales como dones sobrenaturales, la naturaleza de las virtudes *per se* infusas y su distinción de las adquiridas [1].

Completaremos un poco lo ya dicho en esos lugares, pues el Angélico extiende el tema a todos los aspectos de la sobrenaturalidad de la fe, máxime a la virtud.

1.º La fe teologal necesariamente viene de Dios, no sólo en cuanto al objeto, por la revelación sobrenatural de los misterios a creer, sino también en cuanto al hábito interno o virtud que es infusa, y en cuanto al auxilio actual necesario para el asentimiento de fe, que es por la moción interior de la gracia.

Así se condensan todos los aspectos de la sobrenaturalidad y origen infuso de la fe. Bajo esa triple dimensión, es de *fe definida* esta verdad de la causa divina de la fe y su condición sobrenatural. Respecto de lo primero, o el objeto, el *magisterio de la Iglesia* culmina en las solemnes definiciones del concilio Vaticano, contra los racionalistas, sobre la existencia de los misterios sobrenaturales, indemostrables por la humana razón y que han sido revelados (D 1795), y sobre el origen divino de toda la doctrina y revelación cristianas propuestas a creer (D 1785 1813) y en la condenación de los modernistas (D 2078).

En cuanto al acto mismo de creer, adujimos en la cuestión segunda los documentos del magisterio que proclaman que el acto de creer es *un don de Dios* producido por su gracia, que mueve el entendimiento y voluntad al asentimiento afectuoso de las verdades divinas *sicut oportet ad salutem,* con acto saludable para la vida eterna.

Baste indicar los documentos que se refieren a *la virtud de la fe como don habitual.* Inocencio III declaraba como verdad probable la infusión de la fe y la caridad, *como hábitos,* a los párvulos por el bautismo (D 410). El concilio Vienense aprueba y hace suya esta misma sentencia como la más probable (D 483). De modo definitivo, el concilio de Trento enseñaba cómo la fe, esperanza y caridad son recl-

[1] 1-2 q.62 a.2; q.63 a.4. Cf. URDÁNOZ, *Tratado de los hábitos y virtudes en general:* BAC, *Suma* bilingüe, t.5 (Madrid 1954) p.315ss.343ss.

bidas en el alma, al ser justificada, como dones infusos que integran la misma justicia que se recibe, se insertan en el alma y permanecen inherentes en ella como la misma gracia (D 800 821). Y más aún, el concilio Vaticano definía la fe como *virtud sobrenatural* (D 1789), y proclamaba que «*la misma fe en sí, aunque no sea operante por la caridad, es un don de Dios* y produce su acto como obra saludable» (D 1791).

Antes también expusimos *la enseñanza de la Sagrada Escritura* a este respecto, en la que aparece siempre la fe *como un don de Dios*, pues *nadie puede creer sin que le fuere esto concedido por el Padre, como pronunciaba el Señor* (Io. 6,44; 10,27), y, según expresaba San Pablo, «*de gracia*» *hemos sido salvados por la fe, y esto no viene de nosotros, sino que es don de Dios* (Eph. 2,8).

Es característica la *argumentación* dada por el Angélico para probar la necesidad de una causa divina del don sobrenatural de la fe: Porque *todas las otras causas* exteriores, o naturales, que concurren a creer son *insuficientes*. Los milagros y la predicación exterior no bastan de por sí, ya que, ante los mismos signos de la revelación y milagros, unos creen y otros no. Estos se comportan como *causas exteriores inductivas* de la fe, según se ha valorado antes al hablar de la función de los motivos de credibilidad. Es, pues, necesaria alguna *causa interior suficiente*, que no pueden ser las solas facultades humanas o el libre albedrío. Y es que *el hombre se eleva sobre su naturaleza* para creer, sin duda alguna por la transcendencia del objeto sobrenatural al que debe asentir. Es, pues, necesario que un principio interior sobrenatural, un *don de la gracia, sea infundido* por Dios para el asentimiento de fe.

De este argumento y de la doctrina general de la gracia se desprende que el principio exterior, o la causa divina, debe actuar no sólo para la infusión del hábito, sino también para que este don de la fe se actualice y produzca el acto. Son las gracias actuales de iluminación e inspiración, necesarias para mover al asentimiento de fe. Esta gracia actual elevante, sin el hábito previo, es suficiente para producir el primer acto de fe, y también en la hipótesis, no admisible, de que Dios moviera a los actos teologales sin infundir los hábitos correspondientes que muevan de un modo connatural a ellos.

2.º También la fe informe es un don infuso de Dios.

De nuevo se insiste en esta otra aserción del a.2 para quitar toda duda sobre la causa sobrenatural aún de la fe informe. Es doctrina *cierta en la fe* si se refiere al hábito, y de *fe definida* respecto del acto de fe informe. Las definiciones del concilio de Orange sobre la necesidad de la gracia para todo acto de fe o comienzo del mismo, se refieren a cualquiera fe saludable, incluyendo ciertamente la fe informe (D 178-180). Se han condenado más tarde proposiciones jansenistas (D 1302) y de Quesnel (D 1401-1407) que negaban la existencia de esta sola fe informe sin la caridad. Y, por fin, el concilio Vaticano, aparte de la declaración sobre la fe informe como don habitual (D 1791), define, contra los hermesianos, que «la gracia es necesaria para todo acto de fe divina, no sólo para la fe viva» (D 1814).

Es *consecuencia inmediata* de la doctrina expuesta antes que la fe informe no se distingue esencialmente de la fe formada, sino que es el mismo hábito de fe. Si la fe formada es don infuso de Dios, evidentemente también lo será la informe, que es la misma realidad. En este sentido insiste aquí, arguyendo el Aquinate que la «informidad» de la fe, entendida como una *privación* defectuosa, *no pertenece a la esencia o especie de la fe* misma, sino que sólo expresa la falta de la caridad, de la forma extrínseca de la fe. Por eso, Dios, al causar la fe esencialmente tal, no es causa de la informidad o de privación alguna, como el que ha hecho un cuerpo transparente no es causa de la obscuridad que ahora tiene.

Todo ello indica que Dios *puede infundir*, e infunde a veces, el don habitual de fe sola o informe sin infundir la gracia y demás virtudes, «sanando a un alma de la infidelidad y de que cese de hacer este pecado, sin otorgarle aún el perdón de los pecados ni de ese mismo». Así lo afirma el Santo (a.2 ad 3), y ya vimos que era doctrina seguida por los teólogos tomistas contra la corriente de muchos modernos en pos de Lugo [2]. Dios puede infundir el don de la fe sin la gracia antes del bautismo o en el mismo bautismo, junto con el carácter, a los que creen en la verdad cristiana y, sin embargo, conservan una disposición mala al pecado grave. No hay obstáculo a que éstos reciban la gracia actual para creer, puesto que el acto de fe dispone inmediatamente a la infusión del hábito y brota ya de él. Así, pues, Dios, que puede conservar al alma creyente con el hábito de fe sin la gracia, puede también infundir esta misma fe en el pecador sin la justificación.

Vemos que el proceso seguido por Santo Tomás para probar la *sobrenaturalidad intrínseca, o substancial, de la fe*, es bien lógico y es el mismo empleado siempre por él: el objeto de la fe es sobrenatural, son los misterios sobrenaturales de la revelación cristiana. Para alcanzarlos en sí mismos, en su razón propia sobrenatural, las facultades del hombre han de *elevarse* sobre su propia naturaleza. Necesita, pues, de hábitos infusos y gracia sobrenatural para poner actos de fe divina, que son superiores a toda su virtualidad natural.

Así, pues, la sobrenaturalidad de actos y hábitos de fe cristiana es *intrínseca, o substancial*. Es producida por el principio infuso de la fe en el alma, pero *deriva* de la sobrenaturalidad de los objetos que debe captar la fe en sí mismos.

Pero esta explicación tan coherente ha sido negada por otras escuelas teológicas. En especial por la teoría de los primeros escolásticos, de Escoto y los nominalistas, sobre el *sobrenatural modal*, y por la corriente de la escuela suareciana.

El problema se plantea en su generalidad para todas las virtudes infusas y sus actos, y hemos expuesto la posición tomista en ese lugar [3]. Ello tiene una aplicación exacta a la fe. Pero hemos de hacer indicación sumaria de esta aplicación, pues justamente los antiguos discutían el tema en torno a la fe y a la caridad.

Escoto enseñaba que la fe teologal no es sobrenatural entitativamente, sino en *cuanto el modo*. La fe natural, o adquirida, puede también creer en los misterios sobrenaturales, y su acto no difiere específicamente de los de la fe infusa. Esta no añade al asentimiento natural sino un *modo* de mayor perfección, que es el modo de adhesión

---

[2] Véase *Tr. de los hábitos y virtudes en general* cit. p.325. Cf. BÁÑEZ, *De fide, spe et caritate* in q.6 a.2 dub.1.

[3] T. URDÁNOZ, *Tratado de los hábitos y virtudes en general* cit. p. 346ss; ID., *La teología del acto sobrenatural en la escuela de Salamanca*: CiencTom 62 (1942) p.121-145; 63 (1942) p.7-24.

infalible o de mayor firmeza. Por ello no hay sino diferencia modal, no de especie y substancia, entre los actos y hábitos de la fe infusa y los de la fe adquirida [4].

Los teólogos modernos de la corriente suareciana, abandonando en esto a Suárez, que se adhirió con un cierto eclecticismo a la doctrina de Santo Tomás, han seguido la explicación de Molina, Lugo y Ripalda. Según ellos, los actos de la fe teologal se hacen sobrenaturales sólo por la *causa eficiente*—porque Dios concurre a producirlos con su gracia—, no por el objeto. Se llega así al concepto del *sobrenatural entitativo* sólo *ex parte causae efficientis*. Hábito y actos de fe infusa se distinguen y se elevan sobre los de fe adquirida en *especie física, o entitativa*, no por su *especie objetiva o psicológica*, porque el asentimiento de la infusa se verifica de igual manera—en su especie y substancia psíquica y en su modo de tender al objeto—que los actos de fe natural, no habiendo diferencia alguna en los motivos de creer [5].

Pero esta teoría parece a todas luces insuficiente. No cabe sino la explicación íntegra del *sobrenatural substancial de la fe* y de las demás virtudes, dada siempre por Santo Tomás y seguida por Suárez y los teólogos tomistas.

3. El hábito y actos de fe infusa son, intrínsecamente y en cuanto a la substancia, sobrenaturales, y se distinguen de los de fe adquirida no sólo en especie entitativa, sino por su especie objetiva o psicológica, derivando tal sobrenaturalidad primariamente de la sobrenaturalidad del objeto formal.

En efecto, la teoría de Escoto es, según parecer unánime, insostenible después de los documentos de los concilios Vienense, de Trento y el Vaticano, que hablan claramente de gracia sobrenatural y de dones *per se* infusos como necesarios constitutivos de la fe cristiana y del asentimiento sobrenatural del creyente [6].

La doctrina de Santo Tomás es la que explica plenamente las enseñanzas de la Iglesia. Y *su fundamento racional* estriba en la validez del principio universal y analítico: *las potencias, hábitos y actos se distinguen esencialmente y se especifican por sus objetos formales.* Mas el objeto de la fe es totalmente sobrenatural; es la deidad en sí, Verdad primera transcendente, y los misterios sobrenaturales escondidos en Dios. En consecuencia, dicho objeto no puede ser formalmente alcanzado sino por una adhesión intelectual-volitiva también sobrenatural, por lo que la sobrenaturalidad omnímoda del acto y hábito de la fe *radica* en su objeto.

El principio es analítico y, por lo tanto, inmutable. No es posible que el acto sea de una perfección transcendente a todo lo natural y que no alcance a la vez una razón objetiva también sobrenatural. Los teólogos suarecianos se afanan inútilmente en sostener que este principio no es válido también para distinguir actos y hábitos sobrenaturales de los naturales, cuando median entre ambos no sólo objetos de

[4] SCOTUS, *In I Sent.* prol. q.1 et dist.17 q.3 n.33; *In III Sent.* d.23 q.un. n.1-5.

[5] MOLINA, *Concordia* q.14 a.13 d.38; LUGO, *De fide* d.9 q.1; RIPALDA, *De ente supernaturali* disp.45; BILLOT, *De virtutibus infusis* (Romae 1922) p.35-101. Ultimamente defiende la misma tesis J. A. ALDAMA, *De virtutibus infusis:* BAC. SacTheolSumma (Madrid 1953) t.3 n.116.

[6] Véase, sobre todo entre los teólogos tomistas, el que con más vigor patrocina esta tesis, R. GARRIGOU-LAGRANGE, *De gratia* (Torino 1957) ap.5 p.375-386; *De virtutibus theologicis,* cit. in q.6 a.1 p.227ss. et ap.2 p.544-550.

especie distinta, sino de género supremo y de orden. O que Santo Tomás no ha fundado el carácter sobrenatural de la fe en el objeto cuando en este lugar (a.1) deriva la necesidad del don infuso de la fe de la transcendencia de los objetos revelados; y cuando un poco antes (q.5 a.3) enunciaba, con mayor fuerza que en ninguno otro pasaje, el principio: «Species cuiuslibet actus dependet ex formali ratione obiecti qua sublata, species habitus remanere non potest».

También hemos valorado debidamente, al principio del tratado, la sobrenaturalidad del objeto formal y el motivo de la fe, inaccesibles a toda luz y conocimiento naturales. Por otra parte, antes dijimos que la apelación de los contrarios a la experiencia fenomenológica carece de base sólida. Los demonios o los herejes no captan formalmente, con la fe natural, los misterios sobrenaturales ni asienten en su propia razón transcendente y luz divina, sino sólo perciben *materialmente* y como en su corteza exterior lo divino en ellos.

CUESTION 6

(In duos articulos divisa)

De causa fidei

De la causa de la fe

Ha de tratarse ahora de la causa de la fe.

Sobre la cual se proponen dos puntos.

Primero: si la fe es infundida al hombre por Dios.

Segundo: si la fe informe es un don.

Deinde considerandum est de causa fidei (cf. q.4 introd.).

Et circa hoc quaeruntur duo.

Primo: utrum fides sit homini infusa a Deo.

Secundo: utrum fides informis sit donum.

ARTICULO 1

Utrum fides sit homini a Deo infusa *

Si la fe es infundida al hombre por Dios

Dificultades. Parece que la fe no es infundida por Dios.

1. Afirma San Agustín que "la ciencia engendra en nosotros la fe, la nutre, la defiende y la robustece". Mas todo lo que en nosotros engendra la ciencia, parece tener más de adquirido que de infuso. Luego la fe no parece proceder en nosotros de infusión divina.

2. Lo que el hombre obtiene viendo y oyendo parece ser adquirido por él. Ahora bien, el hombre llega a la fe viendo los milagros y oyendo la doctrina. Leemos, en efecto, en San Juan: "Conoció, pues, el padre que aquella misma era la hora en que Jesús le dijo: 'Tu hijo vive', y creyó él y toda su casa"; y en San Pablo: "La fe viene por el oído". Luego la fe es poseída por el hombre como algo adquirido.

3. Todo lo que depende de la voluntad del hombre puede ser adquirido por él. Pero, según dice San Agustín, "la fe consiste en la voluntad de los que creen". Luego la fe puede ser adquirida por el hombre.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod fides non sit homini infusa a Deo.

1. Dicit enim Augustinus, XIV «De Trin.» [1]**, quod «per scientiam gignitur in nobis, fides, nutritur, defenditur et roboratur». Sed ea quae per scientiam in nobis gignuntur magis videntur acquisita esse quam infusa. Ergo fides non videtur in nobis esse ex infusione divina.**

2. Praeterea, illud ad quod homo pertingit audiendo et videndo videtur esse ab homine acquisitum. Sed homo pertingit ad credendum et videndo miracula et audiendo fidei doctrinam: dicitur enim Io. 4,53: «Cognovit pater quia illa hora erat in qua dixit ei Iesus, Filius tuus vivit: et credidit ipse et domus eius tota»; et Rom. 10,17 dicitur quod «fides est ex auditu». Ergo fides habetur ab homine tanquam acquisita.

3. Praeterea, illud quod consistit in hominis voluntate ab homine potest acquiri. Sed «fides consistit in credentium voluntate»: ut Augustinus dicit, in libro «De praed. sanct.» [2] **Ergo fides potest esse ab homine acquisita.**

Sed contra est quod dicitur ad Eph. 2,8-9: «Gratia estis salvati per fidem, et non ex vobis, ne quis glorietur: Dei enim donum est».

Respondeo dicendum quod ad fidem duo requiruntur. Quorum unum est ut homini credibilia proponantur: quod requiritur ad hoc quod homo aliquid explicite credat. Aliud autem quod ad fidem requiritur est assensus credentis ad ea quae proponuntur. Quantum igitur ad primum horum, necesse est quod fides sit a Deo. Ea enim quae sunt fidei excedunt rationem humanam: unde non cadunt in contemplatione hominis nisi Deo revelante. Sed quibusdam quidem revelantur immediate a Deo, sicut sunt revelata Apostolis et prophetis: quibusdam autem proponuntur a Deo mittente fidei praedicatores, secundum illud Rom. 10,15: «Quomodo praedicabunt nisi mittantur?»

Quantum vero ad secundum, scilicet ad assensum hominis in ea quae sunt fidei, potest considerari duplex causa. Una quidem exterius inducens: sicut miraculum visum, vel persuasio hominis inducentis ad fidem. Quorum neutrum est sufficiens causa: videntium enim unum et idem miraculum, et audientium eandem praedicationem, quidam credunt et quidam non credunt. Et ideo oportet ponere aliam causam interiorem, quae movet hominem interius ad assentiendum his quae sunt fidei. Hanc autem causam Pelagiani ponebant solum liberum arbitrium hominis: et propter hoc dicebant quod initium fidei est ex nobis, inquantum scilicet ex nobis est quod parati sumus ad assentiendum his quae sunt fidei; sed consummatio fidei est a Deo, per quem nobis proponuntur ea quae credere debemus. Sed hoc

---

* 1 q.111 a.1 ad 1; *De verit.* q.18 a.1; *Cont. Gent.* 3,154; *Cont. err. graec.* c.30; *In Eph.* 2 lect.3.

[1] C.1: ML 42,1037.

[2] C.5: ML 44,968.

por quien nos son propuestas las verdades que debemos creer. Pero esto es falso, pues el hombre, para asentir a las verdades de fe, es elevado sobre su propia naturaleza, y ello no puede explicarse sin un principio sobrenatural que le mueva interiormente, que es Dios. Por lo tanto, la fe en cuanto al asentimiento, que es su acto principal, proviene de Dios, que mueve interiormente por la gracia.

Soluciones. 1. La fe es engendrada y nutrida mediante la persuasión exterior que la ciencia produce. Mas la causa principal y propia de la fe es la moción interior a asentir.

2. La objeción también arguye por la causa exterior que propone los objetos de fe o persuade a creer en ellos por la palabra o por los hechos.

3. El creer depende, ciertamente, de la voluntad del hombre; pero es necesario que la voluntad del hombre sea preparada por Dios mediante la gracia para que pueda ser elevada sobre la naturaleza, según se dijo.

est falsum. Quia cum homo, assentiendo his quae sunt fidei, elevetur supra naturam suam, oportet quod hoc insit ei ex supernaturali principio interius movente, quod est Deus. Et ideo fides quantum ad assensum, qui est principalis actus fidei, est a Deo interius movente per gratiam.

Ad primum ergo dicendum quod per scientiam gignitur fides et nutritur per modum exterioris persuasionis, quae fit ab aliqua scientia. Sed principalis et propria causa fidei est id quod interius movet ad assentiendum.

Ad secundum dicendum quod etiam ratio illa procedit de causa proponente exterius ea quae sunt fidei, vel persuadente ad credendum vel verbo vel facto.

Ad tertium dicendum quod credere quidem in voluntate credentium consistit: sed oportet quod voluntas hominis praeparetur a Deo per gratiam ad hoc quod elevetur in ea quae sunt supra naturam, ut supra dictum est (in c).

ARTICULO 2

Utrum fides informis sit donum Dei [a]

Si la fe informe es don de Dios

Dificultades. Parece que la fe informe no es don de Dios.

1. Se dice en el Deuteronomio que "las obras de Dios son perfectas". Mas la fe informe es algo imperfecto. Luego la fe informe no es obra de Dios.

2. Se llama deforme a un acto porque carece de su forma debida. Igualmente debe llamarse a la fe informe por carecer de su debida forma. Mas el acto deforme del pecado

Ad secundum sic procedituir. Videtur quod fides informis non sit donum Dei.

1. Dicitur enim Deut. 32,4, quod «Dei perfecta sunt opera». Fides autem informis est quiddam imperfectum. Ergo fides informis non est opus Dei.

2. Praeterea, sicut actus dicitur deformis propter hoc quod caret debita forma, ita etiam fides dicitur informis propter hoc quod caret debita forma. Sed actus deformis peccati non est a Deo, ut supra dictum est (1-2 q.79 a.2). Ergo neque etiam fides informis est a Deo.

3. Praeterea, quaecumque Deus sanat totaliter sanat: dicitur enim Io. 7,23: «Si circumcisionem accipit homo in sabbato ut non solvatur lex Moysi, mihi indignamini quia totum hominem salvum feci in sabbato». Sed per fidem homo sanatur ab infidelitate. Quicumque ergo donum fidei a Deo accipit simul sanatur ab omnibus peccatis. Sed hoc non fit nisi per fidem formatam. Ergo sola fides formata est donum Dei. Non ergo fides informis.

Sed contra est quod quaedam Glossa [a] dicit, I ad Cor. 13,2, quod «fides quae est sine caritate est donum Dei». Sed fides quae est sine caritate est fides informis. Ergo fides informis est donum Dei.

Respondeo dicendum quod informitas privatio quaedam est. Est autem considerandum quod privatio quandoque quidem pertinet ad rationem speciei: quandoque autem non, sed supervenit rei iam habenti propriam speciem. Sicut privatio debitae commensurationis humorum est de ratione speciei ipsius aegritudinis: tenebrositas autem non est de ratione speciei ipsius diaphani, sed supervenit. Quia igitur cum assignatur causa alicuius rei, intelligitur assignari causa eius secundum quod in propria specie existit, ideo quod non est causa privationis non potest dici esse causa illius rei ad quam pertinet privatio sicut existens de ratione speciei ipsius: non enim potest dici causa aegritudinis quod non est causa distemperantiae humorum. Potest tamen aliquid dici esse causa diaphani quamvis non sit causa obscuritatis, quae non est de ratione speciei diaphani. Informitas autem fidei non pertinet ad rationem speciei ipsius fidei: cum fides dicatur informis propter de-

[a] *Sent.* 3 d.23 q.3 a.2.

[a] Cf. MAGISTR. *Sent.* 3 d.23 c.4.

—según se dijo—no proviene de Dios; luego tampoco la fe informe.

3. Lo que Dios sana queda todo entero curado, pues dice el Señor: "Si un hombre recibe la circuncisión en sábado para que no quede incumplida la ley de Moisés, ¿por qué os irritáis contra mí porque he curado del todo a un hombre en sábado?" Mas por la fe sana el hombre de la infidelidad. Por consiguiente, quien recibe de Dios el don de la fe es sanado a un tiempo de todos los pecados. Esto no es posible, si no es por la fe formada. Luego solamente la fe formada, y no la informe, es don de Dios.

Por otra parte, afirma la Glosa que "la fe que se da sin la caridad es don de Dios". Esta fe sin la caridad es una fe informe; luego la fe informe es don de Dios.

Respuesta. La deformidad es una privación. Y la privación algunas veces es de la esencia de la especie, y otras, en cambio, sobreviene al ser ya constituido; así, la privación de la debida proporción de los humores es constitutiva de la enfermedad; mas la oscuridad no es de esencia de lo diáfano, sino que le sobreviene. Cuando se determina la causa de un ser, se entiende que se trata de la causa del mismo en cuanto constituido en su propia especie. Por eso lo que no es causa de la privación tampoco puede decirse causa del ser a quien afecta la privación, como si fuera de su esencia específica; no se puede, en efecto, llamar causa de la enfermedad lo que no es causa de la destemplanza de los humores, mientras un agente puede ser causa de lo diáfano sin serlo de la oscuridad, pues ésta no es de esencia de lo diáfano. Ahora bien, la informidad de la fe no pertenece a su especie, pues la fe se dice informe por defecto de una forma exterior, según se

ha dicho. Por lo tanto, es causa de la fe informe lo que es causa de la fe en sí misma, que, como se dijo, es Dios. En consecuencia, la fe informe es un don de Dios.

Soluciones. 1. La fe informe, aunque no sea en absoluto perfecta con la perfección de virtud, es, no obstante, perfecta con cierta perfección que basta para lo esencial de la fe.

2. La deformidad de un acto es específica al mismo, tomado como acción moral, según queda dicho. Es, en efecto, deforme un acto por la privación de su forma intrínseca, consistente en la debida proporción de sus circunstancias. Por lo tanto, no puede considerarse a Dios causa del acto deforme, pues no es causa de la deformidad, aunque sí lo sea del acto como tal.

Puede también afirmarse que la deformidad no implica solamente privación de la forma debida, sino también una disposición contraria; de suerte que la deformidad es a la acción lo que la falsedad a la fe. Y así como no procede de Dios la deformidad, tampoco la fe falsa. La fe informe, por consiguiente, procede de Dios como las acciones que son buenas en sí, aunque no estén informadas por la caridad, como sucede de ordinario en los pecadores.

3. El que recibe de Dios la fe sin la caridad no queda totalmente sanado de la infidelidad, pues permanece sin borrar la culpa de la misma; queda sólo sano parcialmente, en cuanto cesa en él ese pecado. Ocurre, en efecto, con frecuencia que desista uno, con el auxilio de Dios, de cometer un pecado, y que siga en otros pecados por propia iniquidad. Es así como da Dios al hombre algunas veces la fe sin el don de la caridad, como también concede a otros sin la caridad el don de profecía o similares.

[4] 1 q.48 a.1 ad 2; 1-2 q.18 a.5.

fectum cuiusdam exterioris formae, sicut dictum est (q.4 a.4; cf. a.3 ad 2). Et ideo illud est causa fidei informis quod est causa fidei simpliciter dictae. Hoc autem est Deus, ut dictum est (a.1). Unde relinquitur quod fides informis sit donum Dei.

Ad primum ergo dicendum quod fides informis, etsi non sit perfecta simpliciter perfectione virtutis, est tamen perfecta quadam perfectione quae sufficit ad fidei rationem.

Ad secundum dicendum quod deformitas actus est de ratione speciei ipsius actus secundum quod est actus moralis, ut supra [4] dictum est: dicitur enim actus deformis per privationem formae intrinsecae, quae est debita commensuratio circumstantiarum actus. Et ideo non potest dici causa actus deformis Deus, qui non est causa deformitatis: licet sit causa actus inquantum est actus.

Vel dicendum quod deformitas non solum importat privationem debitae formae, sed etiam contrariam dispositionem. Unde deformitas se habet ad actum sicut falsitas ad fidem. Et ideo sicut actus deformis non est a Deo, ita nec aliqua fides falsa. Et sicut fides informis est a Deo, ita etiam actus qui sunt boni ex genere, quamvis non sint caritate formati, sicut plerumque in peccatoribus contingit.

Ad tertium dicendum quod ille qui accipit a Deo fidem absque caritate non simpliciter sanatur ab infidelitate, quia non removetur culpa praecedentis infidelitatis: sed sanatur secundum quid, ut scilicet cesset a tali peccato. Hoc autem frequenter contingit, quod aliquis desistit ab uno actu peccati, etiam Deo hoc faciente, qui tamen ab actu alterius peccati non desistit, propria iniquitate suggerente. Et per hunc modum datur aliquando a Deo homini quod credat, non tamen datur ei caritatis donum: sicut etiam aliquibus absque caritate datur donum prophetiae vel aliquid simile.

INTRODUCCION A LA CUESTION 7

EFECTOS DE LA FE

El plan sistemático seguido lleva al Angélico a crear esta breve cuestión sobre *los efectos de la fe*. Su guía inmediato en ella es la Sagrada Escritura, en cuyos textos ha encontrado una cierta atribución de los dos efectos que va a analizar. Santo Tomás da así muestras de una gran sobriedad teológica, y no trata de inventar nuevas teorías en materias de fe, sino trata de explicar lo que encuentra expresado en los textos sagrados o en la tradición patrística y teológica.

1.º EL TEMOR, EFECTO DE LA FE.—En el proceso del alma hacia Dios, o justificación, que se inicia por la fe, no se podría encontrar otro efecto más inmediato que este del temor, uno de los actos o afectos del alma que primeramente disponen a la gracia, pues *el temor de Dios es el principio de la sabiduría* (Ps. 110,10).

1.º La fe informe es causa del primer temor, que es el servil, y la fe formada lo es del temor filial.

Se encuentra atribuído a la fe en el texto de la Epístola de Santiago (2,19): *También los demonios creen y tiemblan*. En la liturgia, prefacio de la misa, se dice también que «se estremecen las potestades» angélicas. Con mayor razón causará en los hombres el conocimiento de los misterios de fe, de los grandes castigos que Dios puede infligir y con que amenaza en la otra vida, de los mismos males del pecado y sus consecuencias, un temor saludable.

La fe informe causará el temor imperfecto, o *servil*, que es temor de los castigos divinos, y la fe formada, el *temor filial*, o temor de la separación de Dios por el pecado, con las consecuencias que puede traer de los castigos eternos. *El temor reverencial*—ese estremecerse de los ángeles ante el poder inmenso y majestad del Altísimo—se incluye en dicho temor filial en su estado más puro, o como queda en el cielo. Este temor es, no obstante, efecto de la fe perfeccionada por la caridad o de la caridad con la visión divina, porque permanece también, en su forma perfecta, en la gloria.

2.º La fe es también causa de la esperanza en la misma línea en que es del temor.

Aunque no se hace de ello afirmación directa, se reconoce expresamente (ad 2) que la fe causa también la esperanza y dispone directamente a ella. Y esto en la misma línea de causalidad que para el temor de Dios, es decir, en el plano de causalidad final, o a través del conocimiento. Por la fe conocemos, en efecto, no sólo los males y castigos que podemos temer de Dios, sino los bienes eternos que

Dios prepara y promete a los suyos. Este conocimiento ha de mover directamente a la esperanza. La fe tendrá ese efecto saludable de continuar el movimiento hacia Dios, disponiendo ante todo a la esperanza.

2.º LA PUREZA DE CORAZÓN.—Es el otro efecto señalado, y que puede formularse así:

La fe es el primer principio de la pureza de corazón. Este efecto era señalado por San Pedro (Act. 15,9): *Purificando por la fe sus corazones.* El texto tiene un sentido general y comprende toda purificación que alcanza el que recibe la fe y es justificado. Por eso, el Angélico debe matizar: la fe, como comienzo de la justificación, es también el principio de toda la purificación del alma, consistente en que el hombre se desprende del amor de las cosas temporales, que le manchan e impurifican, y, elevándose sobre sí mismo, asciende hacia Dios, fuente de toda pureza; pues el hombre se purifica por la unión con lo superior y divino.

La fe por sí misma ya *elimina la impureza del error* respecto de las cosas divinas. Y la fe viva, informada por la caridad, es causa de toda purificación, porque destruye el pecado (ad 2). Pureza de corazón que se irá acrecentando a medida que el hombre vaya creciendo en la gracia y en la fe ilustrada, máxime por el instrumento de los dones divinos en las purificaciones místicas.

3.º EFECTOS GENERALES DE LA FE.—Puesto que la fe, según el concilio de Trento, es «el comienzo de la humana salud, *fundamento y raíz de toda justificación*» (D 801), sus efectos no pueden limitarse a esas dos influencias aquí señaladas, porque se adscriben ya a la fe inicial e informe.

En realidad, y según el sentido literal del texto del Tridentino, la *influencia de la fe se extiende a toda la vida de la gracia,* a todas las virtudes y dones y sobre todos los grados o etapas de la vida cristiana. Toda la vida espiritual del cristiano es, en efecto, *vida de fe,* y todo su ejercicio de virtudes y de perfección espiritual ha de hacerlo *en la fe* y es ejercicio de la *vida de fe.*

Esta *influencia universal* ya no es sólo de la fe, sino, sobre todo, de la *fe viva* y *operante* por la caridad, madre y forma de todas las virtudes; por todas las demás virtudes y dones infusos. Todas ellas se ayudan e influyen en la propia línea y función de cada una. La fe conservará su propia función de fundamento y disposición primera para toda obra de la gracia. Y su propio orden de causalidad serán—en la línea de causalidad final y formal extrínseca—por el conocimiento y presentación de objetos buenos, de los motivos de obrar. Cuanto más viva e ilustrada esté la fe en el alma, cuanto más se cultive el *espíritu de fe,* tanto más ferviente será la vida espiritual, más operante la caridad y las demás virtudes.

El conocimiento de los divinos misterios, sobre todo sobrenatural y afectivo, es lo que más mueve a amarlos y a toda práctica de la virtud. Por eso la contemplación de las verdades de fe es el gran medio para cultivar y acrecentar la vida espiritual. Y toda la práctica de la meditación y oración es, sobre todo, un *ejercicio de la fe,* un vivir y actuar nuestra fe, que, a su vez, mueve a toda virtud.

4.º EFECTO PSICOLÓGICO DE LA FE.—Como tal podemos considerar el que discuten aquí algunos teólogos: ¿Podemos tener certeza experimental de que tenemos la fe divina? Algunos teólogos, como Báñez [1], llegan a afirmar que el creyente puede tener *certeza infalible*—inferior, sin embargo, a la certeza directa de los objetos de fe—de que posee la fe sobrenatural. Pero sólo de la fe informe, pues su formación es por la caridad, y del estado de gracia y caridad no podemos tener certeza absoluta, sino conjetural, o moral (1-2 q.112 a.5). Se fundan en que la fe es conocimiento cierto e implica la certeza de lo que se cree. Por lo tanto, también se estará cierto de que se tiene fe, según parece indicar el Angélico (1-2 q.112 a.5 ad 1).

Esta opinión es, sin duda, desorbitada. Con Cayetano y Juan de Santo Tomás [2], hemos de responder que tenemos experiencia inmediata, de certeza completa, de tener fe en los misterios revelados que creemos. Pero no podemos distinguir si esta adhesión cierta es de fe adquirida o infusa. Los hábitos sobrenaturales no son objeto de *experiencia psicológica* en cuanto distintos de los naturales, porque lo sobrenatural no es accesible al mero conocimiento humano. Ni la fe propone un acto reflejo sobre sí misma, porque el tener fe no se nos propone entre las verdades a creer, sino sólo se propone en general que el acto de fe es infalible.

Resta, pues, afirmar que podemos *conjeturar razonablemente* la existencia de esa fe infusa en nosotros, en la experiencia de nuestros actos de fe. Este conocimiento conjetural, o de certeza moral, será *mayor* que de la existencia de la caridad infusa en nosotros, la cual se pierde por cualquier pecado mortal, y la fe sólo por el pecado de infidelidad.

Sólo una *inspiración especial* del Espíritu Santo, equivalente a revelación privada, puede asegurarnos con certeza absoluta del hábito de la fe infusa en nosotros, y lo mismo del de la esperanza y de la gracia misma.

---

1 BÁÑEZ, *De fide, spe et caritate* in q.6 a.2 dub.2.
2 CAIETAN., *Comment. in 2-2* q.6 a.1 n.3; IOAN. A STO. THOMA, *De fide,* disp.6 a.2 n.4; R. GARRIGOU-LAGRANGE, *De virtutibus theol.* in q.6 a.1 p.234.

CUESTION 7

(In duos artículos divisa)

De effectibus fidei

De los efectos de la fe

Corresponde tratar ahora de los efectos de la fe. Lo haremos en dos puntos.

Primero: si el temor es efecto de la fe.

Segundo: si es efecto de la fe la purificación del corazón.

Deinde considerandum est de effectibus fidei (cf. q.4 introd.).

Et circa hoc quaeruntur duo.

Primo: utrum timor sit effectus fidei.

Secundo: utrum purificatio cordis sit effectus fidei.

ARTICULO 7

Utrum timor sit effectus fidei

Si el temor es efecto de la fe

Dificultades. Parece que el temor no es efecto de la fe.

1. El efecto no precede a la causa. Pero el temor precede a la fe pues se dice en el Eclesiástico: "Los que teméis al Señor confiad en El". Luego el temor no es efecto de la fe.

2. Una cosa no puede ser causa de cosas contrarias. Pero el temor y la esperanza son contrarios, como se ha probado. Y "la fe—dice la Glosa—engendra la esperanza". Por lo tanto, no es causa del temor.

3. Actos contrarios no causan un mismo efecto contrario. Especificándose los actos por su objeto, como hemos dicho, y siendo el objeto de la fe un bien, la verdad primera, y el del temor un mal, no puede ser la fe causa del temor.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod timor non sit effectus fidei.

1. Effectus enim non praecedit causam. Sed timor praecedit fidem: dicitur enim Eccli. 2,8: «Qui timetis Deum, credite illi». Ergo timor non est effectus fidei.

2. Praeterea, idem non est causa contrariorum. Sed timor et spes sunt contraria, ut supra[1] dictum est: «fides autem generat spem», ut dicitur in Glossa (Interl.), Mt. 1,2. Ergo non est causa timoris.

3. Praeterea, contrarium non est causa contrarii. Sed obiectum fidei est quoddam bonum, quod est veritas prima: obiectum autem timoris est malum, ut supra dictum est (1-2 q.42 a.1). Actus autem habent speciem ex obiectis, secundum supradicta (1-2 q.18 a.2). Ergo fides non est causa timoris.

Sed contra est quod dicitur Iac. 2,19: «Daemones credunt et contremiscunt».

Por otra parte, dice Santiago: "Los demonios creen y tiemblan".

[1] 1-2 q.23 a.2; q.40 a.4 ad 1

Respondeo dicendum quod timor est quidam motus appetitivae virtutis, ut supra dictum est (1-2 q.41 a.1; q.42 a.1). Omnium autem appetitivorum motuum principium est bonum vel malum apprehensum. Unde oportet quod timoris et omnium appetitivorum motuum sit principium aliqua apprehensio. Per fidem autem fit in nobis quaedam apprehensio de quibusdam malis poenalibus quae secundum divinum iudicium inferuntur: et per hunc modum fides est causa timoris quo quis timet a Deo puniri, qui est timor servilis. Est etiam causa timoris filialis, quo quis timet separari a Deo, vel quo quis refugit se Deo comparare reverendo ipsum; inquantum per fidem hanc existimationem habemus de Deo, quod sit quoddam immensum et altissimum bonum, a quo separari est pessimum et cui velle adquari est malum. Sed primi timoris, scilicet servilis, est causa fides informis. Sed secundi timoris, scilicet filialis, est causa fides formata, quae per caritatem facit hominem Deo inhaerere et ei subiici.

Ad primum ergo dicendum quod timor Dei non potest universaliter praecedere fidem: quia si omnino eius ignorantiam haberemus quantum ad praemia vel poenas de quibus per fidem instruimur, nullo modo eum timeremus. Sed supposita fide de aliquibus articulis fidei, puta de excellentia divina, sequitur timor reverentiae, ex quo sequitur ulterius ut homo intellectum suum Deo subiiciat ad credendum omnia quae sunt promissa a Deo. Unde ibi sequitur: «et non evacuabitur merces vestra».

Ad secundum dicendum quod idem secundum contraria potest esse contrariorum causa, non autem idem secundum idem. Fides autem generat spem secundum quod facit nobis existimationem de praemiis quae Deus retribuit iustis. Est autem causa timoris secundum quod facit nobis aestimationem de poenis quae peccatoribus infliget.

Respuesta. El temor es un movimiento de la potencia apetitiva, como queda dicho. El principio de todos los movimientos apetitivos es el bien o el mal en cuanto conocidos. Por eso el principio del temor y de todos los movimientos apetitivos es necesariamente una aprehensión. Mas por la fe se obtiene en nosotros cierta representación de las penas que se nos pueden inferir conforme al juicio de Dios. De esta suerte la fe es causa del temor a ser castigado por Dios, que es el temor servil. También es causa del temor filial, que consiste en temer separarse de Dios o en rehuir compararse a El por reverencia, en cuanto que por la fe estimamos que Dios es un bien inmenso y altísimo, y que separarse de El o igualarse a El es un gran mal. Mas la causa del primer temor, el servil, es la fe informe, y la del segundo, o temor filial, es la fe formada, que mediante la caridad une y somete el hombre a Dios.

Soluciones. 1. El temor de Dios no puede preceder universalmente a la fe, pues si desconociésemos en absoluto los premios y las penas de que nos habla la fe, no temeríamos a Dios de ningún modo. Mas, supuesta la fe en algunos artículos, como el de la excelencia divina, se origina el temor reverencial, que induce a su vez a someter el entendimiento a creer las promesas divinas. De ahí que continúe el texto sagrado: "Y no quedaréis defraudados de vuestra recompensa".

2. Una misma cosa puede ser causa de efectos contrarios según aspectos diversos, no bajo el mismo sentido. Así la fe engendra en nosotros la esperanza, en cuanto nos da el conocimiento de los premios que Dios otorga a los justos. Causa también el temor, en cuanto nos da a conocer la pena que inflige Dios a los pecadores.

3. El objeto primero y formal de la fe es un bien, la verdad primera. Mas también propone a creer como objeto material ciertos males; así, que es un mal no someterse a Dios o apartarse de El y que los pecadores sufrirán de parte de Dios males penales. En este sentido, la fe es causa del temor.

Ad tertium dicendum quod obiectum fidei primum et formale est bonum quod est veritas prima. Sed materialiter fidei proponuntur credenda etiam quaedam mala: puta quod malum sit Deo non subiici vel ab eo separari, et quod peccatores poenalia mala sustinebunt a Deo. Et secundum hoc fides potest esse causa timoris.

ARTICULO 2

Utrum purificatio cordis sit effectus fidei [a]

Si la purificación del corazón es efecto de la fe

Dificultades. Parece que la pureza de corazón no es efecto de la fe.

1. La pureza de corazón reside principalmente en la voluntad, y la fe está en el entendimiento. Luego la fe no causa la pureza de corazón.

2. Lo que causa la pureza del corazón no puede darse a un tiempo con la impureza. Mas la fe puede darse juntamente con la impureza del pecado, como en los que la tienen informe, Luego no purifica el corazón.

3. Si la fe produjera de algún modo la purificación del corazón, con mayor razón purificaría el entendimiento. Pero la fe no purifica al entendimiento de su oscuridad, pues su conocimiento es enigmático. La fe, por lo tanto, no purifica en modo alguno el corazón.

Por otra parte, están las palabras de San Pedro: "Purificando con la fe sus corazones".

Respuesta. La impureza de una cosa proviene de su unión con otras más viles. Así, la plata no se impurifica por estar mezclada con oro, que la otorga más valor, sino por hallarse mezclada con plomo o estaño. Pero es manifiesto que la criatura racional es más digna que las criaturas caducas y corpóreas. Por

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod purificatio cordis non sit effectus fidei.

1. Puritas enim cordis praecipue in affectu consistit. Sed fides in intellectu est. Ergo fides non causat cordis purificationem.

2. Praeterea, illud quod causat cordis purificationem non potest simul esse cum impuritate. Sed fides simul potest esse cum impuritate peccati; sicut patet in illis qui habent fidem informem. Ergo fides non purificat cor.

3. Praeterea, si fides aliquo modo purificaret cor humanum, maxime purificaret hominis intellectum. Sed intellectum non purificat ab obscuritate: cum sit cognitio aenigmatica. Ergo fides nullo modo purificat cor.

Sed contra est quod dicit Petrus, Act. 15,9: «Fide purificans corda eorum».

Respondeo dicendum quod impuritas uniuscuiusque rei consistit in hoc quod rebus vilioribus immiscetur; non enim dicitur argentum esse impurum ex permixtione auri, per quam melius redditur, sed ex permixtione plumbi vel stanni. Manifestum est autem quod rationalis creatura dignior est omnibus temporalibus et corporalibus creaturis. Et ideo impura redditur ex hoc quod temporalibus se subiicit per amorem. A qua quidem impuritate purificatur per contrarium motum: dum scilicet tendit in id quod est supra se, scilicet in Deum. In quo quidem motu primum principium est fides: «accedentem enim ad Deum oportet credere», ut dicitur Hebr. 11,6. Et ideo primum principium purificationis cordis est fides: quae si perficiatur per caritatem formatam, perfectam purificationem causat.

Ad primum ergo dicendum quod ea quae sunt in intellectu sunt principia eorum quae sunt in affectu: inquantum scilicet bonum intellectum movet affectum.

Ad secundum dicendum quod fides etiam informis excludit quandam impuritatem sibi oppositam, scilicet impuritatem erroris, quae contingit ex hoc quod intellectus humanus inordinate inhaeret rebus se inferioribus, dum scilicet vult secundum rationes rerum sensibilium metiri divina. Sed quando per caritatem formatur, tunc nullam impuritatem secum compatitur: quia «universa delicta operit caritas», ut dicitur Prov. 10,12.

Ad tertium dicendum quod obscuritas fidei non pertinet ad impuritatem culpae: sed magis ad naturalem defectum intellectus humani, secundum statum praesentis vitae.

[a] *Sent.* 4 d.14 q.2 a.1 ad 3; *De verit.* q.28 a.1 ad 6.

eso se torna impura cuando se somete a ellas por el amor. De tal impureza se limpia por el movimiento contrario, es decir, cuando tiende Dios, que es superior a ella. Y de este movimiento la fe es el primer principio, como se dice: "Es preciso que quien se acerque a Dios crea que existe". Por consiguiente, el primer principio de la purificación del corazón es la fe, y si ésta se halla perfeccionada por la caridad formada, causa la perfecta purificación.

Soluciones. 1. Las cosas que residen en el entendimiento son causa de las que están en la voluntad, en cuanto que el bien entendido pone en movimiento el afecto.

2. La fe, aun informe, excluye cierta impureza a ella opuesta, cual es la impureza del error. Este tiene lugar cuando el entendimiento humano se adhiere desordenadamente a objetos inferiores, a saber: cuando pretende juzgar las cosas divinas según el módulo de los seres sensibles. Mas, cuando está formada por la caridad, no sufre impureza alguna, porque, según dicen los Proverbios, "el amor encubre las faltas".

3. La oscuridad de la fe no es debida a la impureza de la culpa, sino más bien a la deficiencia natural del entendimiento en el estado de la vida presente.

INTRODUCCION A LA CUESTION 8

EL DON DE ENTENDIMIENTO

El complemento de la fe y de su conocimiento son los dones contemplativos de entendimiento, ciencia y sabiduría. Por eso son dados para perfeccionar nuestra fe común y elevarla a los grados más altos de conocimiento de los misterios divinos que puede darse en esta vida. Los dos primeros perfeccionan directamente la fe; el de sabiduría, aunque dado también para la contemplación en su momento más alto, por lo que corresponde igualmente a la fe, tiene aún mayor consonancia con la caridad, y a ella perfecciona por su carácter de conocimiento experimental.

Siguiendo esta noción de correspondencia, o complemento perfectivo de las virtudes que el Angélico ha trazado—si bien la distribución de «influencias» o correspondencias no es exclusiva, sino desborda, porque son las tres virtudes teologales las que en primer plano son perfeccionadas por el conjunto de los dones—, se estudian aquí los que corresponden a la fe por su mismo ser cognoscitivo. El tercer don, de sabiduría, queda asignado a la caridad, como perfección completiva de ésta.

El Aquinate amplía el estudio especial de cada don, que había ya esbozado en las *Sentencias* [1], para el de entendimiento y ciencia, dándole a cada uno el matiz especial de análisis comparativo respecto de la virtud correspondiente. Para su conocimiento se ha de presuponer la doctrina general tomista sobre los dones, de la cual se ha dado una síntesis, aunque imperfecta, en su lugar propio (1-2 q.68).

Lógicamente se distribuyen los artículos de la cuestión, que tratan, primero, de la noción del don de entendimiento en sí (a.1), en su relación con la fe (a.2) y en su extensión objetiva (a.3); después, del sujeto de este don (a.4-5); por fin, de su relación a los otros dones (a.6), a la bienaventuranza (a.7) y a los frutos correspondientes (a.8).

I. Naturaleza del don de entendimiento (a.1-2)

Noción.—Su primera noción deriva de la misma *acepción nominal* y del significado del hábito natural correspondiente. Recibe el nombre de *entendimiento*, lo que patentiza su propia esencia de don *cognoscitivo*. Se trata de un *hábito sobrenatural cognoscitivo*, en el modo como se ha probado [2] que se dan estos hábitos eminentes de los dones. *Hábitos por los cuales el hombre se dispone para ser movido por el Espíritu Santo*, para recibir connaturalmente el impulso del divino Espíritu, como las virtudes disponen nuestras facultades para ser movidas por el principio interior de la razón, para recibir la dirección de la misma.

[1] *In Sent.* 3 d.35 q.2 q.ª2-3.
[2] T. Urdánoz, *Tratado de los hábitos y virtudes en general* p.459-486.

El don de entendimiento deberá ser, por lo tanto, un *hábito infundido en el entendimiento juntamente con la gracia que dispone a éste para un conocimiento sobrenatural bajo la moción especial iluminadora del Espíritu Santo*. Y sólo para ser movido por esa inspiración especial del divino Espíritu. Como don del Espíritu Santo, es de orden de principios, o hábitos de santificación, que se dan sólo con la gracia, por la cual habita en el alma el Espíritu Santo y toda la Trinidad. Y es de orden de hábitos eminentes, capaces sólo de ser actuados por *el motor y regla divina del Espíritu Santo*, como instrumentos inmediatos de su acción. Los hábitos donales son *disposiciones pasivas* para secundar la moción del Espíritu, para recibir las iluminaciones e inspiraciones especiales de Dios en orden a producir actos *más elevados* o *eminentes*, a una actuación de los principios infusos de conocimiento y amor *sobre el modo humano*, con una modalidad, por lo tanto, divina.

Del mismo nombre deduce también Santo Tomás *lo propio y específico de este don*. Viene de *intellectus*, a su vez de *intelligere, quasi intus legere*, es decir, como «leer interiormente» [3]. Significa, pues, por su mismo nombre, «un conocimiento que llega hasta *lo íntimo* de la cosa» [4]. Este es, además, el sentido más propio de nuestra facultad racional como potencia intelectual distinta de los sentidos. El conocimiento de los sentidos se limita a las cualidades exteriores y sensibles de las cosas. Pero el entendimiento *penetra* hasta lo interior, o entraña inteligible de la realidad, ya que su objeto son las esencias de las cosas: la *quidditad* de los seres.

Parejamente, el don de entendimiento implica en lo sobrenatural «cierta excelencia de conocimiento que penetra hasta lo íntimo de las cosas» (a.1 ad 3), y esta excelencia de conocimiento íntimo, penetrante, es lo que añade al simple conocimiento de fe.

Es llamado así también por analogía con «el hábito de inteligencia de los primeros principios», que nos da la evidencia de las primeras verdades de la razón natural. Así como este conocimiento de las verdades primeras no es *discursivo*, sino un hábito innato que nos da un *conocimiento intuitivo* de las mismas, de modo paralelo, el don de inteligencia nos da una penetración íntima, pero intuitiva, de las verdades sobrenaturales, que es ya *contemplación*, consistente en *simple intuición* de los misterios divinos: *simplex intuitus veritatis* (2-2 q.180 a.2 ad 1).

Su necesidad.—La existencia del don de entendimiento puede fundarse en su necesidad y razón de ser en el organismo sobrenatural.

1.º El hombre necesita, para penetrar en el conocimiento de las verdades de la fe, una luz o hábito sobrenatural que se llama don de inteligencia.

La existencia del don de entendimiento consta por la prueba de la existencia y número septenario de los dones que hemos dado en la parte general [5]. No solamente consta de modo expreso en el texto de

[3] Es una modalidad semántica dada por el Santo al nombre latino de nuestra facultad racional que no es ajena a su propia etimología. Esta deriva más bien de *interlegere*: discernir, distinguir, si bien el significado de «leer o conocer interiormente» se incluye como derivación de la misma, mucho más en el sentido propio del conocimiento intelectual.
[4] *Sent.* 3 d.35 q.2 a.2 sol.1.
[5] T. Urdánoz, *Tratado de los hábitos y virtudes en general*: BAC, t.5 p.4boss.

Isaías sobre la comunicación de los dones divinos a Cristo, del cual participan todos los justos: *Sobre él reposará el Espíritu de Yavé, espíritu de sabiduría e inteligencia...* (Is. 11,2), sino en el conjunto del testimonio de la Escritura, en que se apoya la revelación de los dones del Espíritu Santo. Son numerosos los lugares del Antiguo Testamento en que se habla de una sabiduría, inteligencia, temor de Dios, etc., inspirados por Dios. En los Salmos y libros sapienciales, sobre todo, se habla del *espíritu de sabiduría* y de *inteligencia* infusos en conexión con la vida moral y la santificación del hombre. Así, se repite con insistencia en el salmo 118: *Dame entendimiento para saber tus mandamientos* (v.34.73.144); *según tu palabra, dame inteligencia* (v.169.130; Ps. 15,7; 31,8; 110,10). Son conocidos a este respecto otros textos de los libros sapienciales: *Como lluvia derrama El la ciencia, el conocimiento y la inteligencia* (Eccli. 1,24); *Y, si le place al Señor soberano, le llenará* (al justo) *del espíritu de inteligencia* (Eccli. 39,8); *Pues en ella* (sabiduría) *hay un espíritu inteligente, santo..., inteligente, puro, sutil* (Sap. 7,22-3; cf. Ex. 31,3).

También San Pablo ora incesantemente para que sus fieles *sean llenos del conocimiento de la voluntad de Dios, con toda sabiduría o inteligencia espiritual* (Col. 1,9), y *alcancen las riquezas de la plena inteligencia* (Col. 2,2).

Podrían así prolongarse los testimonios que reconocen un don especial, o espíritu de inteligencia, junto con los de sabiduría y ciencia, a través de la *tradición patrística* y de la teología escolástica y mística, como se ha indicado en la doctrina general de los dones. Nadie, en efecto, ha dudado de la existencia de este don dentro del número septenario. La existencia del mismo sigue siendo *verdad teológicamente cierta.*

La analogía con las virtudes intelectuales de orden natural ofrece *el fundamento* racional de la existencia de este don. Como a nuestra facultad intelectual no le basta la luz natural, sino que es auxiliada de un hábito de inteligencia para el conocimiento cuasi intuitivo de los primeros principios y verdades comunes, de modo semejante, en el orden sobrenatural se requiere la luz del don de inteligencia para el conocimiento íntimo o *penetración en el interior de las verdades sobrenaturales,* cuyo sentido se oculta bajo el velo de las palabras de los textos bíblicos y fórmulas dogmáticas (a.1 ad 1.2).

Podría objetarse que *la luz de la fe* hace las veces del *intellectus principiorum* en el orden sobrenatural, ya que por ella asentimos a los artículos, que son los primeros principios de fe, como tantas veces afirma el Angélico [6]. Pero la analogía no es completa, y el Santo ha notado también diferencias (a.6 ad 2). La principal, la que fué ya puesta al hablar de la necesidad de los dones. El entendimiento participa de un modo pleno y proporcionado la luz natural de los principios. Pero la fe y las otras virtudes teologales participan *muy imperfectamente* el conocimiento y amor sobrenaturales en nosotros. Y no basta la dirección de la razón para perfeccionarlas, que siempre es un motor *desproporcionado* a esas virtudes tan divinas. Necesitan para su *actuación perfecta* y *proporcionada* ser movidas por un instinto especial, a cuya recepción disponen los dones.

El don de entendimiento es, pues, *necesario* junto con los otros

[6] Con gran insistencia en el comentario de las *Sentencias* (textos en R. AUBERT, *Le problème de l'acte de la foi* p.51-2), y también *In Boeth. de Trin.* q.3 a.1 ad 4; 1 q.111 a.1 ad 1, etc.

dones intelectuales, y en primer término *para la perfección del conocimiento sobrenatural de la fe.*

EL ACTO DEL DON DE ENTENDIMIENTO.—Todavía, para entender algo de la *actuación específica* de este don, hemos de aclarar dudas y perfilar otros aspectos, siguiendo, sobre todo, al gran comentarista del Angélico y teólogo de los dones, Juan de Santo Tomás.

Hemos de partir de la concepción tomista de los dones como hábitos sobrenaturales operativos, y en calidad de tales, como verdaderos «principios activos» dotados de operaciones o *actos propios,* no de la *concepción minimista* que teólogos modernos, como Billot, J. de Guibert, etc., se han hecho de ellos como puras receptividades, simples «hábitos dispositivos o receptivos» de las mociones divinas, confundidos casi con las mismas inspiraciones de la gracia actual o con los mismos actos de las virtudes a las que se adhieren. Tal teoría, rechazada ya antes [7], viene, sobre todo, desautorizada por el Angélico a lo largo de estas cuestiones, en que tanto se ocupa de señalar *la especificidad* de los actos de estos dones, que son los modos de conocimiento sobrenatural que producen.

Esto supuesto, vemos que Santo Tomás adscribe al don de entendimiento una cierta *penetración intuitiva* de las verdades de fe. Este conocimiento parece ser de orden de *aprehensión* de las mismas. Así lo dice expresamente el Angélico en los lugares paralelos [8], donde distingue el don de entendimiento de los de sabiduría y ciencia en que al primero corresponde la aprehensión de las verdades divinas, y a éstos, el *juicio* sobre las mismas: Como la aprehensión de la inteligencia—dice—*penetra* por lo sensible hasta la esencia de las cosas, así el don de inteligencia nos da una aprehensión profunda de las verdades divinas.

Se impone, sin embargo, la interpretación de Juan de Santo Tomás: se trata de una aprehensión honda de los misterios de fe «que pertenece al orden de invención» (1-2 q.68 a.4), una «aprehensión de su verdad» para *penetrar* su sentido espiritual y distinguirlo de toda mezcla de errores e imágenes materiales. Ahora bien, esto *no puede darse sin el juicio,* porque la verdad y sentido de las cosas sólo se percibe por un juicio, y mucho menos podemos discernir unas verdades de otras sin juzgar sobre ellas. El don de entendimiento no puede darnos un conocimiento más imperfecto que el de la fe, y éste ya consiste en un juicio de simple afirmación. La misma inteligencia de los principios, a la que se equipara este don, consiste no en la simple aprehensión de los términos, sino en un juicio de su verdad [9].

Por eso, el Aquinate se muestra aquí más cauto (a.6), y sólo dice que el don de entendimiento se distingue de los otros en que nos da la *percepción penetrante* de los objetos de fe, y al de sabiduría y cien-

[7] *Tratado de los hábitos y virtudes en general:* BAC, *Suma* bilingüe, t.5 p.465s., donde se aduce la referencia de esos autores.

[8] *In Sent.* 3 d.35 q.2 a.2 sol.1; 1-2 q.68 a.4.

[9] IOAN. A STO. THOMA, *De donis spiritus sancti* in 1-2 d.18 a.3 n.2-19; ed. A. MATHIEU et H. GAGNÉ (Québec 1948) p.815s. Véase cómo este teólogo habla, como algo natural y evidente para él, de que estos dones tienen actos propios y distintos, *separados* de los actos de cualesquiera otros hábitos: «Et utrumque valde difficile est distinguere: tum a fide, cum videatur totum munus istorum per actum fidei praestare; tum inter se, quia non facile distingui potest *quem actum exerceat* donum intellectus quem non possit exercere sapientia» (n.2). El cometido de toda la disputa es distinguir tales actos. El a.9 (p.352ss.) lleva por título: *Qui sint actus et effectus donorum,* poniendo como actos de los dones las bienaventuranzas.

cia corresponde el juicio decisivo de los mismos. Esto se ha de entender, añade Juan de Santo Tomás, del modo siguiente:

1.º *Al don de entendimiento pertenece no sólo la simple aprehensión de los términos de los misterios divinos, sino también el juicio penetrativo y discretivo de su verdad en sí, mientras que a la fe corresponde el juicio afirmativo de asentimiento por el testimonio extrínseco, y a la sabiduría y la ciencia, el juicio resolutivo, o de conocimiento por sus causas.*

Todos, pues, son hábitos intelectuales infusos ordenados al conocimiento de la verdad, que sólo se consuma en el juicio. Mas la distinción entre ellos es neta por la modalidad de estos juicios que contienen.

La fe asiente sólo al objeto sobrenatural por un juicio extrínseco obscuro, basado en el simple testimonio exterior, no en la verdad del objeto en sí ni en el conocimiento de sus causas.

El don de entendimiento conoce esos objetos de fe por la mejor *penetración* de sus términos y conveniencia o distinción de los errores opuestos y de sus imágenes materiales.

Los dones de sabiduría y ciencia conocen profundamente las verdades de fe por resolución de las mismas en sus causas, por juicio de visión de los misterios desde sus causas, que contiene *virtualmente* discurso o razonamiento.

La penetración del don de entendimiento es más *simple* e *intuitiva*. Obtiene la percepción de las verdades sobrenaturales en sí mismas por una ilustración que eleva la mente y arroja luminosa claridad sobre la verdad y sentido divino de los términos y fórmulas en que están propuestos los objetos de fe. Con ello estamos aún en el plano de la *aprehensión*, del conocimiento de las verdades de fe en sus mismos términos, por una claridad y luminoso instinto divino que penetra su sentido oculto y discierne su verdad de todos los errores y falsas apariencias, como el hábito de los principios da la inteligencia intuitiva de los mismos por la mera aprehensión de sus términos. Lo cual está lejos de ser el mero acto de *simple aprehensión* de que habla la lógica.

¿Se trata entonces de una claridad intuitiva que dé *la evidencia* intrínseca de la verdad sobrenatural? La respuesta ya la indica el Angélico en el a.2, y podemos así explicarla.

2.º *El don de entendimiento no produce el conocimiento perfecto de los misterios sobrenaturales en su intrínseca evidencia, sino una inteligencia imperfecta de los mismos por manifestación de su verdad en una cierta evidencia negativa y extrínseca.*

Lo primero es absolutamente cierto. Los dones nunca dan la evidencia intrínseca de las verdades de fe. Estas son misterios sobrenaturales «escondidos en Dios», y a la evidencia en sí de los mismos sólo se llega por la visión de la divina esencia. Mas la visión destruiría, sin duda, la fe, y la contemplación de los dones nunca llega a una claridad e ilustración tales, que elimine la obscuridad intrínseca de los misterios divinos. Porque en esta vida se ha de ejercer sobre la substancia de la fe y en la *fe pura*. Y en el cielo sólo obtienen evidencia mediata por la continuación con la visión beatífica.

Sin embargo, puesto que el don de entendimiento proporciona algún conocimiento intrínseco e ilustración de los objetos de fe en sí mismos—y no simple adhesión obscura a ellos por el testimonio extrínseco—, debe producir alguna claridad o evidencia. Se trata de evidencia de las verdades sobrenaturales como *negativa* y *extrínseca* (a.7). Así viene a indicarlo Santo Tomás (a.2): El don produce una manifestación del sentido oculto de las mismas, pero más bien conociendo «lo que ellas no son» (a.7), es decir, por una distinción de las mismas respecto de todos los errores, por una ilustración cierta de que «no hay nada contrario a las verdades de fe» y de que todas las razones que se le opongan son aparentes, con lo que aquieta y calma las fluctuaciones de la fe, agudizando un hondo *sentido espiritual*—que es *el sentido de Cristo* (1 Cor. 2,16)—en torno a los misterios divinos que llega a *penetrar profundamente* la armonía admirable de las verdades sobrenaturales, la consonancia de los misterios entre sí y con la razón... Y hasta una *evidencia mediata* de los mismos en sus efectos sobrenaturales de gracia y caridad, al menos en los grados más altos de contemplación de esta vida y en la contemplación de la gloria.

Así, pues, añade Juan de Santo Tomás [10], el don de entendimiento, por su propio acto, que es ilustrar el entendimiento en el conocimiento penetrante de las cosas espirituales y verdades reveladas, «por la connaturalidad afectuosa y experimental con ellas», de suyo tiende a la evidencia e incluye alguna evidencia. En el estado de fe esta «evidencia experimental» será siempre *imperfecta* y como de realidades lejanas y oídas, según el texto de San Gregorio en que el Angélico se apoya (a.2 *sed contra*): *Intellectus de auditis, mentem illustrat*. Pero en el cielo llega a la evidencia experimental casi inmediata de realidades presentes.

II. Objeto del don de entendimiento y su distinción de otros hábitos y dones intelectuales (a.3-6)

Ampliando el contenido de los artículos 3 y 6, podemos extraer, en síntesis, lo concerniente al objeto de este don y sus diferencias de los demás hábitos cognoscitivos.

OBJETO MATERIAL.—Es la afirmación más directa del a.3. Según la doctrina del mismo, vemos que *el objeto material* del don de entendimiento se extiende a todo el ámbito del objeto de la fe. *Como ésta, se refiere no sólo al objeto principal, o los misterios de la divinidad, sino también a las verdades naturales, a las que se extiende la revelación, y a las materias operables, o la vida moral del hombre.*

Dice, en efecto, el Angélico que, como la fe, el don del entendimiento es principalmente contemplativo y, secundariamente, práctico, o afectivo. Así, corrige expresamente (a.6) su doctrina anterior (1-2 q.68 a.4), que había concebido los primeros dones contemplativos—entendimiento, sabiduría—como perfecciones del entendimiento especulativo, mientras que los de ciencia y consejo perfeccionarían la razón práctica. Pero ya vimos antes que, como la fe, todo hábito de conocimiento sobrenatural se *extiende* también al orden práctico, o dirección de la conducta humana.

Por lo mismo, se extiende también a todo el ámbito de las *verdades* reveladas. Sólo los dones de entendimiento y sabiduría tienen el *objeto material común con la fe* teologal, ya que conciernen al conocimiento de Dios y los misterios divinos, con su proyección a las demás verdades reveladas. Los dones de ciencia y consejo, y *a fortiori* los

[10] IOAN. A STO. THOMA, *De donis* l.c., a.3 n.27-30.

demás dones prácticos, versan sobre las cosas creadas y materia de las virtudes morales [11].

Con lo cual ya se distingue de los hábitos intelectuales de orden natural, que versan sobre Dios: la sabiduría humana, o la teología. También la *teología puede penetrar* en un conocimiento profundo de las verdades de fe. Mas es por discurso racional y noticia natural de los términos, no por intuición e instinto especial del Espíritu Santo. Difieren, pues, en género y en el medio formal de conocimiento, pues la teología no es hábito infuso ni da un conocimiento sobrenatural, sino en cuanto al modo.

Por lo mismo, se *distingue también de la profecía y ciencia infusa.* Aparte de que la profecía se da como acto o iluminación transitoria, ninguno de estos conocimientos infusos son sobrenaturales *quoad substantiam,* y constituyen, además, frías iluminaciones extrínsecas, no de orden de conocimiento interior y experimental de la verdad divina, que supone la unión con Dios por la caridad, como el don de entendimiento (a.5 ad 2).

OBJETO FORMAL.—Es el primer distintivo respecto de la fe. *Ni el don de entendimiento ni los demás dones del Espíritu Santo tienen por objeto formal* quod, *o materia inmediata, a Dios.* Tal es sólo privilegio de la visión beatífica y de las virtudes teologales. Mas los dones no son hábitos teologales. Versan, sí, sobre el conocimiento de Dios y de los misterios divinos, pero *mediatamente,* a través de sus efectos de gracia y de unión de caridad en el alma. Aun en el cielo contemplan a Dios *extra Verbum,* y en sus efectos sobrenaturales impresos en el alma, con intuición experimental y mediata. Tienen, pues, por *medio formal objetivo,* por objeto inmediato, no Dios, sino los efectos divinos en el alma. Por eso son inferiores a las virtudes teologales.

No obstante, los dones y sus actos son *regulados* inmediatamente por las virtudes teologales [12]. El tener, pues, por regla inmediata de obrar la regla divina, no es propio sólo del don de entendimiento (a.3 ad 1.2.3), sino de los demás dones. Por algo tienen por principio motor a Dios mismo; porque también el objeto de todos los dones está medido por una «connotación» inmediata a Dios. Tienen, pues, un motivo casi divino, como hábitos derivados de las virtudes teologales, de las que reciben su propia regla de obrar.

EL MEDIO, O MOTIVO FORMAL.—Tal es también su última diferencia respecto de la fe y de los dones contemplativos, sabiduría y ciencia. *El don de entendimiento procede sobre las verdades divinas con un conocimiento infuso de simple juicio intuitivo y penetración de los términos, o juicio discretivo.*

Es decir, procede al modo de los primeros principios. Tal en su propio medio formal y distintivo.

Por él se distingue también de la fe, cuyo acto, aunque sea también como intuitivo y simple, es por vía de *juicio* asertorio, o de afirmación de la *existencia* del objeto. Y tal aserción, o asentimiento, es obscuro, fundado sólo en el testimonio extrínseco. Por lo tanto, la fe sola, que es simple creer, no penetra ni aporta evidencia o claridad a las verdades creídas a no ser por el discurso natural subsiguiente, teológico, o de meditación.

---

[11] IOAN. A STO. THOMA, *De donis* a.3 n.85.
[12] 1-2 q.68 a.4 ad 3; a.8.

No puede, pues, la fe suplir nunca el conocimiento del don de entendimiento, que penetra *en la verdad intrínseca* de los objetos creídos, dando la inteligencia interior de los mismos—*intus-legendo*—, sea con *evidencia positiva mediata en el cielo.* Además, la fe puede ser informe, y no dá el conocimiento experimental el don, como diremos.

Respecto de los dones de sabiduría y ciencia, ya se ha notado su diferencia, basada en buena analogía con los hábitos intelectuales respectivos de orden natural. Mientras que el don de entendimiento procede por juicio intuitivo de simple penetración de la verdad de los términos, a los otros corresponde el conocimiento infuso por *juicio resolutivo* de conocimiento de la verdad sobrenatural por sus causas, sea por las causas altísimas, como el de sabiduría, sea por sus causas inferiores, como el de ciencia.

III. Don de entendimiento y contemplación (a.4-5)

La consecuencia de que el don de *entendimiento* es por excelencia *don de la contemplación y sirve, sobre todo, a la contemplación,* brota de todo lo dicho y de la doctrina de estos artículos.

1.° *El don de entendimiento se encuentra en todos los justos.*—El fundamento de ello es que este don entra dentro de las cosas *necesarias «ad salutem»* (a.4 ad 1.3), del instrumental adecuado de principios sobrenaturales con que Dios ha dotado el organismo de la gracia para tender de un modo suficiente y proporcionado al fin sobrenatural, según el artículo paralelo (1-2 q.68 a.2) de que los dones del Espíritu Santo *son necesarios para salvarse.* Esta «salud» se entiende el estado de gracia en todos sus grados y proceso de desarrollo hasta la santificación.

Y es que, para llegar al fin y bien eterno, el alma necesita ser ilustrada debidamente en el conocimiento de las verdades sobrenaturales. Esta ilustración de la mente la obtiene el alma por el don de entendimiento, así como «por el don de la caridad» obtiene la rectitud de la voluntad para tender al bien divino (a.4). Pues *la unción que de El habéis recibido os lo enseña todo* (1 Io. 2,27).

En este razonamiento va supuesta la doctrina allí notada de que el conocimiento de fe es imperfecto e insuficiente, bajo el régimen de la razón, para dirigir el alma eficazmente al fin eterno y perfección sobrenatural. Por eso son necesarios los dones para secundar dócilmente la moción del Espíritu Santo y recibir sus ilustraciones directas e inteligencia suficiente de los misterios divinos. De este perfeccionamiento y ayuda superior por medio de los dones tienen necesidad las demás virtudes, teologales y morales.

Tales luces especiales pueden necesitarse en toda la vida de la gracia desde el principio de la conversión. Para ello tienen los dones diversos grados de actuación; al principio, latente, imperfecta y aislada; luego, más plena y abundante. Por eso, Dionisio Cartujano distingue tres *grados* en el don de *entendimiento* según las tres etapas de la vida espiritual.

a) *En el primero, propio de los principiantes,* el don ilustra sobre la necesidad de adherirse con toda firmeza a las verdades de la fe, dando una inteligencia especial sobre el valor de los motivos de credibi-

lidad y *haciendo que la mente los perciba con gran claridad y certeza* (a.4 ad 2).

b) *En el segundo,* de la vida iluminativa, ilustra profundamente sobre los misterios divinos, llevando a la contemplación honda de los mismos, bien deleitable y sabrosa, o bien luz de contemplación árida en la obscuridad de las noches místicas.

c) *En el tercero,* o de la vía unitiva, el don de entendimiento produce una honda y luminosa penetración de los misterios divinos, según el dicho del Apóstol de que *el Espíritu todo lo escruta, hasta las profundidades de Dios* (1 Cor. 2,10), produciendo una exaltación del corazón y elevación de la mente hasta las mayores alturas de la contemplación del misterio de la Trinidad [13].

2.º *El don del entendimiento sólo puede darse en el alma en gracia y caridad* (a.5).

También el fundamento de este aserto, que completa el anterior, es claro. Los dones habilitan al alma para seguir la moción del Espíritu Santo. Y la moción intelectual del Espíritu debe llevar al alma a la percepción sobrenatural, o «recta estimación del fin último». El alma no obtendrá el don de entendimiento, por más iluminaciones divinas que reciba, mientras no contengan esta «recta estimación del fin». Esta estimación práctica, cierta y segura del fin sólo es propia de quien se adhiere a él por una *disposición de connaturalidad,* puesto que el juicio práctico recto en las cosas morales se obtiene «por el hábito virtuoso». Tal disposición respecto del fin sobrenatural es dada en el alma por la gracia y caridad. Por eso, el don de entendimiento sólo existe en el alma en gracia en conexión con la caridad (a.5).

En este razonamiento se hace patente la doctrina del conocimiento por *connaturalidad divina,* que de modo más expreso la expone el Angélico en torno al don de sabiduría (q.45 a.4). Así lo han visto Cayetano y Juan de Santo Tomás, y por eso este teólogo aplica dicha doctrina, con gran profusión y con igual título, a explicar el conocimiento del don de entendimiento [14].

Pero el conocimiento por connaturalidad—por el gusto y unión afectiva con Dios y los dones divinos—es *conocimiento experimental y místico.* Se trata, pues, del conocimiento propio de la *contemplación infusa: Simplex intuitus veritatis,* intuición simple *de la verdad divina* procedente de un principio sobrenatural. El don de entendimiento es uno de *los principios formales* de la contemplación cristiana y *sus actos son formalmente contemplativos.* La *inteligencia espiritual* de las verdades divinas, que por este don el Espíritu Santo infunde, nunca es simple ilustración fría e intelectual, sino afectivo y experimental conocimiento por unión amorosa y connatural a las cosas divinas, por una como experiencia y gusto interior de Dios, presente en sus efectos sobrenaturales.

No es del caso exponer aquí la contemplación ni los principios que intervienen en ella. Baste sólo recordarlos: La *caridad* interviene como principio necesario, en razón de causa motiva y dispositiva de toda contemplación cristiana, ya que realiza la unión con Dios, haciendo posible ese conocimiento interior de un cierto contacto experimental

[13] DYONIS. CARTH., *De donis* tr.2 a.34. Cf. R. GARRIGOU-LAGRANGE, *De virtutibus theologicis* in q.8 a.8 p.250-2.

[14] CAIETAN., *In 2-2* q.8 a.4 n.2; a.6; IOAN. A STO. THOMA, *De donis,* a.3 n.37-40.77-86

con El a través de sus efectos de unión amorosa, de efectos de amor divino, que obtienen *condición de objeto, o medio formal.* La fe concurre en toda contemplación de esta vida como principio inicial y fundamental que aporta la materia y substancia de la contemplación, poniendo en contacto a la mente con las verdades divinas. Pero *sola la fe no contempla, sino la fe ilustrada,* sobreelevada por los dones, que ponen el acto propiamente contemplativo de intuición afectiva e inteligencia clara de las verdades de fe. *Son dos momentos esenciales* en la infusa contemplación: el de intuitiva penetración y espiritual inteligencia, que ilumina las verdades divinas y las da una cierta evidencia negativa, o extrínseca, que pertenece al don de inteligencia, y la contemplación más positiva, perfecta y sabrosa del don de sabiduría. El don de ciencia pondrá la contemplación secundaria de los efectos divinos.

IV. Efectos psicológicos del don de entendimiento

Don contemplativo por excelencia, al que corresponde la primera *función* en la contemplación sobrenatural, el don de entendimiento resplandece de modo eminente en aquellos santos que han alcanzado la suprema *inteligencia* de los misterios cristianos. Un San Pablo, que tanto desea y ora para que todos sean llenos de los tesoros insondables del conocimiento de Dios (Eph. 1,8-9.18; 2,18-19) y *alcancen las riquezas de la plena inteligencia* (Col. 2,2; cf. 1,9); un San Agustín, Santo Tomás de Aquino, San Juan de la Cruz, etc., son grandes modelos en la Iglesia del predominio del don de entendimiento. Y no solamente éstos, que unieron *a los ojos iluminados del corazón y de la fe* (Eph. 1,8) una poderosa inteligencia natural y grandes recursos de ciencia adquirida, sino las almas sencillas e indoctas pueden ser esclarecidas para entender y penetrar las más altas verdades sin estudio ni esfuerzo propio, porque este don hace percibir las verdades divinas por interior impulso y súbita luz del espíritu, que *el hombre animal* no puede entender, porque *no percibe las cosas del espíritu de Dios* [15].

Múltiples son los *efectos espirituales,* o manifestaciones del don de entendimiento, que pueden reducirse a los *seis modos* como, según Santo Tomás, pueden *estar latentes* los objetos, o naturaleza interior de las cosas, y ser susceptibles de ser *penetrados interiormente* por la luz infusa de la inteligencia, máxime cuando son objetos sobrenaturales (q.8 a.1). Pero aún deben hacerse preceder de otro efecto anterior. El don, pues, de entendimiento:

1.º *Nos hace percibir con certeza la credibilidad de los motivos de fe, produciendo cierta evidencia de los mismos.* Es el primer efecto que Santo Tomás atribuye a este don (a.3; a.4 ad 2). Efecto de evidencia extrínseca por el cual las almas así esclarecidas entienden con seguridad inquebrantable que son «tan ciertos y creíbles los misterios de fe, que por ninguna apariencia contraria nos hemos de apartar de ellos»; estarían dispuestas estas almas a creer *lo contrario* de lo que les dicen los sentidos antes de dudar de la más mínima de las verdades de fe.

Es también el efecto que—hemos visto—Rousselot y tantos teólogos modernos atribuyen a la simple fe, aun informe, cuando hablan de

[15] 1 Cor. 2,6.13.14. Cf. J. G. ARINTERO, *Oficio de cada uno de los dones del Espíritu Santo:* Vida Sobrenatural 27 (1935) p.404-417.

«los ojos de la fe», que iluminan interiormente los motivos de creer y hacen que el creyente perciba, como intuitiva, «por juicio de connaturalidad» y experiencia, la palabra divina y la revelación y encuentro personal de Dios con el alma. Y que tales «ojos de la fe» suplen la insuficiencia radical de la credibilidad racional de nuestra fe [16]. Pero, aparte de que estos teólogos quieren dar, con un matiz neoprotestante, al conocimiento de la revelación externa un carácter de inspiración inmediata y personal que no tiene, fallan también en querer desplazar a la pura fe, aún informe y obscura, esa fuerza y luz superior para *discernir* su verdad de todos los errores, lo cual sólo compete a la *fe formada* e ilustrada por el Espíritu Santo mediante este don de inteligencia.

2.º *Hace percibir la substancia de las cosas ocultas bajo los accidentes.* «Sub accidentibus latet natura rerum substantialis». Las almas contemplativas miran simplemente a Jesucristo en la Eucaristía, y como que *perciben* su presencia, oculta bajo los velos eucarísticos. O en el misterio de la encarnación, y como que intuyen la persona divina, que irradia su fuerza bajo la humanidad de Jesús.

3.º *Descubre el sentido oculto y espiritual de las divinas Escrituras.* «Sub verbis latent significata verborum». Es el poder de penetrar en estos hondos y espirituales significados que experimentan los santos en la lectura de la palabra divina, la cual para ellos se hace *viviente*, como el Señor hizo con los discípulos de Emaús: *les abrió la inteligencia para que entendiesen las Escrituras* (Lc. 24,45).

4.º *Descubre la verdad oculta bajo las figuras y semejanzas.* «Sub similitudinibus et figuris latet veritas figurata». Máxime en el lenguaje parabólico, o imaginativo, de los textos sagrados se ejerce este poder de mística invención de los sentidos ocultos con que el don de inteligencia ilustra a las almas santas.

5.º *Revela las realidades espirituales latentes bajo las apariencias sensibles.* «Res intelligibiles sunt quodammodo interiores respectu rerum sensibilium». Es el poder de penetración en las más altas realidades del espíritu, en las sublimes verdades de la teología de los ángeles, de los misterios de la divinidad y la Trinidad, que alcanzó, por ejemplo, la mente angélica y purificada de Santo Tomás mediante la *analogía* de nuestros pobres conceptos humanos abstraídos de lo sensible. Seguridad penetrante que le daba el hallarse inundado de la luz infusa de este don.

6.º *Nos hace ver los efectos contenidos en las causas, y las causas a través de los efectos.* «In causis latent effectus et e converso». La luz del entendimiento ilumina los grandes misterios de la redención, la pasión de Cristo, cuerpo místico o maternidad de María, y revela a los teólogos contemplativos las inmensas virtualidades en ellos contenidas a través de una ilustración infusa y súbita dada por este don. O en los terribles efectos y castigos de la reprobación, el misterio insondable de la predestinación, justicia y santidad divinas [17].

[16] Cf. R. AUBERT, *Le problème de l'acte de la foi* cit. p.691-719 y otros autores citados antes.

[17] CAYETANO (*In 2-2* q.8 a.1) nota ya esta enumeración de los efectos espirituales del don, y es seguido por JUAN DE SANTO TOMÁS, *De donis* cit. a.3 n.44. Entre los autores modernos, P. PHILIPPON, *La doctrina espiritual de sor Isabel de la Trinidad* c.8 n.7; A. ROYO MARÍN, *Teología de la perfección cristiana* n.242.

V. Bienaventuranza y frutos del Espíritu correspondientes a este don (a.7-8)

Las bienaventuranzas constituyen la operación propia y perfecta de los dones. Todas estas operaciones donales pueden reducirse a las ocho bienaventuranzas evangélicas, que son las principales actuaciones de la vida virtuosa y perfecta.

1.º *Al don de entendimiento corresponde la sexta bienaventuranza: «Bienaventurados los limpios de corazón».*

Es patente y afirmada por San Agustín (a.7 *sed contra)* la correlación de este don y la bienaventuranza en que el Señor proclama la necesidad de la pureza del corazón. El alma no puede elevarse a la inteligencia de lo espiritual sin purificarse primero de las imágenes y fantasmas de cosas terrenas y de los afectos a ellas.

Como distingue el Angélico, la *purificación afectiva*—de todos los vicios y afectos desordenados del apetito—es *disposición previa* a la actuación contemplativa de este don y obra de las virtudes morales y dones activos del Espíritu Santo. No hace falta que el alma esté totalmente purificada de las pasiones para la primera actuación del don. Necesitará el romper, por los ejercicios de la vida ascética, los vínculos al pecado con que le ligan las pasiones. Mas la calma y quietud plenas de todo tumulto de pasiones irá obteniéndose en los sucesivos grados de ascensión mística, y aun no se dará completa en este mundo, según decía San Agustín [18].

Hay otra *purificación formal*, o intelectual, de la mente de todos los errores, imágenes y fantasías corporales que impiden la manifestación plena de la verdad sobrenatural. Esta labor de depuración es obra directa del mismo don. Las obras de los místicos suelen estar llenas de estas descripciones de intelectual depuración, por las que el alma debe pasar para llegar a las fases superiores de pura contemplación intelectual en pura fe sin especies de cosas terrenas.

La bienaventuranza como *premio* de esta preparación purificadora es dada por la *visión de Dios.* Tal recompensa se refiere primero a la *felicidad incoada* de esta vida, y después, a la consumada del cielo con la visión propia, inmediata, de la esencia divina. Mas ésta es efecto inmediato del *lumen gloriae*, y a ella sigue una casi visión, aunque mediata, del don de inteligencia por una «cointuición» experimental de Dios presente y visto en sus efectos en el alma [19].

2.º *Al don de entendimiento responden como frutos la certeza de la fe y el gozo de la voluntad.*

Ya hemos dicho antes este efecto de quietud y certeza segura que añade el don sobre la fe, en razón de la imperfecta *evidencia* que aporta su iluminación, la cual elimina las fluctuaciones e inquietud intelectual de la fe cuando se halla sólo «cautivada» por el testimonio extrínseco.

El *gozo* que produce es efecto normal del gusto sabroso de la contemplación.

[18] *Contra Iulian.* l.4 c.2 n.11: ML 44,742; IOAN. A STO. THOMA, *De donis* cit. a.3 n.61-2.

[19] IOAN. A STO. THOMA, *De donis* cit. a.3 n.65ss.

CUESTION 8

(In octo articulos divisa)

De dono intellectus

Del don de entendimiento

Se ha de tratar ahora del don de entendimiento y de ciencia, que corresponden a la virtud de la fe.

Sobre el don de entendimiento se proponen ocho puntos.

Primero: si el entendimiento es don del Espíritu Santo.

Segundo: si puede coexistir con la fe en el mismo sujeto.

Tercero: si el don de entendimiento es especulativo o práctico.

Cuarto: si todos los que están en gracia tienen el don de entendimiento.

Quinto: si puede hallarse en algunos sin la gracia.

Sexto: cómo se relaciona con los otros dones.

Séptimo: de la bienaventuranza que le corresponde.

Octavo: del fruto correspondiente.

Deinde considerandum est de dono intellectus et scientiae, quae respondent virtuti fidei (cf. q.1 introd.).

Et circa donum intellectus quaeruntur octo.

Primo: utrum intellectus sit donum Spiritus Sancti.

Secundo: utrum possit simul esse in eodem cum fide.

Tertio: utrum intellectus qui est donum sit speculativus tantum, vel etiam practicus.

Quarto: utrum omnes qui sunt in gratia habeant donum intellectus.

Quinto: utrum hoc donum inveniatur in aliquibus absque gratia.

Sexto: quomodo se habeat donum intellectus ad alia dona.

Septimo: de eo quod respondet huic dono in beatitudinibus.

Octavo: de eo quod respondet ei in fructibus.

ARTICULO 1

Utrum intellectus sit donum Spiritus Sancti [a]

Si el entendimiento es un don del Espíritu Santo

Dificultades. Parece que el entendimiento no es un don del Espíritu Santo.

1. Los dones de gracia se distinguen de los naturales, pues les son sobreañadidos. Mas el entendimiento es un hábito natural del alma por el que conocemos los principios naturalmente evidentes, según enseña Aristóteles. Luego no debe considerarse como don del Espíritu Santo.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod intellectus non sit donum Spiritus Sancti.

1. Dona enim gratuita distinguuntur a donis naturalibus: superadduntur enim eis. Sed intellectus est quidam habitus naturalis in anima, quo cognoscuntur principia naturaliter nota: ut patet in VI «Ethic.» [1]. Ergo non debet poni donum Spiritus Sancti.

[a] *Sent* 3 d.35 q.2 a.2 q.ª1.

[1] C.6 n.1 (BK 1140b31): S.TH., lect.5.

2. Praeterea, dona divina participantur a creaturis secundum earum proportionem et modum: ut patet per Dionysium, in libro «De div. nom.» [2]. Sed modus humanae naturae est ut non simpliciter veritatem cognoscat, quod pertinet ad rationem intellectus, sed discursive, quod est proprium rationis: ut patet per Dionysium, in 7 cap. «De div. nom.» [3]. Ergo cognitio divina quae hominibus datur magis debet dici donum rationis quam intellectus.

3. Praeterea, in potentiis animae intellectus contra voluntatem dividitur: ut patet in III «De anima» [4]. Sed nullum donum Spiritus Sancti dicitur voluntas. Ergo etiam nullum donum Spiritus Sancti debet dici intellectus.

Sed contra est quod dicitur Is. 11,2: «Requiescet super eum Spiritus Domini, Spiritus sapientiae et intellectus».

Respondeo dicendum quod nomen intellectus quandam intimam cognitionem importat: dicitur enim intelligere quasi «intus legere». Et hoc manifeste patet considerantibus differentiam intellectus et sensus: nam cognitio sensitiva occupatur circa qualitates sensibiles exteriores; cognitio autem intellectiva penetrat usque ad essentiam rei, obiectum enim intellectus est «quod quid est», ut dicitur in III «De anima» [5]. Sunt autem multa genera eorum quae interius latent, ad quae oportet cognitionem hominis quasi intrinsecus penetrare. Nam sub accidentibus latet natura rerum substantialis, sub verbis latent significata verborum, sub similitudinibus et figuris latet veritas figurata: res etiam intelligibiles sunt quodammodo interiores respectu rerum sensibilium quae exterius sentiuntur, et in causis latent effectus et e converso. Unde respectu horum omnium potest

2. Los dones divinos son participados por las criaturas según su proporción y medida, como enseña Dionisio. Pero el modo propio de la naturaleza humana es conocer la verdad no absoluta, que es lo específico del entendimiento, sino discursivamente, que es lo propio de la razón. Luego el conocimiento divino que se otorga al hombre debe más bien llamarse don de la razón que don del entendimiento.

3. De las potencias del alma, dice el Filósofo, el entendimiento se divide por oposición a la voluntad. Pero ningún don del Espíritu Santo se llama voluntad. Luego tampoco debe recibir ninguno el nombre de entendimiento.

Por otra parte, se afirma en Isaías: "Sobre él reposará el espíritu de Yavé, espíritu de sabiduría y de inteligencia".

Respuesta. El nombre de entendimiento implica un conocimiento íntimo. Entender, en efecto, significa como "leer interiormente". Esto se ve claro considerando la diferencia entre el entendimiento y los sentidos. El conocimiento sensitivo se ocupa de las cualidades sensibles externas, y el intelectual, en cambio, penetra hasta la esencia de las cosas, pues su objeto es "lo que es el ser", como enseña Aristóteles. Mas son muchos los géneros de cosas ocultas en lo interior de la realidad, y a los que es preciso que penetre el conocimiento del hombre. Así, bajo los accidentes late la naturaleza substancial de las cosas, bajo las palabras se oculta su significado, bajo las semejanzas y figuras se esconde la verdad representada; también las realidades inteligibles son en cierto modo interiores respecto de lo sensible que exteriormente palpamos, y

[2] C.1 § 20: MG 3,720; S.TH., lect.16.

[3] § 2: MG 3,869; S.TH., lect.2.

[4] C.9 n.3; c.10 n.3 (BK 432b5; 433a21): S.TH., lect.14.15.

[5] C.6 n.7 (BK 430b27): S.TH., lect.11.

en las causas están latentes los efectos, y viceversa. Por eso, respecto de todas estas cosas puede ocuparse el entendimiento. Y como el conocimiento del hombre comienza exteriormente por los sentidos, es manifiesto que cuanto más viva sea la luz del entendimiento, tanto más íntimamente podrá penetrar. Mas la luz natural de nuestro entendimiento es finita y sólo puede penetrar hasta cierto límite. En consecuencia, el hombre necesita de la luz sobrenatural para penetrar ulteriormente en el conocimiento de aquello que no puede conocer por su luz natural. A esta luz sobrenatural concedida al hombre se llama don de entendimiento.

Soluciones. 1. Con la luz natural del entendimiento conocemos, sin más, los principios comunes naturalmente evidentes. Mas el hombre está ordenado a la bienaventuranza sobrenatural, según se ha mostrado. Por ello es necesario que el hombre alcance cosas más elevadas, para lo cual se requiere el don de entendimiento.

2. El discurso racional comienza siempre en el entendimiento y en él termina. Razonamos, en efecto, partiendo de cosas ya entendidas y se perfecciona el raciocinio cuando hemos llegado a la inteligencia de lo que nos era desconocido. Por lo tanto, aquello sobre que discurrimos proviene de alguna intelección precedente. En cambio, el don de la gracia no procede de la luz natural, sino que se sobreañade a ella, perfeccionándola. Por eso no recibe el nombre de razón, sino más bien de entendimiento, pues la misma relación existe entre la luz sobreañadida y las cosas que sobrenaturalmente conocemos que entre la luz natural y las verdades evidentes y primeras.

3. La voluntad significa el movimiento apetitivo, sin determinación

dici intellectus. Sed cum cognitio hominis a sensu incipiat, quasi ab exteriori, manifestum est quod quanto lumen intellectus est fortius, tanto potest magis ad intima penetrare. Lumen autem naturale nostri intellectus est finitae virtutis: unde usque ad determinatum aliquid pertingere potest. Indiget igitur homo supernaturali lumine ut ulterius penetret ad cognoscendum quaedam quae per lumen naturale cognoscere non valet. Et illud lumen supernaturale homini datum vocatur donum intellectus.

Ad primum ergo dicendum quod per lumen naturale nobis inditum statim cognoscuntur quaedam principia communia quae sunt naturaliter nota. Sed quia homo ordinatur ad beatitudinem supernaturalem, ut supra[6] dictum est, necesse est quod homo ulterius pertingat ad quaedam altiora. Et ad hoc requiritur donum intellectus.

Ad secundum dicendum quod discursus rationis semper incipit ab intellectu et terminatur ad intellectum: ratiocinamur enim procedendo ex quibusdam intellectis, et tunc rationis discursus perficitur quando ad hoc pervenimus ut intelligamus illud quod prius erat ignotum. Quod ergo ratiocinamur ex aliquo praecedenti intellectu procedit. Donum autem gratiae non procedit ex lumine naturae, sed superadditur ei, quasi perficiens ipsum. Et ideo ista superadditio non dicitur ratio, sed magis intellectus: quia ita se habet lumen superadditum ad ea quae nobis supernaturaliter innotescunt sicut se habet lumen naturale ad ea quae primordialiter cognoscimus.

Ad tertium dicendum quod voluntas nominat simpliciter appe-

[6] Q.2 a.3; 1 q.12 a.1; 1-2 q.3 a.8.

titivum motum, absque determinatione alicuius excellentiae. Sed intellectus nominat quandam excellentiam cognitionis penetrandi ad intima. Et ideo supernaturale donum magis nominatur nomine intellectus quam nomine voluntatis.

de excelencia alguna. El entendimiento, en cambio, significa cierta excelencia del conocimiento para penetrar lo íntimo de las cosas. Por ello, el don sobrenatural recibe con más propiedad el nombre de entendimiento que el de la voluntad.

ARTICULO 2

Utrum donum intellectus possit simul esse cum fide

Si el don de entendimiento puede darse a la vez con la fe

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod donum intellectus non simul habeatur cum fide.

1. Dicit enim Augustinus, in libro «Octoginta trium quaest.»[7]: «Id quod intelligitur intelligentis comprehensione finitur». Sed id quod creditur non comprehenditur: secundum illud Apostoli, ad Phil. 3,12: «Non quod iam comprehenderim aut perfectus sim». Ergo videtur quod fides et intellectus non possint esse in eodem.

2. Praeterea, omne quod intelligitur intellectu videtur. Sed fides est de non apparentibus, ut supra dictum est (q.1 a.4; q.4 a.1). Ergo fides non potest simul esse in eodem cum intellectu.

3. Praeterea, intellectus est certior quam scientia. Sed scientia et fides non possunt esse de eodem, ut supra habitum est (q.1 a.5). Multo ergo minus intellectus et fides.

Sed contra est quod Gregorius dicit, in libro «Moral.»[8] quod «intellectus de auditis mentem illustrat». Sed aliquis habens fidem potest esse illustratus mente circa audita: unde dicitur Lc. ult., 45 quod Dominus «aperuit discipulis suis sensum ut intelligerent Scripturas». Ergo intellectus potest simul esse cum fide.

Dificultades. Parece que el don de entendimiento no puede darse a un tiempo con la fe.

1. Dice San Agustín: "Todo cuanto es entendido se perfecciona con la comprehensión de quien lo entiende". Pero lo que se cree no es comprehendido, según las palabras del Apóstol: "No es que haya comprendido o sea perfecto". Luego parece que la fe y el entendimiento no pueden darse juntos.

2. Todo lo que se entiende, es visto por el entendimiento. Mas la fe es de cosas no evidentes, según se dijo. Luego la fe no puede coexistir con el entendimiento en el mismo sujeto.

3. El entendimiento es más cierto que la ciencia. Mas la ciencia y la fe no pueden existir sobre lo mismo, como se ha visto. Luego mucho menos pueden darse juntos el entendimiento y la fe.

Por otra parte, afirma San Gregorio que "el entendimiento ilustra a la mente sobre cosas oídas". Pero el que tiene la fe puede ser ilustrado sobre muchas cosas oídas, pues dice San Lucas que el Señor "abrió la inteligencia a sus discípulos para que entendiesen las Escrituras". Luego el entendimiento puede existir a un tiempo con la fe.

[7] Q.15: ML 40,14.
[8] L.1 c.32: ML 75,547.

Respuesta. En este problema se precisa una doble distinción: una por parte de la fe y otra por parte del entendimiento. De parte de la fe se han de distinguir las cosas que caen por sí mismas y directamente bajo ella, las cuales exceden la razón natural; así, que Dios es trino y uno o que el Hijo de Dios se encarnó. Y otras cosas caen bajo la fe en cuanto ordenadas de algún modo a las primeras, como todo cuanto se contiene en la divina Escritura.

Por parte del entendimiento caben dos modos de entender las cosas: uno perfecto, como cuando conocemos la esencia de la cosa entendida o la verdad de un enunciado intelectual como es en sí. De esta forma no podemos entender lo que cae directamente bajo la fe mientras dure este estado, sino sólo algunas otras cosas que a la fe se ordenan.—El segundo modo de entender la verdad es imperfectamente, es decir, cuando desconocemos la esencia misma de una cosa o la verdad de una proposición, conociendo, sin embargo, que lo que exteriormente aparece no contraría la verdad. Así, el hombre comprende que no debe apartarse de la fe, por dificultades que exteriormente aparecen. En este sentido, nada impide que, mientras dura la fe, haya también inteligencia sobre las verdades que en la fe se contienen.

Soluciones. Por lo dicho es clara la solución a las objeciones. Las tres primeras razones están tomadas de la manera perfecta de entender una cosa. La última, en cambio, parte del modo de entender lo que se ordena a la fe.

Respondeo dicendum quod hic duplici distinctione est opus: una quidem ex parte fidei; alia autem ex parte intellectus. Ex parte quidem fidei, distinguendum est quod quaedam per se et directe cadunt sub fide, quae naturalem rationem excedunt: sicut Deum esse trinum et unum, Filium Dei esse incarnatum. Quaedam vero cadunt sub fide quasi ordinata ad ista secundum aliquem modum: sicut omnia quae in Scriptura divina continentur.

Ex parte vero intellectus, distinguendum est quod dupliciter dici possumus aliqua intelligere. Uno modo, perfecte: quando scilicet pertingimus ad cognoscendum essentiam rei intellectae, et ipsam veritatem enuntiabilis intellecti, secundum quod in se est. Et hoc modo ea quae directe cadunt sub fide intelligere non possumus, durante statu fidei. Sed quaedam alia ad fidem ordinata etiam hoc modo intelligi possunt. Alio modo contingit aliquid intelligi imperfecte: quando scilicet ipsa essentia rei, vel veritas propositionis, non cognoscitur quid sit aut quomodo sit, sed tamen cognoscitur quod ea quae exterius apparent veritati non contrariantur; inquantum scilicet homo intelligit quod propter ea quae exterius apparent non est recedendum ab his quae sunt fidei. Et secundum hoc nihil prohibet, durante statu fidei, intelligere etiam ea quae per se sub fide cadunt.

Et per hoc patet responsio ad obiecta. Nam primae tres rationes procedunt secundum quod aliquid perfecte intelligitur. Ultima autem ratio («Sed contra») procedit de intellectu eorum quae ordinantur ad fidem.

ARTICULO 3

Utrum intellectus qui est donum sit speculativus tantum, an etiam practicus [2]

Si el don de entendimiento es solamente especulativo o además práctico

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod intellectus qui ponitur donum Spiritus Sancti non sit practicus, sed speculativus tantum.

1. Intellectus enim, ut Gregorius dicit, in (l.c. nt.8) I «Moral.», «altiora quaedam penetrat». Sed ea quae pertinent ad intellectum practicum non sunt alta, sed quaedam infima, scilicet singularia, circa quae sunt actus. Ergo intellectus qui ponitur donum non est intellectus practicus.

2. Praeterea, intellectus qui est donum est dignius aliquid quam intellectus qui est virtus intellectualis. Sed intellectus qui est virtus intellectualis est solum circa necessaria: ut patet per Philosophum, in VI «Ethic.» [1]. Ergo multo magis intellectus qui est donum est solum circa necessaria. Sed intellectus practicus non est circa necessaria, sed circa contingentia aliter se habere, quae opere humano fieri possunt. Ergo intellectus qui est donum non est intellectus practicus.

3. Praeterea, donum intellectus illustrat mentem ad ea quae naturalem rationem excedunt. Sed operabilia humana, quorum est practicus intellectus, non excedunt naturalem rationem, quae dirigit in rebus agendis, ut ex supradictis patet (1-2 q.58 a.2; q.71 a.6). Ergo intellectus qui est donum non est intellectus practicus.

Sed contra est quod dicitur in Ps. 110, 10: «Intellectus bonus omnibus facientibus eum».

Dificultades. Parece que el entendimiento, don del Espíritu Santo, no es práctico, sino solamente especulativo.

1. El entendimiento, afirma San Gregorio, "penetra cosas más altas". Ahora bien, las cosas sobre que versa el entendimiento práctico no son elevadas, sino las más bajas, es decir, los singulares, a los que se orientan sus actos. Luego el don de entendimiento no es entendimiento práctico.

2. El entendimiento como don es más noble que el entendimiento virtud intelectual. Esta versa sólo sobre lo necesario, como enseña el Filósofo. Con mayor razón el don de entendimiento versará sólo sobre cosas necesarias. Mas el entendimiento práctico no es sobre lo necesario, sino sobre cosas contingentes que puede hacer el trabajo del hombre. Luego el don de entendimiento no es el entendimiento práctico.

3. El don de entendimiento ilumina la mente sobre las cosas que exceden la razón natural. Mas las operaciones humanas, de que se ocupa el entendimiento práctico, no exceden la razón natural, directiva en las cosas operables, como se ha probado arriba. Luego el entendimiento que es don no es entendimiento práctico.

Por otra parte, leemos en el salmo: "Los que esto hacen tienen buen entendimiento".

---

[2] Infra q.6 ad 3.
[1] C.6 n.1 (Bk 1140b31): S.Th., lect.5.

Respuesta. El don de entendimiento, como está dicho, no sólo se relaciona con todo lo que cae directa y principalmente bajo la fe, sino también con todo lo ordenado a ella. Ahora bien, las acciones buenas implican cierto orden a la fe, pues, según dice el Apóstol, "la fe actúa por la caridad". Por lo tanto, el don de entendimiento se extiende también a lo particular operable, no por versar principalmente sobre ello, sino para que nos conformemos en nuestro obrar "con las razones eternas, a las que se adhiere la razón superior, que es la perfeccionada por el don de entendimiento, contemplándolas y consultándolas", como enseña San Agustín.

Soluciones. 1. Las obras que realiza el hombre no gozan una gran excelencia si se consideran en sí mismas. Referidas, en cambio, a la regla de la ley eterna y al fin de la bienaventuranza divina, poseen la elevación requerida para que pueda versar sobre ellas el entendimiento.

2. Al don de entendimiento corresponde considerar las realidades eternas y necesarias no sólo en sí mismas, sino también en cuanto norma de los actos humanos, ya que la virtud intelectual es tanto más noble cuanto a más cosas se extiende.

3. La regla de los actos humanos es la razón humana y la ley eterna, según se ha probado. Mas la ley eterna excede la razón natural. Por eso, el conocimiento de los actos humanos, en cuanto van regulados por la ley eterna, sobrepuja la razón natural y necesita la luz sobrenatural del don del Espíritu Santo.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est (a.2), donum intellectus non solum se habet ad ea quae primo et principaliter cadunt sub fide, sed etiam ad omnia quae ad fidem ordinantur. Operationes autem bonae quendam ordinem ad fidem habent: nam «fides per dilectionem operatur», ut Apostolus dicit, ad Gal. 5,6. Et ideo donum intellectus etiam ad quaedam operabilia se extendit: non quidem ut circa ea principaliter versetur; sed inquantum in agendis regulamur «rationibus aeternis, quibus conspiciendis et consulendis», secundum Augustinum, XII «De Trin.» [10], «inhaeret superior ratio», quae dono intellectus perficitur.

Ad primum ergo dicendum quod operabilia humana, secundum quod in se considerantur, non habent aliquam excellentiae altitudinem. Sed secundum quod referuntur ad regulam legis aeternae et ad finem beatitudinis divinae, sic altitudinem habent, ut circa ea possit esse intellectus.

Ad secundum dicendum quod hoc ipsum pertinet ad dignitatem doni quod est intellectus, quod intelligibilia aeterna vel necessaria considerat non solum secundum quod in se sunt, sed etiam secundum quod sunt regulae quaedam humanorum actuum: quia quanto virtus cognoscitiva ad plura se extendit, tanto nobilior est.

Ad tertium dicendum quod regula humanorum actuum est et ratio humana et lex aeterna, ut supra dictum est (1-2 q.71 a.6). Lex autem aeterna excedit naturalem rationem. Et ideo cognitio humanorum actuum secundum quod regulantur a lege aeterna, excedit rationem naturalem, et indiget supernaturali lumine doni Spiritus Sancti.

[10] C.7: ML 42,1005; c.2: ML 42,999.

ARTICULO 4

Utrum donum intellectus insit omnibus habentibus gratiam

Si el don de entendimiento se encuentra en todos los que tienen la gracia

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod donum intellectus non insit omnibus hominibus habentibus gratiam.

1. Dicit enim Gregorius, II «Moral.» [11], quod donum intellectus datur contra «hebetudinem mentis». Sed multi habentes gratiam adhuc patiuntur mentis hebetudinem. Ergo donum intellectus non est in omnibus habentibus gratiam.

2. Praeterea, inter ea quae ad cognitionem pertinent sola fides videtur esse necessaria ad salutem: quia «per fidem Christus habitat in cordibus nostris», ut dicitur ad Eph. 3,17. Sed non omnes habentes fidem habent donum intellectus: immo «qui credunt, debent orare ut intelligant», sicut Augustinus dicit, in libro «De Trin.» [12]. Ergo donum intellectus non est necessarium ad salutem. Non ergo est in omnibus habentibus gratiam.

3. Praeterea, ea quae sunt communia omnibus habentibus gratiam nunquam ab habentibus gratiam subtrahuntur. Sed gratia intellectus et aliorum donorum «aliquando se utiliter subtrahit: quandoque» enim, «dum sublimia intelligendo in elationem se animus erigit, in rebus imis et vilibus gravi hebetudine pigrescit», ut Gregorius dicit, in II «Moral.» (l.c. nt.11). Ergo donum intellectus non est in omnibus habentibus gratiam.

Sed contra est quod dicitur in Ps. 81,5: «Nescierunt neque intellexerunt, in tenebris ambulant». Sed nullus habens gratiam ambulat in tenebris: secundum illud

Dificultades. Parece que el don de entendimiento no está en todos los que tienen la gracia.

1. Dice San Gregorio que el don de entendimiento se da "contra la debilidad de la mente". Ahora bien, muchos de los que poseen la gracia aún la padecen. Luego el don de entendimiento no está en todos los que tienen la gracia.

2. De los dones que pertenecen al conocimiento, sólo la fe parece ser necesaria para la salvación, pues se lee en San Pablo: "Cristo habita por la fe en nuestros corazones". Pero no todos los que poseen la fe tienen el don de entendimiento; más aún, según afirma San Agustín, "los que creen, deben orar para entender". Luego el don de entendimiento no es necesario para la salvación, ni, por lo mismo, se da en todos los que poseen la gracia.

3. Lo que es común a los que tienen la gracia no puede substraerse a ninguno. Ahora bien, la gracia del entendimiento y de los otros dones —dice San Gregorio—"alguna vez es substraída útilmente, pues cuando la mente se enaltece en la contemplación de las cosas sublimes, se hace perezosa y de gran torpeza para las cosas bajas y viles". Luego el don de entendimiento no existe en todos los que poseen la gracia.

Por otra parte, leemos en el salmo: "No saben ni entienden, andan en tinieblas". Y ninguno que está en gracia anda en tinieblas, según se lee en San Juan: "El que me sigue

[11] C.49: ML 75,592.
[12] L.15 c.26: ML 42,1096.

no anda en tinieblas". Luego nadie que está en gracia carece del don de entendimiento.

Respuesta. En todos los que poseen la gracia se da por fuerza la rectitud de voluntad, pues, como afirma San Agustín, "por la gracia se prepara la voluntad del hombre para el bien". Mas la voluntad no puede ordenarse rectamente al bien sino por un conocimiento previo de la verdad, pues su objeto—enseña el Filósofo—es el bien entendido. Y así como el Espíritu Santo ordena la voluntad del hombre para ser movida directamente a un bien sobrenatural por el don de la caridad, así también ilustra por el don de entendimiento la mente humana para que conozca la verdad sobrenatural a la que deba tender la voluntad recta. Por lo tanto, de igual modo que el don de la caridad se da en todos los que poseen la gracia santificante, se da asimismo el don de entendimiento.

Soluciones. 1. Algunos que poseen la gracia santificante pueden ser tardos en algunos casos que no son necesarios para la salvación. Mas respecto de lo necesario son suficientemente instruídos por el Espíritu Santo, según las palabras de San Juan: "La unción os lo enseñará todo".

2. Aunque no todos los que poseen la fe entienden plenamente los misterios que se les proponen para creer, entienden, sin embargo, que deben ser creídos y que de ningún modo deben apartarse de ellos.

3. El don de entendimiento nunca es substraído a los santos respecto de las cosas necesarias para la salvación. En lo demás se les substrae a veces de suerte que no pueden penetrar con claridad todas las cosas, para que no haya motivo de soberbia.

Io. 8,12: «Qui sequitur me non ambulat in tenebris». Ergo nullus habens gratiam caret dono intellectus.

Respondeo dicendum quod in omnibus habentibus gratiam necesse est esse rectitudinem voluntatis: quia «per gratiam praeparatur voluntas hominis ad bonum», ut Augustinus dicit [13]. Voluntas autem non potest recte ordinari in bonum nisi praeexistente aliqua cognitione veritatis: quia obiectum voluntatis est bonum intellectum, ut dicitur in III «De anima» [14]. Sicut autem per donum caritatis Spiritus Sanctus ordinat voluntatem hominis ut directe moveatur in bonum quoddam supernaturale, ita etiam per donum intellectus illustrat mentem hominis ut cognoscat veritatem quandam supernaturalem, in quam oportet tendere voluntatem rectam. Et ideo, sicut donum caritatis est in omnibus habentibus gratiam gratum facientem, ita etiam donum intellectus.

Ad primum ergo dicendum quod aliqui habentes gratiam gratum facientem possunt pati hebetudinem circa aliqua quae sunt praeter necessitatem salutis. Sed circa ea quae sunt de necessitate salutis sufficienter instruuntur a Spiritu Sancto: secundum illud I Io. 2,27: «Unctio docet vos de omnibus».

Ad secundum dicendum, quod etsi non omnes habentes fidem plene intelligant ea quae proponuntur credenda, intelligunt tamen ea esse credenda, et quod ab eis pro nullo est deviandum.

Ad tertium dicendum quod donum intellectus nunquam se subtrahit sanctis circa ea quae sunt necessaria ad salutem. Sed circa alia interdum se subtrahit, ut non omnia ad liquidum per intellectum penetrare possint, ad hoc quod superbiae materia subtrahatur.

[13] *Contra Iulian.* l.4 c.3: ML 44,744.
[14] C.10 n.3.6 (BK 433a21; b12): S.Th., lect.13.

ARTICULO 5

Utrum donum intellectus inveniatur etiam in non habentibus gratiam gratum facientem

Si el don de entendimiento se halla también en los que no tienen la gracia santificante

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod intellectus donum inveniatur etiam in non habentibus gratiam gratum facientem.

1. Augustinus enim [15], exponens illud Ps.: «Concupivit anima mea desiderare iustificationes tuas», dicit quod «praevolat intellectus, sequitur tardus aut nullus affectus». Sed in omnibus habentibus gratiam gratum facientem est promptus affectus, propter caritatem. Ergo donum intellectus potest esse in his qui non habent gratiam gratum facientem.

2. Praeterea, Dan. 10,1, dicitur quod «intelligentia opus est in visione» prophetica: et ita videtur quod prophetia non sit sine dono intellectus. Sed prophetia potest esse sine gratia gratum faciente: ut patet Mt. 7,22-23, ubi dicentibus, «In nomine tuo prophetavimus», respondetur: «Nunquam novi vos». Ergo donum intellectus potest esse sine gratia gratum faciente.

3. Praeterea, donum intellectus respondet virtuti fidei: secundum illud Is. 7,9, secundum aliam litteram (70 interpr.): «Nisi credideritis, non intelligetis». Sed fides potest esse sine gratia gratum faciente. Ergo etiam donum intellectus.

Sed contra est quod Dominus dicit, Io. 6,45: «Omnis qui audivit a Patre et didicit, venit ad me». Sed per intellectum audita addiscimus vel penetramus: ut patet per Gregorium, in I «Moral.» [16]. Ergo quicumque habet intellectus donum venit ad Christum. Quod

Dificultades. Parece que el don de entendimiento se halla también en quienes no poseen la gracia santificante.

1. San Agustín, exponiendo las palabras del salmo: "Consúmese mi alma por el deseo constante de tus secretos", dice: "Vuela delante el entendimiento y le sigue el afecto tardo o nulo". Ahora bien, en todos los que poseen la gracia, el afecto está pronto por la caridad. Luego el don de entendimiento puede existir en quienes no tienen la gracia habitual.

2. Se dice en Daniel que "la inteligencia es necesaria en la visión profética", y así parece que la profecía no se da sin el don de entendimiento. Mas la profecía puede darse sin la gracia santificante, como consta en San Mateo, donde a los que arguyen: "¿No profetizamos en tu nombre?", se les responde: "Nunca os conocí". Luego el don de entendimiento puede darse sin la gracia habitual.

3. El don de entendimiento corresponde a la virtud de la fe, conforme al texto de Isaías, que, según otra versión, dice: "Si no creyereis, no entenderéis". Pero la fe puede darse sin la gracia santificante, luego también el don de entendimiento.

Por otra parte, están las palabras del Señor: "Todo el que oye a mi Padre y recibe su enseñanza, viene a mí". Mas por el entendimiento aprendemos o penetramos las cosas oídas, como enseña San Gregorio. Luego todo el que tiene el don de

[15] *Enarr. in Psalm.* ps.118,20 serm.8: ML 37,1522.
[16] C.32: ML 75,547.

entendimiento se llega a Cristo, y, como esto no es posible sin la gracia santificante, no puede darse sin ella.

Respuesta. Como arriba se ha dicho, los dones del Espíritu Santo perfeccionan el alma haciéndola dócil a la moción del mismo Espíritu. Por esto mismo, la luz intelectual de la gracia se llama don de entendimiento, en cuanto dispone al entendimiento humano a ser movido por el Espíritu Santo. Esta docilidad se aprecia en el conocimiento de la verdad respecto del fin. Por lo tanto, mientras el entendimiento del hombre no sea movido por el Espíritu Santo a conseguir una recta apreciación del fin, no habrá obtenido el don de entendimiento, por más que sea ilustrado por el Espíritu en torno al conocimiento de algunos preámbulos. Ahora bien, solamente poseerá una recta estimación del fin el que no yerra sobre el mismo, sino que se adhiere a él como a sumo bien. Esto es exclusivo de quien tiene la gracia santificante, del mismo modo que por el hábito virtuoso obtiene el hombre una recta apreciación en las cosas morales. Por lo tanto, nadie tiene el don de entendimiento sin poseer la gracia.

Soluciones. 1. San Agustín llama entendimiento a toda ilustración intelectual. Mas ésta no alcanza al concepto perfecto de don hasta que la mente del hombre no es movida a obtener recta apreciación del fin.

2. La inteligencia que es necesaria para la profecía es una ilustración de la mente sobre las verdades reveladas a los profetas. Mas no es la iluminación de la mente para la apreciación recta del fin, propia del don del entendimiento.

3. La fe implica solamente asentimiento a las verdades reveladas. Pero el entendimiento entraña cierta

non est sine gratia gratum faciente. Ergo donum intellectus non est sine gratia gratum faciente.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est (1-2 q.68 a.1-3), dona Spiritus Sancti perficiunt animam secundum quod est bene mobilis a Spiritu Sancto. Sic ergo intellectuale lumen gratiae ponitur donum intellectus, inquantum intellectus hominis est bene mobilis a Spiritu Sancto. Huius autem motus consideratio in hoc est quod homo apprehendat veritatem circa finem. Unde nisi usque ad hoc moveatur a Spiritu Sancto intellectus humanus ut rectam aestimationem de fine habeat, nondum assecutus est donum intellectus; quantumcumque ex illustratione Spiritus alia quaedam praeambula cognoscat. Rectam autem aestimationem de ultimo fine non habet nisi ille qui circa finem non errat, sed ei firmiter inhaeret tanquam optimo. Quod est solum habentis gratiam gratum facientem: sicut etiam in moralibus rectam aestimationem habet homo de fine per habitum virtutis. Unde donum intellectus nullus habet sine gratia gratum faciente.

Ad primum ergo dicendum quod Augustinus intellectum nominat quamcumque illustrationem intellectualem. Quae tamen non pertingit ad perfectam doni rationem nisi usque ad hoc mens hominis deducatur ut rectam aestimationem habeat homo circa finem.

Ad secundum dicendum quod intelligentia quae necessaria est ad prophetiam est quaedam illustratio mentis circa ea quae prophetis revelantur. Non est autem illustratio mentis circa aestimationem rectam de ultimo fine, quae pertinet ad donum intellectus.

Ad tertium dicendum quod fides importat solum assensum ad ea quae proponuntur. Sed intel-

lectus importat quandam perceptionem veritatis, quae non potest esse circa finem nisi in eo qui habet gratiam gratum facientem, ut dictum est (in c). Et ideo non est similis ratio de intellectu et fide.

percepción de la verdad, que no puede versar sobre el fin a no ser en quien posee la gracia santificante, como queda dicho. Por lo tanto, no hay paridad entre el entendimiento y la fe.

ARTICULO 6

Utrum donum intellectus distinguatur ab aliis donis [a]

Si el don de entendimiento se distingue de los otros dones

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod donum intellectus non distinguatur ab aliis donis.

1. Quorum enim opposita sunt eadem, ipsa quoque sunt eadem. Sed sapientiae opponitur stultitia, hebetudini intellectus, praecipitationi consilium, ignorantiae scientia: ut patet per Gregorium, II «Moral.» [17]. Non videntur autem differre stultitia, hebetudo, ignorantia et praecipitatio. Ergo nec intellectus distinguitur ab aliis donis.

2. Praeterea, intellectus qui ponitur virtus intellectualis differt ab aliis intellectualibus virtutibus per hoc sibi proprium, quod est circa principia per se nota. Sed donum intellectus non est circa aliqua principia per se nota: quia ad ea quae naturaliter per se cognoscuntur sufficit naturalis habitus primorum principiorum; ad ea vero quae sunt supernaturalia sufficit fides, quia articuli fidei sunt sicut prima principia in supernaturali cognitione, sicut dictum est (q.1 a.7). Ergo donum intellectus non distinguitur ab aliis donis intellectualibus.

3. Praeterea, omnis cognitio intellectiva vel est speculativa vel practica. Sed donum intellectus se habet ad utrumque, ut dictum est (a.3). Ergo non distinguitur ab aliis donis intellectualibus, sed omnia in se complectitur.

Dificultades. Parece que el don de entendimiento no se distingue de los otros dones.

1. Las cosas cuyos opuestos son idénticos son también ellas mismas idénticas. Pero a la sabiduría se opone la necedad, la estupidez al entendimiento, la precipitación al consejo, la ignorancia a la ciencia, según enseña San Gregorio. Y la necedad, estupidez, ignorancia y precipitación no parecen diferir. Luego tampoco el entendimiento difiere de los otros dones.

2. El entendimiento, virtud intelectual, difiere de las restantes virtudes intelectuales en que su función propia es conocer los principios en sí evidentes. Mas el don de entendimiento no versa sobre principios evidentes en sí, ya que para todo aquello naturalmente y por sí mismo conocido basta el hábito natural de los primeros principios; y para las cosas sobrenaturales basta la fe, pues los artículos son—según queda dicho—como los primeros principios en el conocimiento sobrenatural. Luego el don de entendimiento no se distingue de los otros dones intelectuales.

3. Todo conocimiento intelectual es especulativo o es práctico. Pero el don de entendimiento—como está dicho—es las dos cosas. Luego no se distingue de los otros dones intelectuales, sino que los abarca a todos.

---

[a] 1-2 q.68 a.4; *Sent.* 3 d.35 q.2 a.2 q.ª3.

[17] C.49: ML. 75,592.

Por otra parte, las cosas que se enumeran conjuntamente deben ser entre sí en algo distintas, porque la distinción es el principio del número. Mas el don de entendimiento es conjuntamente enumerado con los otros dones, según el texto de Isaías. Luego se distingue de ellos.

Respuesta. La distinción entre el don de entendimiento y los otros tres de piedad, fortaleza y temor, es patente, porque pertenece a la potencia cognoscitiva, y esos tres, en cambio, son de la voluntad. Pero no es tan manifiesta la distinción del don de entendimiento respecto de los otros tres de sabiduría, ciencia y consejo. Para algunos, se distingue del don de ciencia y del de consejo porque estos dos son del orden del conocimiento práctico, y el de entendimiento, del especulativo. Del don de sabiduría, que se refiere también al conocimiento especulativo, se distingue en que al de sabiduría corresponde el juicio y al de entendimiento la capacidad de percepción de las verdades propuestas o la penetración íntima de las mismas. Conforme a esto, hemos asignado más arriba el número de los dones.—Pero, si atentamente se considera, el don de entendimiento no sólo se refiere a la especulación, sino también a lo operable, como está dicho. Igualmente, el don de ciencia versa también sobre ambos órdenes, como se dirá más adelante. Por consiguiente, es necesario establecer otro fundamento de distinción.

Estos cuatro dones de que hablamos se ordenan al conocimiento sobrenatural que en nosotros se funda sobre la fe. Y "la fe—dice el Apóstol—tiene su origen en el oído". Por lo tanto, deben ser propuestas al hombre las verdades de fe, no como vistas, sino como oídas, para que a ellas preste asentimiento. La fe, primera y principalmente, es acerca de la verdad primera; secundariamente, sobre ciertas verdades que se deben considerar en las criaturas, y, por último, se extiende también a dirigir las acciones humanas en cuanto "actúa por la caridad", como queda dicho. Así, pues, dos cosas se requieren de nuestra parte respecto de las verdades que se nos proponen para creer. Primera, que sean penetradas y captadas por el entendimiento, y es lo que compete al don de entendimiento. Segunda, que el hombre forme sobre ellas un juicio recto, que ordene la adhesión a las mismas y la repulsa de errores opuestos. Este juicio corresponde al don de sabiduría cuando se refiere a las cosas divinas; al don de ciencia, si versa sobre las cosas creadas, y al don de consejo, cuando considera su aplicación a las acciones singulares.

Sed contra est quod quaecumque connumerantur ad invicem oportet esse aliquo modo ab invicem distincta: quia distinctio est principium numeri. Sed donum intellectus connumeratur aliis donis, ut patet Isaiae 11,2-3. Ergo donum intellectus est distinctum ab aliis donis.

Respondeo dicendum quod distinctio doni intellectus ab aliis tribus donis, scilicet pietate, fortitudine et timore, manifesta est: quia donum intellectus pertinet ad vim cognoscitivam, illa vero tria pertinent ad vim appetitivam. Sed differentia huius doni intellectus ad alia tria, scilicet sapientiam, scientiam et consilium, quae etiam ad vim cognoscitivam pertinent, non est adeo manifesta. Videtur autem quibusdam [18] quod donum intellectus distinguatur a dono scientiae et consilii per hoc quod illa duo pertineant ad practicam cognitionem, donum vero intellectus ad speculativam. A dono vero sapientiae, quod etiam ad speculativam cognitionem pertinet, distinguitur in hoc quod ad sapientiam pertinet iudicium, ad intellectum vero capacitas intellectus eorum quae proponuntur, sive penetratio ad intima eorum. Et secundum hoc supra (1-2 q.68 a.4) numerum donorum assignavimus.—Sed diligenter intuenti, donum intellectus non solum se habet circa speculanda, sed etiam circa operanda, ut dictum est (a.3): et similiter etiam donum scientiae circa utrumque se habet, ut infra dicetur (q.9 a.3). Et ideo oportet aliter eorum distinctionem accipere.

Omnia enim haec quatuor dicta ordinantur ad supernaturalem cognitionem, quae in nobis per fidem fundatur. Fides autem est «ex auditu», ut dicitur Rom. 10,17. Unde oportet aliqua proponi homini ad credendum non sicut visa, sed sicut audita, quibus per fidem assentiat. Fides autem primo quidem et principaliter se habet ad veritatem primam; secundario, ad quaedam circa creaturas consideranda; et ulterius se extendit etiam ad directionem humanorum operum, secundum quod «per dilectionem operatur», ut ex dictis patet (a.3; q.4 a.2 ad 3). Sic igitur circa ea quae fidei proponuntur credenda duo requiruntur ex parte nostra. Primo quidem, ut intellectu penetrentur vel capiantur: et hoc pertinet ad donum intellectus. Secundo autem oportet ut de eis homo habeat iudicium rectum, ut aestimet his esse inhaerendum et ab eorum oppositis recedendum. Hoc igitur iudicium, quantum ad res divinas, pertinet ad donum sapientiae; quantum vero ad res creatas, pertinet ad donum scientiae; quantum vero ad applicationem ad singularia opera, pertinet ad donum consilii.

Ad primum ergo dicendum quod praedicta differentia quatuor donorum manifesto competit distinctioni eorum quae Gregorius ponit eis esse opposita. Hebetudo enim acuitati opponitur. Dicitur autem per similitudinem intellectus acutus quando potest penetrare ad intima eorum quae proponuntur. Unde hebetudo mentis est per quam mens ad intima penetrare non sufficit.—Stultus autem dicitur ex hoc quod perverse iudicat circa communem finem vitae. Et ideo proprie opponitur sapientiae, quae facit rectum iudicium circa universalem causam. Ignorantia vero importat defectum mentis etiam circa quaecumque particularia. Et ideo opponitur scientiae, per quam homo habet rectum iudicium circa particulares causas, scilicet circa creaturas.—Praecipitatio vero manifeste opponitur consilio, per quod homo ad actionem non procedit ante deliberationem rationis.

Ad secundum dicendum quod donum intellectus est circa prima principia cognitionis gratuitae, aliter tamen quam fides. Nam ad fidem pertinet eis assentire:

Soluciones. 1. Esta diferencia existente entre los cuatro dones en cuestión corresponde claramente a la distinción que San Gregorio hace de sus vicios opuestos. Ante todo, la agudeza se opone al embotamiento. Se llama agudo a un entendimiento cuando puede penetrar hasta lo íntimo las cosas que se le proponen. Y el embotamiento, por lo mismo, se da cuando la mente no puede penetrar lo íntimo de las cosas.—Necio es aquel que juzga torcidamente sobre el fin común de la vida. Por ello se le opone con propiedad la sabiduría, que juzga rectamente sobre la causa universal.—La ignorancia incluye cierto defecto de la mente respecto de lo particular; por eso se opone a la ciencia, por la cual el hombre obtiene rectitud de juicio sobre las causas particulares, que son las criaturas.—Y es bien patente que la precipitación se opone al consejo, mediante el cual el hombre no procede a obrar sin una previa deliberación.

2. El don de entendimiento versa sobre los primeros principios del conocimiento gratuito de manera distinta que la fe. A la fe ataño so-

[18] GUILELMUS ALTISSIOD., *Summa aurea* p.3.ª tr.8 q.1.

lamente asentir a ellos, y al don de entendimiento corresponde penetrar con la mente las verdades propuestas.

3. El don de entendimiento pertenece al conocimiento especulativo y al práctico, no en cuanto al juicio, sino en cuanto a la manera de conocer, para que se comprenda lo que se dice.

ad donum vero intellectus pertinet penetrare mente ea quae dicuntur.

Ad tertium dicendum quod donum intellectus pertinet ad utramque cognitionem, scilicet speculativam et practicam, non quantum ad iudicium, sed quantum ad apprehensionem, ut capiantur ea quae dicuntur.

ARTICULO 7

Utrum dono intellectus respondeat sexta beatitudo, scilicet: «Beati mundo corde, quoniam ipsi Deum videbunt» [a]

Si al don de entendimiento corresponde la sexta bienaventuranza: "Bienaventurados los limpios de corazón, porque ellos verán a Dios"

Dificultades. Parece que al don de entendimiento no corresponde la sexta bienaventuranza: "Bienaventurados los limpios de corazón, porque ellos verán a Dios".

1. La pureza del corazón parece pertenecer sobre todo a la voluntad. Pero el don de entendimiento no pertenece a la voluntad, sino más bien a la facultad intelectual. Luego esa bienaventuranza no corresponde al don de entendimiento.

2. Leemos en los Hechos: "Purificando con la fe sus corazones". Ahora bien, por la purificación se adquiere la limpieza de corazón. Por lo tanto, la bienaventuranza antedicha pertenece más bien a la virtud de la fe que al don de entendimiento.

3. Los dones del Espíritu Santo perfeccionan al hombre en esta vida. Pero la visión de Dios no pertenece a la vida presente, pues—como está dicho—ella misma nos hace bienaventurados. Luego la sexta bienaventuranza, que contiene la visión de Dios, no pertenece al don de entendimiento.

Ad septimum sic proceditur. Videtur quod dono intellectus non respondeat beatitudo sexta scilicet: «Beati mundo corde, quoniam ipsi Deum videbunt» (Mt. 5,8).

1. Munditia enim cordis maxime videtur pertinere ad affectum. Sed donum intellectus non pertinet ad affectum, sed magis ad vim intellectivam. Ergo praedicta beatitudo non respondet dono intellectus.

2. Praeterea, Act. 15,9 dicitur: «fide purificans corda eorum». Sed per purificationem cordis acquiritur munditia cordis. Ergo praedicta beatitudo magis pertinet ad virtutem fidei quam ad donum intellectus.

3. Praeterea, dona Spiritus Sancti perficiunt hominem in praesenti vita. Sed visio Dei non pertinet ad vitam praesentem: ipsa enim beatos facit, ut supra habitum est (1 q.12 a.1; 1-2 q.3 a.8). Ergo sexta beatitudo, continens Dei visionem, non pertinet ad donum intellectus.

[a] *Sent.* 3 d.34 q.1 a.4.

Por otra parte, afirma San Agustín: "La sexta operación del Espíritu Santo, don de entendimiento, es propia de los limpios de corazón, los cuales, purificados los ojos, pueden ver lo que el ojo no vió".

Respuesta. La sexta bienaventuranza, como las demás, expresa dos elementos: uno como mérito, que es la pureza de corazón; otro como premio, y es la visión de Dios, conforme arriba se ha probado. Ambos pertenecen en cierto modo al don de entendimiento. Existe, en efecto, una doble pureza. Una preliminar y dispositiva para la visión de Dios, que es la depuración de la voluntad de todos los afectos desordenados, y esta pureza del corazón se logra por las virtudes y dones propios de la potencia apetitiva. Otra, que es como completiva para la visión de Dios. Tal es la pureza de la mente que ha sido depurada de los fantasmas y de los errores para que no reciba las cosas reveladas por Dios en forma de imágenes corporales y según perversiones heréticas. Esta es la pureza que produce el don de entendimiento.

Igualmente se da también una doble visión de Dios. Una perfecta, por la que se ve la esencia divina. Otra imperfecta, por la que, si bien no vemos su esencia, vemos de El lo que no es, y tanto más perfectamente conocemos a Dios en esta vida cuanto mejor entendamos que sobrepasa todo lo que el entendimiento comprende. Ambos modos de visión pertenecen al don de entendimiento. Lo primero, al don de entendimiento consumado, como se dará en la patria. Lo segundo, al don de entendimiento incoado, como se da en el estado de vía.

Soluciones. De todo lo expuesto se deducen claramente las soluciones a las objeciones. Las dos primeras parten de la primera clase de purificación del corazón. La tercera.

Sed contra est quod Augustinus dicit, in libro «De serm. Dom in monte» [10]: Sexta operatio Spiritus Sancti, quae est intellectus, convenit mundis corde, qui purgato oculo possunt videre quod oculus non vidit».

Respondeo dicendum quod in sexta beatitudine, sicut et in aliis, duo continentur: unum per modum meriti, scilicet munditia cordis; aliud per modum praemii, scilicet visio Dei, ut supra dictum est (1-2 q.69 a.2). Et utrumque pertinet aliquo modo ad donum intellectus. Est enim duplex munditia. Una quidem praeambula et dispositiva ad Dei visionem, quae est depuratio affectus ab inordinatis affectionibus: et haec quidem munditia cordis fit per virtutes et dona quae pertinent ad vim appetitivam. Alia vero munditia cordis est quae est quasi completiva respectu visionis divinae: et haec quidem est munditia mentis depuratae a phantasmatibus et erroribus, ut scilicet ea quae de Deo proponuntur non accipiantur per modum corporalium phantasmatum, nec secundum haereticas perversitates. Et hanc munditiam facit donum intellectus.

Similiter etiam duplex est Dei visio. Una quidem perfecta, per quam videtur Dei essentia. Alia vero imperfecta, per quam, etsi non videamus de Deo quid est, videmus tamen quid non est: et tanto in hac vita Deum perfectius cognoscimus quanto magis intelligimus eum excedere quidquid intellectu comprehenditur. Et utraque Dei visio pertinet ad donum intellectus: prima quidem ad donum intellectus consummatum, secundum quod erit in patria: secunda vero ad donum intellectus inchoatum, secundum quod habetur in via.

Et per hoc patet responsio ad obiecta. Nam primae duae rationes procedunt de prima munditia. Tertia vero de perfecta Dei visione: dona autem et hic nos

[10] L.1 c.4: ML 34,1235.

de la visión perfecta de Dios. Mas los dones nos perfeccionan inicialmente en esta vida, y plenamente en la otra, según se ha probado arriba.

perficiunt secundum quandam inchoationem, et in futuro implebuntur, ut supra dictum est (1-2 q.69 a.2).

ARTICULO 8

Utrum in fructibus fides respondeat dono intellectus[a]

Si entre los frutos la fe corresponde al don de entendimiento

Dificultades. Parece que, entre los frutos, la fe no corresponde al don de entendimiento.

1. El entendimiento es fruto de la fe, como afirma una versión de Isaías: "Si no creyereis, no entenderéis", donde nosotros leemos: "Si no tuviereis fe, no permaneceréis". Luego la fe no es fruto del entendimiento.

2. Lo que es primero no puede ser fruto de lo siguiente. Mas la fe parece que es anterior al entendimiento, pues es la base de todo el edificio espiritual, según se dijo. Luego no es fruto del entendimiento.

3. Son más los dones que pertenecen al entendimiento que los que pertenecen a la voluntad. Mas uno solo entre los frutos, la fe, aparece atribuído al entendimiento, mientras todos los otros son asignados a la voluntad. Luego la fe no parece corresponder mejor al don de entendimiento que al de sabiduría, ciencia o consejo.

Por otra parte, el fin de una cosa cualquiera es el fruto de la misma. Y el don del entendimiento parece principalmente ordenarse a la certeza de la fe como fruto, pues dice la Glosa que la fe como fruto "es la certeza sobre las cosas invisibles". Por lo tanto, es, entre los frutos, la fe la que corresponde al don de entendimiento.

Ad octavum sic procedítur. Videtur quod in fructibus fides non respondeat dono intellectus.

1. Intellectus enim est fructus fidei: dicitur enim Is. 7,9: «Nisi credideritis, non intelligetis», secundum aliam litteram (70 interpr.), ubi nos habemus: «Si non credideritis, non permanebitis». Non ergo fides est fructus intellectus.

2. Praeterea, prius non est fructus posterioris. Sed fides, videtur esse prior intellectu: quia fides est fundamentum totius spiritualis aedificii, ut supra [20] dictum est. Ergo fides non est fructus intellectus.

3. Praeterea, plura sunt dona pertinentia ad intellectum quam pertinentia ad appetitum. Sed inter fructus ponitur tantum unum pertinens ad intellectum, scilicet fides; omnia vero alia pertinent ad appetitum. Ergo fides non magis videtur respondere intellectui quam sapientiae vel scientiae seu consilio.

Sed contra est quod finis uniuscuiusque rei est fructus eius. Sed donum intellectus videtur principaliter ordinari ad certitudinem fidei, quae ponitur fructus: dicit enim Glossa (interl.), ad Gal. 5,22, quod fides quae est fructus est «de invisibilibus certitudo». Ergo in fructibus fides respondet dono intellectus.

[a] *Sent.* 3 d.34 q.1 a.5.

[20] Q.4 a.7 arg.4; 1-2 q.67 a.2 ad 2; q.89 a.2 ad 2.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est (1-2 q.70 a.1), cum de fructibus ageretur, fructus Spiritus dicuntur quaedam ultima et delectabilia quae in nobis proveniunt ex virtute Spiritus Sancti. Ultimum autem delectabile habet rationem finis, qui est proprium obiectum voluntatis. Et ideo oportet quod id quod est ultimum et delectabile in voluntate sit quodammodo fructus omnium aliorum quae pertinent ad alias potentias. Secundum hoc ergo doni vel virtutis perficientis aliquam potentiam potest accipi duplex fructus: unus quidem pertinens ad suam potentiam; alius autem quasi ultimus, pertinens ad voluntatem. Et secundum hoc dicendum est quod dono intellectus respondet pro proprio fructu fides, idest fidei certitudo: sed pro ultimo fructu respondet el gaudium, quod pertinet ad voluntatem.

Ad primum ergo dicendum quod intellectus est fructus fidei quae est virtus. Sic autem non accipitur fides cum dicitur fructus: sed pro quadam certitudine fidei, ad quam homo pervenit per donum intellectus.

Ad secundum dicendum quod fides non potest universaliter praecedere intellectum: non enim posset homo assentire credendo aliquibus propositis nisi ea aliqualiter intelligeret. Sed perfectio intellectus consequitur fidem quae est virtus: ad quam quidem intellectus perfectionem sequitur quaedam fidei certitudo.

Ad tertium dicendum quod cognitionis practicae fructus non potest esse in ipsa: quia talis cognitio non scitur propter se, sed propter aliud. Sed cognitio speculativa habet fructum in seipsa, scilicet certitudinem eorum quorum est. Et ideo dono consilii, quod pertinet solum ad practicam cognitionem, non respondet aliquis fructus proprius. Donis autem sapientiae, intellectus et scientiae, quae possunt etiam ad speculativam cognitionem pertinere, respondet solum unus fructus proprius.

Respuesta. Se dijo antes, al hablar de los frutos, que éstos son ciertas realidades últimas y deleitables que se dan en nosotros provenientes del Espíritu Santo. Lo último y deleitable tiene razón de fin, que es el objeto propio de la voluntad. Por eso lo que es último y deleitable en la voluntad debe ser en cierta manera fruto de todos los otros de las demás potencias. Según esto, es doble el fruto del don o de la virtud que perfecciona una potencia: uno, propio de esa potencia, y otro último, propio de la voluntad. En consecuencia, al don de entendimiento corresponde como fruto propio la fe, es decir, la certeza de la fe; pero como fruto último le corresponde el gozo, que pertenece a la voluntad.

Soluciones. 1. El entendimiento es fruto de la fe virtud. Mas aquí no se toma de esta manera la fe cuando la llamamos fruto, sino como una certeza especial de la fe, a la que el hombre llega por el don de entendimiento.

2. La fe no puede preceder universalmente al entendimiento, pués no podría el hombre asentir creyendo a las verdades propuestas si no las conociera de algún modo. Por eso la perfección del entendimiento sigue a la fe como virtud, y a esa perfección del entendimiento sigue una certeza especial de la fe.

3. El fruto del conocimiento práctico no puede residir en él, porque este conocimiento no es fin en sí mismo, sino que se ordena a otra cosa. El conocimiento especulativo, en cambio, tiene en sí mismo su fruto, la certeza de las cosas sobre que versa. Por eso, al don de consejo, destinado solamente al conocimiento práctico, no corresponde fruto alguno propio. A los dones de sabiduría, de entendimiento y de ciencia, que pueden también pertenecer al cono-

cimiento especulativo, corresponde un solo fruto, que es la certeza significada con el nombre de la fe. Y se asignan más frutos a la potencia apetitiva, porque, como se ha indicado, la razón de fin implicada en el nombre de fruto corresponde más bien a la parte apetitiva que a la intelectual.

tus, qui est certitudo significata nomine fidei. Plures autem fructus ponuntur pertinentes ad partem appetitivam, quia, sicut iam dictum est (in c), ratio finis, quae importatur in nomine fructus, magis pertinet ad vim appetitivam quam intellectivam.

INTRODUCCION A LA CUESTION 9

EL DON DE CIENCIA

El el otro don que el Angélico hace corresponder a la fe y perfeccionar a esta virtud directamente, como don especulativo, o de conocimiento. El de sabiduría, si bien, en cuanto contemplativo, perfecciona también a la fe, mas por su carácter de altísima y experimental contemplación, sumamente sabrosa, tiene muy especial conexión e influjo desbordante sobre la caridad, a la que, sobre todo, perfecciona. Por eso le hace corresponder a esta virtud.

El análisis de este don es más breve, porque los aspectos generales y comunes a los dones de contemplación van dichos en el anterior. El mismo Santo Tomás lo estudia brevemente, analizando *la naturaleza y necesidad de este don* (a.1), su objeto propio (a.2), la extensión del mismo al orden práctico (a.3) y la correspondiente bienaventuranza (a.4). Los otros aspectos genéricos de relaciones con la fe y con el alma en gracia van supuestos en la doctrina común.

I. Naturaleza del don de ciencia (a.1)

La *ciencia* es la virtud intelectual más común en el orden humano, y el número de estos hábitos cognoscitivos es muy elevado. En el orden sobrenatural pueden darse *hábitos de ciencia infusa*, dados por Dios para el conocimiento de las mismas cosas humanas o divinas, sin necesidad de trabajo de adquisición de tales conocimientos. Existe también el carisma de ciencia, o *sermo scientiae*, de que habla el Apóstol (1 Cor. 12,8), y que el Espíritu derramaba, con los demás carismas, en las comunidades cristianas.

Ninguna de ellas es *ciencia* de orden substancialmente sobrenatural, de santificación, o *la ciencia de los santos* (Sap. 10,10; Prov. 30,3). Esta debé ser por fuerza un don del Espíritu Santo. ¿Existe este espíritu de *ciencia* infusa entre los dones divinos y es necesario para la perfecta dotación del organismo sobrenatural?

1.º *El don de ciencia es necesario para la perfección de la fe y del conocimiento de la verdad sobrenatural.*

La razón última que nos certifica de este don es, sin embargo, la enseñanza de la *revelación*, que *lo enumera* entre los dones del Espíritu Santo. Y ya hemos visto que es *doctrina común* en el magisterio de la Iglesia y casi teológicamente cierta la existencia al menos de los seis primeros dones.

Se encuentra expreso en la enumeración de Isaías el tercer binario, *el espíritu de ciencia y temor de Yavé*, que debe residir de un modo permanente en el Mesías (Is. 11,2), y que, según la común interpretación de los Padres, han de derivarse de esa fuente y plenitud

y participarse en todos los cristianos. Se habla también de una ciencia infusa en otros lugares de la Sagrada Escritura. Al justo la sabiduría *le condujo por caminos rectos, le mostró el reino de Dios y «le dió a conocer las cosas santas»* (Sap. 10,10). Y asimismo se dice: *Dios me enseñó, y conocí la ciencia de los santos* (Prov. 30,3; cf. Ex. 31,3).

Supuesta esta noticia dada en la revelación de una ciencia infusa por el Espíritu Santo para la santificación del alma, *la analogía con la ciencia humana* hace patente la *conveniencia* de que exista este elevado don. Dios no puede faltar en lo necesario para conducir el alma al fin de la salvación eterna, pues no menos debe estar dotado de medios el organismo sobrenatural de la gracia que el orden natural de nuestra vida del espíritu. En ésta existen las ciencias adquiridas de las cosas para el conocimiento de la verdad. Paralelamente, en el plano del conocimiento sobrenatural no basta la fe por sí sola, cuyo conocimiento de los misterios divinos por el simple testimonio extrínseco debe ser de muchos modos perfeccionado.

Para esta perfección del conocimiento de fe es necesaria no sólo la *percepción lúcida y penetrante* de los principios, o verdades sobrenaturales dada por el don de entendimiento, sino que el mismo entendimiento tenga un juicio seguro y recto de las cosas humanas a la luz de la revelación y que *pueda distinguir* el contenido de la revelación, o de las verdades de fe, de todos los errores y falsas proposiciones. Se requiere, pues, un *hábito superior de ciencia infusa por el que, bajo la inspiración especial e iluminación inmediata del Espíritu Santo, el justo juzgue rectamente y como por un instinto y luz superior sobre todas las verdades de fe y sus relaciones con las cosas de este mundo.* Tal disposición habitual eminente, que haga al alma dócil para recibir del Espíritu Santo esas sublimes luces y conocimiento infuso de las cosas, es el *don de ciencia.*

La semejanza con las ciencias humanas es sólo relativa y análoga. He aquí los puntos de convergencia y disimilitud:

1.º *Convienen* ambas en el efecto esencial de toda ciencia, que es *la certeza del conocimiento* que producen, dado en juicio claro y recto. Pero *difieren* en el modo de llegar a este conocimiento cierto. La ciencia humana procede por discurso y razonamiento; mas el *don de ciencia no es discursivo.* Es una semejanza y *participación de la ciencia divina,* la cual no tiene discurso, sino es simple intuición de la verdad (a.1 ad 1). De igual modo, el don de ciencia, por un conocimiento simple, sin discursos ni consideraciones, juzga rectamente y distingue las cosas de la fe por ilustración e instinto del Espíritu Santo.

El piadoso teólogo, o el apóstol, podrán también usar en sus discursos de esta ciencia inspirada y conocimientos superiores de las cosas sobrenaturales para responder, instruir o comunicar a los demás sus luces. Entonces emplearán el instrumental humano de los razonamientos, y tales discursos pertenecen ya a la *teología adquirida*[1]. Existe, además, un especial carisma, *la palabra de ciencia* (1 Cor. 12,1), que puede conceder Dios a los doctores o predicadores para una mejor proposición de la palabra divina en beneficio de los demás (a.1 ad 2).

[1] BÁÑEZ, *De fide, spe et caritate* in q.9 a.1; A. GARDEIL, *Dons du Saint-Esprit*: DTC 4,1744.

2.º *Convienen,* además, parcialmente en el *objeto material,* ya que el don de ciencia *se extiende* a juzgar rectamente de las cosas creadas relacionadas con la verdad sobrenatural y el bien espiritual del alma. Pero difieren en el *motivo formal,* regla divina o medio formal de conocimiento, que en el don de ciencia son puramente sobrenaturales. Tal regla superior de conocimiento se traduce en una diferencia bien marcada: las ciencias humanas tienen su fuente de conocer en la cognoscibilidad inteligible de las criaturas, que se refleja en la luz de los principios y en la experiencia exterior. Mas el don de ciencia funda su conocimiento en la experiencia interior y gusto de las cosas espirituales, ya que es ciencia afectiva y mística[2], sólo posible por la unión amorosa a través de los efectos de gracia y caridad y afección connatural a ellos.

II. Objeto del don de ciencia (a.2-3)

Se ha de destacar también esta doctrina del objeto del don de ciencia, que establece su última y formal diferencia respecto del don de sabiduría.

1.º *El objeto propio del don de ciencia son las cosas humanas, o realidades creadas.*

El Aquinate funda este distintivo esencial entre ambos dones especulativos en la afirmación de San Agustín (q.2 *sed contra*) y en la analogía común de la ciencia y sabiduría humanas. Ambos se distinguen del don de inteligencia porque se refieren a un conocimiento perfecto *del objeto por sus causas,* dado en un *juicio* simple, pero que contiene discurso virtual.

Pero la sabiduría es conocimiento por las causas altísimas, y, por lo tanto, directamente de las cosas divinas. Son «las razones eternas de las cosas» las que contempla la razón superior. La ciencia, en cambio, es conocimiento por las causas segundas, y, por lo tanto, de las criaturas, pues las causas segundas son las razones temporales y creadas de las cosas.

Al don de ciencia compete, pues, el juicio sobrenatural y conocimiento afectivo y místico *sobre el valor y aprecio de las cosas temporales.*

Esto se refiere al *objeto formal* o *materia inmediata* sobre que versan ambos dones. Pero nada impide, añade el Angélico (a.2 ad 3), que el cristiano se eleve por el don de ciencia, mediante la contemplación de las criaturas, también a una gran ilustración de los altos misterios de la divinidad. O que por el don de sabiduría descienda a juzgar de las criaturas desde la contemplación y gusto de Dios, o por las causas divinas de las cosas; *el hombre espiritual*—decía San Pablo—*juzga de todo, «y él por nadie es juzgado»* (1 Cor. 2,15).

Adviértase que, si bien el objeto terminal del don de ciencia son las cosas creadas, pero se trata de un *conocimiento sobrenatural* de ellas, al modo divino y por participación de la ciencia divina. La verdad que esos conocimientos infusos reflejan es una verdad *sobrenatural* que procede de la revelación y se tiene por fe. Se trata del *sentido de la fe,* o *sentido de Cristo* (1 Cor. 2,16), que debe guiar a toda alma espiritual en el aprecio y recta estimación de las cosas de este mundo.

[2] IOAN. A STO. THOMA, *De donis* cit. a.4 n.59.

Y por eso, aunque en el orden natural las ciencias se multiplican según los diversos grados de *realidad inteligible* de las criaturas, pero el don de ciencia es uno, como es indivisible la ciencia de Dios, por cuya *regla divina*, o inmediata moción e inspiración de Dios, va regulado este don. Por eso participa también del *modo divino*, de la simple mirada contemplativa del saber de Dios sobre la infinita dispersión de las cosas.

2.º *El don de ciencia es principalmente especulativo y, secundariamente, práctico* (a.3).

Ya vimos la razón de ello, basada en que tanto la fe como los hábitos especulativos de conocimiento sobrenatural son por extensión, como la ciencia divina que participan, de índole práctica. Y es que la Verdad divina que contemplan constituye la *norma suprema* de toda la dirección práctica de la vida moral.

Así, pues, el don de ciencia es también *don* contemplativo y *principio secundario* de la contemplación. A él corresponde la mirada contemplativa sobre el objeto secundario de la misma, que son las criaturas, para saber *juzgarlas rectamente* y obtener una justa visión de su valor en orden a la vida eterna y a través de la luz de la fe. Su actuación como don contemplativo, por el concurso con la fe y la unión de la caridad para producir un conocimiento afectivo y de simple mirada contemplativa sobre las cosas de este mundo, es en todo semejante a la actuación del don de inteligencia.

Por lo mismo, también es un *don práctico*, pues ese conocimiento infuso de apreciación práctica de las cosas se extiende a la dirección de nuestras acciones y es de gran influencia y eficacia para el uso recto y virtuoso de las cosas de este mundo y para toda la conducta del cristiano.

III. La bienaventuranza del llanto y los efectos del don de ciencia (a.4)

El Angélico ha ratificado la atribución que había hecho San Agustín de esta bienaventuranza al don de ciencia, como efecto propio de su influencia perfectiva sobre las operaciones virtuosas. Porque las bienaventuranzas se definen, según el Angélico, como «los actos de las virtudes hechas perfectas por los dones, o, más bien, las *operaciones* de los mismos dones» [3].

1.º *Al don de ciencia corresponde la tercera bienaventuranza: «Bienaventurados los que lloran, porque ellos serán consolados».*

Es obvio el fundamento de esta adjudicación: al don de ciencia corresponde juzgar rectamente de las criaturas. Por esta ciencia infusa, el alma, bajo la iluminación del Espíritu Santo, *conoce experimentalmente la vanidad* de las cosas del mundo en relación con el Sumo Bien, su *nihilidad radical* y el daño y miseria sumas que se infiere el hombre por el mal uso de las mismas apartándose de Dios. Este conocimiento le ha de inducir a despreciarlas, a lamentar las miserias de la vida y a *lágrimas de contrición* por el goce indebido que ha hecho el hombre de las mismas.

[3] *In Sent.* 3 d.34 q.1 a.4 ad 5: «Operationes virtutum perfectarum ex adiunctione donorum, vel potius ipsorum donorum».

En calidad de *premio* o *de felicidad* verdadera prometida por Dios a los que lloran y ya incoada en esta vida, responde el *consuelo* y *gozo* espiritual a que nos excita el conocimiento mismo de las criaturas cuando, rectamente usadas, el amor de las mismas nos lleva al amor del bien divino (a.4 ad 1.3). Por eso también a este don se atribuyen como otros efectos, o *frutos* del Espíritu, una *certeza* mayor de la fe—en cuanto don cognoscitivo—y el *gozo* y *paz espiritual* consiguientes en la voluntad (a.4 ad 1).

OTROS EFECTOS.—Y aún podríamos completar las *múltiples manifestaciones o efectos espirituales de este don* con otros más salientes [4]:

1.º *Nos hace conocer rectamente el valor de las cosas creadas según los principios de la fe y en orden a Dios.*

Es el *efecto fundamental* de esta ciencia infusa y divina de lo criado, segun hemos dicho, la que muestra de verdad la *diferencia* entre lo temporal y eterno, la dimensión de nihilidad radical frente a Dios de todas las realidades temporales. Ciencia que mueve a *llorar* la vanidad y caducidad de las cosas y a desprenderse de todo apego excesivo a ellas. Y nada impide que la misma contemplación límpida de las criaturas, una vez purificados los afectos a ellas, inunde después de gozo al alma, haciendo que vea como simples destellos la belleza del Creador, que, pasando por ellas, «vestidas las dejó de sus hermosura».

2.º *Nos enseña a usar limpia y santamente de los bienes criados.* Es consecuencia de aquel recto juzgar, propio del don, que se traduce en norma de dirección de la conducta, por el despego absoluto que engendra de todo aprecio excesivo y afecto malo a las cosas creadas, haciendo ver sin esfuerzo *la nada* de las cosas frente al *todo* de Dios.

3.º *Nos enseña a discernir certeramente el bien y el mal, los caminos y medios más aptos de la virtud.* Es consecuencia también de ese *juzgar recto* sobre el uso de las cosas. Las virtudes morales realizan ese uso debido y moderado de los bienes del mundo, de los placeres y goces que reportan las cosas. Con esa rectificación honda del afecto a ellas—efecto de las luces infusas del don—, fácil es al alma moderar los apetitos en el goce y uso de las cosas y adquirir una libertad plena y dominio sobre los bienes del mundo que lleve a practicar con facilidad toda virtud.

4.º *El don de ciencia ilumina al alma sobre su estado interior, sobre sus afectos y movimientos todos de su corazón.* Esta luz recae también sobre los actos interiores, clarificando la mirada de la mente en el conocimiento del propio yo, en el examen lúcido de la propia conciencia y en el movimiento de todas sus faltas e imperfecciones.

5.º *Nos guía certeramente en el modo de conducirnos con el prójimo en orden a la vida eterna.* Dicha ciencia infusa también da luces a los directores en el conocimiento del estado de las almas, de sus necesidades y de los modos de conducirlas; a los predicadores y teólogos, sobre una certera distinción de las verdades de fe y de las prácticas de piedad y devoción; y a todos enseña la manera de conversar y tratar con los prójimos para mayor provecho espiritual y propio de ellos.

[4] P. LALLEMENT, *La doctrine spirituelle* princ.4 c.4 a.3; J. G. ARINTERO, *Oficio de cada uno de los dones del Espíritu Santo*: Vida Sobrenatural 29 (1935) p.326-340; A. ROYO MARÍN, *Teología de la perfección cristiana* n.247.

CUESTION 9

(In quatuor articulos divisa)

De dono scientiae

Del don de ciencia

Corresponde estudiar ahora el don de ciencia. Sobre ello se indagan cuatro puntos.

Primero: si la ciencia es don.

Segundo: si trata de las cosas divinas.

Tercero: si es especulativa o práctica.

Cuarto: qué bienaventuranza le corresponde.

Deinde considerandum est de dono scientiae (cf. q.8 introd.).

Et circa hoc quaeruntur quatuor.

Primo: utrum scientia sit donum.

Secundo: utrum sit circa divina.

Tertio: utrum sit speculativa vel practica.

Quarto: quae beatitudo ei respondeat.

ARTICULO 1

Utrum scientia sit donum

Si la ciencia es un don

Dificultades. Parece que la ciencia no es un don.

1. Los dones del Espíritu Santo exceden las facultades naturales. Mas la ciencia es un efecto de la razón natural, pues, como dice Aristóteles, la demostración es "el silogismo generador de la ciencia". Luego la ciencia no es don del Espíritu Santo.

2. Los dones del Espíritu Santo son comunes a todos los santos, como queda probado. Pero afirma San Agustín que "muchos fieles no brillan en la ciencia aunque sobresalgan en la misma fe". Luego la fe no es un don.

3. El don es más perfecto que la virtud, como se dijo arriba. Por lo tanto, un solo don es suficiente para

Ad primum sic proceditur. Videtur quod scientia non sit donum.

1. Dona enim Spiritus Sancti naturalem facultatem excedunt. Sed scientia importat effectum quendam naturalis rationis: dicit enim Philosophus, in I «Poster.»[1], quod demonstratio est «syllogismus faciens scire». Ergo scientia non est donum Spiritus Sancti.

2. Praeterea, dona Spiritus Sancti sunt communia omnibus sanctis, ut supra dictum est (1-2 q.68 a.5). Sed Augustinus, XIV «De Trin.»[2], dicit quod «scientia non pollent fideles plurimi, quamvis polleant ipsa fide». Ergo scientia non est donum.

3. Praeterea, donum est perfectius virtute, ut supra dictum est (1-2 q.68 a.8). Ergo unum donum sufficit ad perfectionem unius virtutis. Sed virtuti fidei respondet donum intellectus, ut supra dictum est (q.8 a.5 arg.3). Ergo non respondet ei donum scientiae. Nec apparet cui alii virtuti respondeat. Ergo, cum dona sint perfectiones virtutum, ut supra[3] dictum est, videtur quod scientia non sit donum.

Sed contra est quod Is. 11,2-3 computatur inter septem dona.

Respondeo dicendum quod gratia est perfectior quam natura: unde non deficit in his in quibus homo per naturam perfici potest. Cum autem homo per naturalem rationem assentit secundum intellectum alicui veritati, dupliciter perficitur circa veritatem illam: primo quidem, quia capit eam; secundo, quia de ea certum iudicium habet. Et ideo ad hoc quod intellectus humanus perfecte assentiat veritati fidei duo requiruntur. Quorum unum est quo sane capiat ea quae proponuntur: quod pertinet ad donum intellectus, ut supra dictum est (q.8 a.6). Aliud autem est ut habeat certum et rectum iudicium de eis, discernendo scilicet credenda a non credendis. Et ad hoc necessarium est donum scientiae.

Ad primum ergo dicendum quod certitudo cognitionis in diversis naturis invenitur diversimode, secundum diversam conditionem uniusculusque naturae. Nam homo consequitur certum iudicium de veritate per discursum rationis: et ideo scientia humana ex ratione demonstrativa acquiritur. Sed in Deo est certum iudicium veritatis absque omni discursu per simplicem intuitum, ut in Primo[4] dictum est: et ideo divina scientia non est discursiva vel ratiocinativa, sed absoluta et simplex. Cui simillis est scientia quae ponitur donum Spiritus

perfeccionar una virtud. Ahora bien, a la virtud de la fe, como se ha dicho, corresponde el don de entendimiento. Luego no le corresponde el de ciencia; ni tampoco se halla otra virtud a la que pueda éste corresponder. En consecuencia, siendo los dones, según dijimos, las perfecciones de las virtudes, no parece que la ciencia sea un don.

Por otra parte, Isaías la enumera entre los siete dones.

Respuesta. La gracia es más perfecta que la naturaleza. De ahí que no sufra deficiencia en todo lo que puede ser perfeccionado el hombre por su naturaleza. Cuando el hombre por la razón natural asiente intelectualmente a una verdad, adquiere respecto de ésta doble perfección: una, por la percepción de la misma; otra, porque posee de ella un juicio cierto. Y así, para que el entendimiento humano asienta con perfección a la verdad de fe, se requieren dos cosas. Que reciba rectamente lo que se le propone, y esto pertenece al don de entendimiento, como se dijo arriba; y que tenga de ella un juicio cierto y recto, discerniendo las cosas de fe de las que no lo son, y para esto es necesario el don de ciencia.

Soluciones. 1. La certeza del conocimiento en los diversos seres es distinta conforme al modo de ser de éstos. El hombre adquiere un juicio cierto sobre la verdad a través del raciocinio; por ello su ciencia se logra mediante la razón demostrativa. Mas en Dios el juicio cierto de la verdad es por simple intuición y sin discurso alguno, como se dijo en la Primera Parte; y por eso la ciencia divina no es discursiva o de razonamientos, sino absoluta y simple. A ella es semejante, pues es como una participación de la mis-

---

[*] Supra q.8 a.6.

[1] C.2 n.4 (BK, 71b18); S.TH., lect.4.

[2] C.1; ML 42,1037.

[3] 1-2 q.68 a.1-2; cf. ibid., a.4 ad 3.

[4] Q.14 a.7; cf. 1-2 q.14 a.1 ad 2.

ma, la ciencia enumerada entre los dones del Espíritu Santo.

2. Sobre las verdades de fe cabe una doble ciencia. Una, mediante la cual el hombre sabe lo que debe creer, distinguiendo las cosas de fe de las que no lo son, y de esta forma la ciencia es un don que conviene a todos los santos. Otra, por la que el hombre no sólo sabe lo que debe creer, sino sabe también manifestarlo a los demás, bien para inducirlos a creer o bien para rebatirlos si lo contradicen. Esta es la ciencia enumerada entre las gracias gratis dadas, y que no es dada a todos, sino solamente a algunos. Por eso San Agustín añade después del texto aducido: "Una cosa es saber solamente qué es lo que el hombre debe creer y otra saber presentar eso mismo a los piadosos y defenderlo contra los impíos".

3. Los dones son más perfectos que las virtudes morales y las intelectuales. No son, en cambio, más perfectos que las virtudes teológicas, sino que más bien todos los dones se ordenan, como a fin, a la perfección de las teologales. No hay, pues, inconveniente en que dones diversos digan relación a una misma virtud teologal.

Sancti: cum sit quaedam participativa similitudo ipsius.

Ad secundum dicendum quod circa credenda duplex scientia potest haberi. Una quidem per quam homo scit quid credere debeat, discernens credenda a non credendis: et secundum hoc scientia est donum, et convenit omnibus sanctis. Alia vero est scientia circa credenda per quam homo non solum scit quid credi debeat, sed etiam scit fidem manifestare et alios ad credendum inducere et contradictores revincere. Et ista scientia ponitur inter gratias gratis datas: quae non datur omnibus, sed quibusdam. Unde Augustinus, post verba inducta, subiungit: «Aliud est scire tantummodo quid homo credere debeat: aliud scire quemadmodum hoc ipsum et pils opituletur et contra impios defendatur».

Ad tertium dicendum quod dona sunt perfectiora virtutibus moralibus et intellectualibus. Non sunt autem perfectiora virtutibus theologicis: sed magis omnia dona ad perfectionem theologicarum virtutum ordinantur sicut ad finem. Et ideo non est inconveniens si diversa dona ad unam virtutem theologicam ordinantur.

ARTICULO 2

*Utrum scientiae donum sit circa res divinas**

Si el don de ciencia versa sobre las cosas divinas

Dificultades. Parece que el don de ciencia es acerca de realidades divinas.

1. Dice San Agustín que la ciencia "engendra la fe, la nutre y la robustece". Ahora bien, la fe versa sobre las realidades divinas, pues su objéto es la Verdad primera, como arriba se ha dicho. Luego también trata de las cosas divinas el don de ciencia.

Ad secundum sic procedítur. Videtur quod scientiae donum sit circa res divinas.

1. Dicit enim Augustinus, XIV «De Trin.» (l.c. nt.1), quod per scientiam «gignitur fides, nutritur et roboratur». Sed fides est de rebus divinis: quia obiectum fidei est veritas prima, ut supra habitum est (q.1 a.1). Ergo et donum scientiae est de rebus divinis.

* *Sent.* 3 d.35 q.2 a.3 q.ª1.

2. Praeterea, donum scientiae est dignius quam scientia acquisita. Sed aliqua scientia acquisita est circa res divinas, sicut scientia metaphysicae. Ergo multo magis donum scientiae est circa res divinas.

3. Praeterea, sicut dicitur Rom. 1,20, «invisibilia Dei per ea quae facta sunt intellecta conspiciuntur». Si igitur est scientia circa res creatas, videtur quod etiam sit circa res divinas.

Sed contra est quod Augustinus, XIV «De Trin.» (l.c. nt.1), dicit: «Rerum divinarum scientia proprie sapientia nuncupetur: humanarum autem proprio scientiae nomen obtineat».

Respondeo dicendum quod certum iudicium de re aliqua maxime datur ex sua causa. Et ideo secundum ordinem causarum oportet esse ordinem iudiciorum: sicut enim causa prima est causa secundae, ita per causam primam iudicatur de causa secunda. De causa autem prima non potest iudicari per aliam causam. Et ideo iudicium quod fit per causam primam est primum et perfectissimum. In his autem in quibus aliquid est perfectissimum, nomen commune generis appropriatur his quae deficiunt a perfectissimo ipsi autem perfectissimo adaptatur aliud speciale nomen: ut patet in logicis. Nam in genere convertibilium illud quod significat «quod quid est», speciali nomine «definitio» vocatur: quae autem ab hoc deficiunt convertibilia existentia nomen commune sibi retinent, scilicet quod «propria» dicuntur.

Quia igitur nomen scientiae importat quandam certitudinem iudicii, ut dictum est (a.1 ad 1); si quidem certitudo iudicii fit per altissimam causam, habet speciale nomen, quod est sapientia: dicitur enim sapiens in unoquoque genere qui novit altissimam causam illius generis, per quam potest de omnibus iudicare. Simpliciter autem sapiens dicitur qui novit altissimam causam simpli-

2. El don de ciencia es más noble que la ciencia adquirida. Pero la metafísica, ciencia adquirida, tiene por objeto las cosas divinas. Con mayor motivo, pues, versará sobre las realidades divinas el don de ciencia.

3. Se lee en San Pablo: "Lo invisible de Dios es conocido mediante las criaturas". Por lo tanto, si la ciencia trata sobre las cosas creadas, también versará sobre las divinas.

Por otra parte, dice San Agustín: "La ciencia de las cosas divinas se llama propiamente sabiduría; la de las cosas humanas recibe propiamente el nombre de ciencia".

Respuesta. La certeza del juicio sobre una materia se obtiene principalmente por su causa. Por ello, el orden de los juicios sigue necesariamente al orden de las causas; y así como la causa primera es causa de la segunda, así también puede juzgar sobre ella. Sobre la primera, en cambio, no se puede juzgar mediante otra causa. Por lo tanto, el juicio que se establece sobre la causa primera es el primero y el más perfecto. Mas, como enseña la lógica, en todas aquellas cosas en las que se da una perfectísima, el nombre común de ese género se apropia a todas las que son deficientes respecto de la primera, mientras que a ésta se le aplica un nombre especial. Así, en el género de los convertibles, aquel que expresa la "esencia" recibe el nombre especial de "definición"; y los que carecen de esa perfección reciben el nombre a todos ellos común, es decir, el de "propios".

Y, pues, como se ha dicho, el nombre de ciencia implica certidumbre de juicio, si la certeza del juicio se obtiene por la más elevada de las causas, recibe el nombre especial de sabiduría, pues llamamos sabio en un género de cosas al que conoce la última causa de ese género, por cu-

yo medio puede juzgar de todo cuanto bajo él se contiene. Y en absoluto sabio será el que conoce la última de las causas, es decir, a Dios. Por ello, el conocimiento de las cosas divinas recibe el nombre de sabiduría. Y el conocimiento de las cosas humanas se llama ciencia, nombre común que implica la certeza de juicio, apropiado al juicio obtenido mediante las causas segundas. Por consiguiente, tomado así el nombre de ciencia, es un don distinto del don de sabiduría. De ahí que el don de ciencia verse sólo sobre las cosas humanas o creadas.

citer, scilicet Deum. Et ideo cognitio divinarum rerum vocatur sapientia. Cognitio vero rerum humanarum vocatur scientia, quasi communi nomine importante certitudinem iudicii appropriato ad iudicium quod fit per causas secundas. Et ideo, sic accipiendo scientiae nomen, ponitur donum distinctum a dono sapientiae. Unde donum scientiae est solum circa res humanas, vel circa res creatas.

Soluciones. 1. Aunque la fe tenga por objeto las cosas divinas y eternas, ella misma es algo temporal en el alma del que cree. Por lo tanto, saber lo que hay que creer pertenece al don de ciencia; conocer, en cambio, las cosas de fe en sí mismas y por cierta unión a ellas pertenece al don de sabiduría. De ahí que el don de sabiduría corresponde mejor a la caridad, que une la mente con Dios.

Ad primum ergo dicendum quod, licet ea de quibus est fides sint res divinae et aeternae, tamen ipsa fides est quoddam temporale in animo credentis. Et ideo scire quid credendum sit, pertinet ad donum scientiae. Scire autem ipsas res creditas secundum seipsas per quandam unionem ad ipsas pertinet ad donum sapientiae. Unde donum sapientiae magis respondet caritati, quae unit mentem hominis Deo.

2. La objeción parte del nombre de ciencia tomado en común. Así considerada la ciencia, no es un don especial sino cuando se restringe al juicio obtenido por las cosas creadas.

Ad secundum dicendum quod ratio illa procedit secundum quod nomen scientiae communiter sumitur. Sic autem scientia non ponitur speciale donum, sed secundum quod restringitur ad iudicium quod fit per res creatas.

3. Todo hábito cognoscitivo —se ha dicho arriba—formalmente tiende al medio por el que conoce, y materialmente al objeto que por ese medio conocemos. Y como lo formal es siempre más excelente, las ciencias que estudian los seres materiales partiendo de principios matemáticos son más bien enumeradas entre las matemáticas, como más semejantes a ellas, aunque en la materia convengan mejor con las ciencias naturales; por eso se lee en Aristóteles que son "más bien naturales". Por lo tanto, cuando el hombre conoce a Dios a través de las cosas creadas, tal conocimiento corresponde más bien a la ciencia, a la que pertenece formalmente, que a la sabiduría, a la que compete sólo materialmente. Al contrario, cuando juzgamos las cosas creadas por razones divinas, esto parece pertenecer más bien a la sabiduría que a la ciencia.

Ad tertium dicendum quod, sicut supra (q.1 a.1) dictum est, quilibet cognoscitivus habitus formaliter quidem respicit medium per quod aliquid cognoscitur, materialiter autem id quod per medium cognoscitur. Et quia id quod est formale potius est, ideo illae scientiae quae ex principiis mathematicis concludunt circa materiam naturalem, magis cum mathematicis connumerantur, utpote eis similiores: licet quantum ad materiam magis conveniant cum naturali, et propter hoc dicitur in II «Physic.»[5] quod sunt «magis naturales». Et ideo, cum homo per res creatas Deum cognoscit, magis videtur hoc pertinere ad

[5] C.2 n.5 (Bk 194a7): S.Th., lect.3.

scientiam, ad quam pertinet formaliter, quam ad sapientiam, ad quam pertinet materialiter. Et e converso, cum secundum res divinas iudicamus de rebus creatis, magis hoc ad sapientiam quam ad scientiam pertinet.

ARTICULO 3

Utrum scientiae donum sit scientia practica [a]

Si el don de ciencia es ciencia práctica

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod scientia quae ponitur donum sit scientia practica.

1. Dicit enim Augustinus XII «De Trin.»[6], quod «actio qua exterioribus rebus utimur scientiae deputatur». Sed scientia cui deputatur actio est practica. Ergo scientia quae est donum est scientia practica.

Dificultades. Parece que el don de ciencia es ciencia práctica.

1. Dice San Agustín que "la acción por la que usamos de las cosas exteriores es atribuída a la ciencia". Mas la ciencia que estudia las acciones es la ciencia práctica. Luego la ciencia don es ciencia práctica.

2. Praeterea, Gregorius dicit, in I «Moral.»[7]: «Nulla est scientia si utilitatem pietatis non habet: et valde inutilis est pietas si scientiae discretione caret». Ex quo habetur quod scientia dirigit pietatem. Sed hoc non potest competere scientiae speculativae. Ergo scientia quae est donum non est speculativa, sed practica.

2. Practerea, dona Spiritus Sancti non habentur nisi a iustis, ut supra habitum est (1-2 q.88 a.5). Sed scientia speculativa potest haberi etiam ab iniustis: secundum illud Iac. 4,17: «Scienti bonum et non facienti, peccatum est illi». Ergo scientia quae est donum non est speculativa, sed practica.

2. Afirma San Gregorio que "la ciencia es nula si no reporta provecho a la piedad; y la piedad es inútil si carece de la discreción de la ciencia". De aquí se infiere que la ciencia dirige la piedad. Mas esto no puede competir a una ciencia especulativa. Luego el don de ciencia no es ciencia especulativa, sino práctica.

3. Sólo los justos, como se ha probado, pueden poseer los dones del Espíritu Santo. Pero la ciencia especulativa puede ser poseída también por los impíos, según las palabras de Santiago: "Al que conoce el bien y no lo hace, se le imputa a pecado". Luego la ciencia que es don no es especulativa, sino práctica.

Sed contra est quod Gregorius dicit, in I «Moral.» (l.c.): «Scientia in die suo convivium parat, quia in ventre mentis ignorantiae

Por otra parte, dice San Gregorio: "La ciencia prepara en su día el banquete, porque en el vientre de la mente sobrepuja el ayuno de la ig-

[a] *Sent.* 3 d.35 q.2 a.3. q.ª2.

[6] C.14: ML 42,1009.

[7] C.32: ML 75,547.

norancia". Pero la ignorancia no desaparece totalmente si no es por una y otra ciencia, la especulativa y práctica. Luego la ciencia que es don es especulativa y práctica.

Respuesta. Como está dicho, el don de ciencia se ordena, como también el de entendimiento, a la certeza de la fe. La fe primaria y principalmente consiste en la especulación, pues que se adhiere a la verdad primera. Y como la verdad primera es también el último fin por el que obramos, por eso la fe se extiende también a la operación, según se dice: "La fe obra por el amor". Es, pues, necesario que el don de ciencia se ordene primera y principalmente a la especulación, es decir, a conocer el hombre lo que debe creer. Secundariamente se extiende a la operación, puesto que la ciencia de las verdades de fe y de lo que a ellas atañe nos dirige en el obrar.

Soluciones. 1. San Agustín habla del don de ciencia en cuanto se extiende a la operación, pues a ella le atribuye la acción, aunque no primariamente. De esta forma dirige también la piedad.

2. La solución es ya manifiesta por lo anterior.

3. Como se ha dicho del don de entendimiento que no lo posee todo el que entiende, sino el que entiende por el hábito de la gracia, lo mismo respecto del don de ciencia, sólo lo poseen aquellos que obtienen la certeza de juicio sobre las cosas a creer y obrar por infusión de la gracia, de suerte que no se desvían un punto de la rectitud de la justicia. Y tal es la "ciencia de los santos", de la que se dice: "El Señor condujo al justo por caminos rectos y le dió la ciencia de los santos".

ieiunium superat». Sed ignorantia non tollitur totaliter nisi per utramque scientiam, scilicet et speculativam et practicam. Ergo scientia quae est donum est et speculativa et practica.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est (a.1; cf. q.8 a.8), donum scientiae ordinatur, sicut et donum intellectus, ad certitudinem fidei. Fides autem primo et principaliter in speculatione consistit, inquantum scilicet inhaeret primae veritati. Sed quia prima veritas est etiam ultimus finis, propter quem operamur, inde etiam est quod fides ad operationem se extendit; secundum illud Gal. 5,6: «Fides per dilectionem operatur». Unde etiam oportet quod donum scientiae primo quidem et principaliter respiciat speculationem, inquantum scilicet homo scit quid fide tenere debeat. Secundario autem se extendit etiam ad operationem, secundum quod per scientiam credibilium, et eorum quae ad credibilia consequuntur, dirigimur in agendis.

Ad primum ergo dicendum quod Augustinus loquitur de dono scientiae secundum quod se extendit ad operationem: attribuitur enim ei actio, sed non sola nec primo. Et hoc etiam modo dirigit pietatem.

Unde patet solutio ad secundum.

Ad tertium dicendum quod, sicut dictum est (q.8 a.5) de dono intellectus quod non quicumque intelligit habet donum intellectus, sed qui intelligit quasi ex habitu gratiae; ita etiam de dono scientiae est intelligendum quod illi soli donum scientiae habeant qui ex infusione gratiae certum iudicium habent circa credenda et agenda, quod in nullo deviant a rectitudine iustitiae. Et haec est «scientia sanctorum», de qua dicitur Sap. 10,10: «Iustum deduxit Dominus per vias rectas et dedit illi scientiam sanctorum».

ARTICULO 4

Utrum dono scientiae respondeat tertia beatitudo, scilicet: «Beati qui lugent, quoniam ipsi consolabuntur» [a]

Si al don de ciencia corresponde la tercera bienaventuranza: "Bienaventurados los que lloran, porque serán consolados"

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod scientiae non respondeat tertia beatitudo, scilicet: «Beati qui lugent, quoniam ipsi consolabuntur» (Mt. 5,5).

1. Sicut enim malum est causa tristitiae et luctus, ita etiam bonum est causa laetitiae. Sed per scientiam principalius manifestantur bona quam mala, quae per bona cognoscuntur: «rectum» enim «est iudex sui ipsius et obliqui», ut dicitur in I «De anima» [b]. Ergo praedicta beatitudo non convenienter respondet scientiae.

2. Praeterea, consideratio veritatis est actus scientiae. Sed in consideratione veritatis non est tristitia, sed magis gaudium; dicitur enim Sap. 8,16: «Non habet amaritudinem conversatio illius, nec taedium convictus illius, sed laetitiam et gaudium». Ergo praedicta beatitudo non convenienter respondet dono scientiae.

3. Praeterea, donum scientiae prius consistit in speculatione quam in operatione. Sed, secundum quod consistit in speculatione, non respondet sibi luctus: quia intellectus speculativus «nihil dicit de imitabili et fugiendo», ut dicitur in III «De anima» [c]; neque dicit aliquid laetum et triste. Ergo praedicta beatitudo non convenienter ponitur respondere dono scientiae.

Sed contra est quod Augustinus dicit, in libro «De serm. Dom. in monte» [d]: «Scientia convenit lugentibus, qui didicerunt quibus

Difficultades. Parece que al don de ciencia no corresponde la tercera bienaventuranza, a saber: "Bienaventurados los que lloran, porque serán consolados".

1. De igual modo que el mal es la causa de la tristeza y del llanto, el bien es la causa de la alegría. Mas por la ciencia se nos manifiestan mejor los bienes que los males, pues éstos se conocen por aquéllos, según dice el Filósofo: "El recto es juez de sí mismo y del torcido". Luego esa bienaventuranza no corresponde propiamente a la ciencia.

2. La consideración de la verdad es acto de ciencia. Pero en ella no se da tristeza, sino gozo, pues se dice en la Sabiduría: "No tiene amargura su conversación, ni dolor su convivencia, sino alegría y gozo". Luego la bienaventuranza mencionada no corresponde al don de ciencia.

3. El don de ciencia consiste más en la especulación que en la operación. Pero, en cuanto consiste en la especulación, no puede corresponderle el llanto, porque el entendimiento especulativo, según Aristóteles, "nada dice de lo que se debe imitar o huir", ni hace referencia a lo alegre o triste. Luego la bienaventuranza antedicha no corresponde debidamente al don de ciencia.

Por otra parte están las palabras de San Agustín: "La ciencia corresponde a los que lloran, que han aprendido con qué males han sido

---

[a] I-2 q.69 a.3 ad 2.3; *Sent.* 3 d.34 q.1 a.4.
[b] C.5 n.16 (Bk 411a5): S.Th., lect.12.
[c] C.9 n.7 (Bk 432b27): S.Th., lect.14.
[d] L.1 c.4: ML 34,1234.

atados y qué cosas han codiciado como bienes".

Respuesta. A la ciencia pertenece propiamente juzgar con rectitud sobre las criaturas. Mas las criaturas son ocasión en el hombre de apartarse de Dios, según se dice en la Sabiduría: "Las criaturas se convirtieron en abominación y en lazo para los pies de los insensatos". Estos, en efecto, no poseen recta estima de ellas, apreciándolas como el bien perfecto. Y, al tomarlas como su fin, pecan y pierden el verdadero bien. El hombre conoce este mal mediante la rectitud del juicio sobre las criaturas, que adquiere por el don de ciencia. Por consiguiente, la tercera bienaventuranza corresponde al don de ciencia.

Soluciones. 1. Los bienes creados no excitan el gozo espiritual, a no ser referidos al bien divino, del que propiamente se da el gozo espiritual. Por lo tanto, la paz espiritual y el gozo que la sigue pertenecen directamente al don de sabiduría. Al don de ciencia corresponde en primer lugar el llanto sobre los errores pasados y, a modo de consecuencia, el consuelo de ordenar al bien divino las criaturas mediante el recto juicio de la ciencia. Por consiguiente, en esta bienaventuranza caben el llanto como mérito y el consuelo como premio, que se da incoado en esta vida y perfecto en la otra.

2. El hombre se goza en la consideración misma de la verdad, aunque pueda entristecerse a veces por el objeto de esa consideración. En este sentido se atribuye a la ciencia el llanto.

3. A la ciencia, en cuanto consiste en la especulación, no corresponde bienaventuranza alguna, pues la bienaventuranza del hombre no consiste en la consideración de las criaturas, sino en la contemplación

malis vincti sunt, quae quasi bona petierunt».

Respondeo dicendum quod ad scientiam proprie pertinet rectum iudicium creaturarum. Creaturae autem sunt ex quibus homo occasionaliter a Deo avertitur: secundum illud Sap. 14,11: «Creaturae factae sunt in odium, et in muscipulam pedibus insipientum», qui scilicet rectum iudicium de his non habent, dum aestimant in eis esse perfectum bonum; unde in eis finem constituendo, peccant et verum bonum perdunt. Et hoc damnum homini innotescit per rectum iudicium de creaturis, quod habetur per donum scientiae. Et ideo beatitudo luctus ponitur respondere dono scientiae.

Ad primum ergo dicendum quod bona creata non excitant spirituale gaudium nisi quatenus referuntur ad bonum divinum, ex quo proprie consurgit gaudium spirituale. Et ideo directe quidem spiritualis pax, et gaudium consequens, respondet dono sapientiae. Dono autem scientiae respondet quidem primo luctus de praeteritis erratis; et consequenter consolatio, dum homo per rectum iudicium scientiae creaturas ordinat in bonum divinum. Et ideo in hac beatitudine ponitur luctus pro merito, et consolatio consequens pro praemio. Quae quidem inchoatur in hac vita, perficitur autem in futura.

Ad secundum dicendum quod de ipsa consideratione veritatis homo gaudet: sed de re circa quam considerat veritatem potest tristari quandoque. Et secundum hoc luctus scientiae attribuitur.

Ad tertium dicendum quod scientiae secundum quod in speculatione consistit, non respondet beatitudo aliqua: quia beatitudo hominis non consistit in consideratione creaturarum, sed in contemplatione Dei. Sed aliqualiter

beatitudo hominis consistit in debito usu creaturarum et ordinata affectione circa ipsas: et hoc dico quantum ad beatitudinem viae. Et ideo scientiae non attribuitur aliqua beatitudo pertinens ad contemplationem; sed intellectui et sapientiae, quae sunt circa divina.

de Dios. Mas una cierta bienaventuranza del hombre consiste en el uso debido de las criaturas y en el afecto ordenado de la mismas; tal es la imperfecta bienaventuranza de esta vida. Por eso a la ciencia no le es atribuida bienaventuranza alguna referente a la contemplación, sino al entendimiento y a la sabiduría, que versan sobre las cosas divinas.

INTRODUCCION A LA CUESTION 10

LA INFIDELIDAD

Comienza la *parte moral estricta* del tratado de la fe, referente a los pecados contrarios. El texto del Angélico no es menos abundante en estas cuestiones de índole práctica, aunque no plantea grandes problemas teóricos o teológicos. Por ello, los discípulos del Santo han abreviado aquí sus comentarios o los han relegado a obras manuales de moral; también, por lo mismo, nuestra glosa será más breve.

Es patente *la ordenación* de este grupo de cuestiones, que siguen la enumeración de los vicios o pecados opuestos a la fe. Estos son:

La infidelidad, opuesta a la fe misma, o fe interior, con sus dos formas particulares, de *herejía y apostasía* (q.10-12).

La blasfemia, opuesta a la confesión exterior de la fe (q.13-14).

La ignorancia y grosería mental, vicios opuestos a los dones correspondientes (q.15).

También *es lógica la ordenación* de esta amplia cuestión, llamada *de la infidelidad en común*, puesto que en ella se estudia el género y la primera especie, o el comúnmente llamado pecado de infidelidad. En ella aparece bastante neta la división en tres partes:

a) *Naturaleza del pecado de infidelidad*, sea en un ser psíquico (a.1), en el sujeto (a.2), la gravedad o especie moral (a.3) y su extensión (a.4).

b) *División de la infidelidad*, sus especies (a.5) y su relación mutua (a.6).

c) *Modo de obrar, o comportamiento con los infieles*, en que se exponen las normas morales sobre las disputas entre creyentes y acatólicos (a.7), la posible compulsión de éstos a la fe (a.8), la comunicación con los mismos infieles (a.9), el dominio de ellos sobre los cristianos (a.10), la tolerancia (a.11) y posible obligación de bautizar a sus hijos (a.12).

I. El pecado de infidelidad (a.1-4)

CONCEPTO Y ACEPCIONES.—La infidelidad es definida, en general, como *defecto de la fe*, es decir, no simple ausencia de ella, sino verdadera carencia defectuosa en el sujeto que debía tenerla. Los santos en el cielo o el hombre en naturaleza pura no son infieles, y sí lo son, en cambio, los niños no bautizados. Es la *falta de fe* en un sujeto privado de ella y que debía tenerla. Ni es menester siquiera distinguir esta infidelidad, o falta de fe teológica, de cualquier *infidelidad humana*, o infracción de la palabra, promesas o contratos humanos, como la fe del matrimonio, etc.

Esta idea se desdobla en dos sentidos, ya que puede significar el ***estado de infidelidad*** o ***el pecado de infidelidad. El estado, o vicio de infidelidad,*** es la ***falta habitual*** en un sujeto que debía tenerla y que

está privado de ella. A tal estado de infidelidad se refiere la división análoga en dos modos de infidelidad, distinguidos por el Angélico (a.1) y luego por todos los teólogos.

a) *Infidelidad negativa*, o *material*, y es la falta de fe en un sujeto que no ha oído hablar de fe cristiana o no se le ha propuesto la revelación suficientemente. Aunque llamada por el Aquinate infidelidad «por mera negación», aún se cumple que en tales infieles la fe es defecto y privación, pues *debían* tenerla. No se trata de un *débito* próximo, que los haga *culpables personalmente*, sino del débito remoto, que supone el pecado de nuestros primeros padres. Por eso añade el Santo que tales no son infieles por culpa propia, sino «en pena» del primer pecado.

b) *Infidelidad positiva, contraria o formal*, es el defecto culpable de fe en aquel a quien ha sido propuesta suficientemente y que «la ha rechazado o se ha negado a creer». Tal es el *vicio propio y estado de infidelidad*, opuesto a la fe, y de que se habla aquí.

Muchos teólogos introducen una tercera acepción: la *de infidelidad privativa*, definida como la carencia de fe «en aquel que ha oído suficientemente la predicación evangélica y niega su adhesión a ella», o, según otros, «en quien por negligencia culpable no indaga ni adquiere suficiente noticia de la fe y sus motivos».

Mas no parece fundada esta acepción, sino reducible a los dos modos que Santo Tomás señala. Porque en su primera forma es un caso *de infidelidad* formal y positiva, incluído en la definición de ésta, como diremos. Y el descuido culpable en indagar sobre el conocimiento y los motivos de la verdadera fe es pecado de ignorancia culpable, pero que aún deja al sujeto en el plano de la infidelidad *negativa*. La privación de la fe en sentido remoto y general existe ya, como dijimos, en los infieles negativos. Pero no es propio calificar de *privación* de la fe e infidelidad privativa sino a la falta de la misma en el sujeto con próxima y personal obligación de creer—infidelidad formal—, no en quien incurre sólo en el pecado común de negligencia y error culpables.

La infidelidad positiva puede tomarse, a su vez, en dos acepciones: a) *En común*, y es la acepción teológica que aquí da al vocablo el Aquinate, incluyendo todas las especies: paganismo, herejía, apostasía. b) *En su acepción más estricta, o canónica*, llamada también por otros *antecedente*, y es la infidelidad en un sujeto no bautizado y que nunca llegó a la fe. Es también el significado vulgar dado al término, pues que comúnmente se llama infidelidad a la de los paganos, no a la de los herejes o cismáticos. Entonces el nombre *genérico* se reserva para significar la especie extrema.

EL PECADO DE INFIDELIDAD.—De ese *estado habitual*, o vicio de infidelidad, se ha de distinguir *el pecado de infidelidad* que lo causa, y del que ante todo se habla. Siendo un acto contrario al de fe, su fórmula de definición podría ser la opuesta, que es empleada en estos artículos (a.1.2.4): *Es un acto de voluntario disentimiento acerca de una verdad revelada suficientemente propuesta.*

La infidelidad es, pues, un acto del entendimiento contrario al de fe; y como éste es de adhesión o asentimiento intelectual, la infidelidad es intelectual «disentimiento», repulsa *(renisus)* o *denegación de la adhesión* a las verdades reveladas con suficientes motivos de credibilidad propuestas.

Se trata de un *voluntario disentimiento*, plenamente consciente y querido, o, como se dice comúnmente, *con pertinacia*. Pues, si las verdades de fe son ignoradas—aun con negligencia voluntaria y afectada, propia de quien no quiere informarse bien por no tener que creer—, no se llega aún a pecado de infidelidad, sino de ignorancia voluntaria y crasa. Se está aún en el plano de infidelidad *negativa*. Para el pecado contra la fe no basta la actitud negativa de inhibición; se trata siempre de un *acto positivo*, o pecado de *comisión*, propio de quien *rechaza* la doctrina de fe, en cualquier grado en que se disienta; bien con un error pertinaz contrario, o con simple opinión o *duda*. En todos estos casos se niega la adhesión a la fe por un *error contrario a ella*; bien porque se estima con certeza que es falsa, porque se tiene una *opinión* distinta, o porque simplemente *se duda* de su verdad. Pero, si dudamos plenamente de un dogma de fe, ya por el mismo hecho creemos que no es infaliblemente cierto y admitimos un *error o parecer* contrario a la fe. En todos estos casos hay un error positivo, o acto de disentimiento *contrario* a la fe, el cual, siendo plenamente voluntario, constituye el pecado de infidelidad formal [1].

MALICIA DE LA INFIDELIDAD.—Puede condensarse brevemente la doctrina del texto aquiniano:

1.º *La infidelidad negativa no es pecado, sino pena del primer pecado.*

Hoy es ya tesis *teológicamente* cierta, aunque en la escolástica hubo numerosos autores, desde Guillermo de Alvernia a Gersón, quienes sostuvieron que no se da ignorancia invencible acerca de las primeras verdades necesarias para salvarse, puesto que Dios iluminaría a cuantos infieles hicieran lo que está de su parte. Lo mismo enseñó más tarde la tendencia jansenista.

Pero *el magisterio de la Iglesia* ha condenado la proposición de Bayo: «La infidelidad negativa en quienes no ha sido predicado Cristo es pecado», (D 1068). Y ha sido declarado por Pío IX en la *Singulari quadam* que «cuantos padecen ignorancia invencible de la verdadera religión, no por ello tienen culpa ante Dios» (D 1647).

Ya se enseñaba esto mismo en la Escritura. El Señor, en efecto, decía: *Si no hubiera venido y les hubiera hablado, no tendrían pecado; pero ahora no tienen excusa de su pecado* (Io. 15,22). Y San Pablo afirma que la fe entra *por el oído*, y *no pueden oír aquellos a quienes no se les predica* (Rom. 10,14-18).

El *motivo racional* es patente, pues si todo pecado es voluntario, no puede darse el pecado en quienes no cabe responsabilidad por ignorancia invencible de la verdad cristiana.

La segunda parte es con razón agregada por Santo Tomás. Como se ha notado, la falta de fe no es simple ausencia, sino que implica *privación* en sentido remoto y *defecto penal*, si bien no culpable. Es la pena general derivada del pecado de Adán, que para sí y para los demás perdió los dones de gracia, en cuanto comunicados con la naturaleza. Añade el Angélico que tales infieles negativos «*son condenados por los otros pecados*, que no pueden ser perdonados sin la fe» (a.1).

La razón y como necesidad moral de que tales pecados existan en

[1] CAIETAN., *In 2-2* q.10 a.2 | CURS. SALMANTICENSIS, *De fide* disp.9 dub.1 n.3-10.

el estado de infidelidad viene probado en el tratado de la gracia. Según Santo Tomás y escuela tomista, esta discriminación fatal de los adultos carentes de fe al pecado grave actual se retrotrae al primer uso de la razón, en que les es intimado el precepto de convertirse a Dios, el cual, en la economía sobrenatural, no puede cumplirse sin la fe y la gracia. Así se verifica la afirmación citada del Angélico, pues que no hay un momento en la vida de los infieles adultos en que no tengan «otros pecados» que merecen la condenación [2].

Y esta doctrina se contiene implícita en la sentencia del Señor: *El que no creyere, se condenará* (Mc. 16,16), y alguna vez la ha expresado el magisterio de la Iglesia [3]. Tales infieles, que en su primera opción moral pecaron resistiendo a las previas solicitaciones de la gracia, que les hubiera llevado a la fe implícita, no por eso cometen pecado de infidelidad, pues aquéllas eran ilustraciones *remotas* que no contienen disposición próxima, ni menos proposición suficiente, de la fe cristiana.

2.º *La infidelidad positiva es siempre pecado.*

Aserción que *pertenece a la fe*, pues es tajante a este respecto la afirmación clara del Señor: *Mas el que no creyere, se condenará* (Mc. 16,16); *El que no cree, ya está juzgado* (Io. 3,18); *Si no hubiera venido y les hubiera hablado, no tendrían pecado; pero ahora no tienen excusa de su pecado* (Io. 15,22). Tales condenaciones se refieren todas a la fe predicada, a la cual se resiste.

Es bien notoria la razón de su malicia, ya que pecado es todo acto voluntario contrario a una virtud necesaria para salvarse. Mas la infidelidad contraría a la virtud de la fe y la destruye. Por otra parte, hay en esa falta de fe voluntaria un evidente desprecio y ofensa a la autoridad de Dios, al no querer el hombre someter su razón al testimonio divino, que es sumamente veraz. Y la actitud de ofensa y rebeldía contra Dios es el elemento más formal en el pecado, que es ofensa divina. Por eso, en la infidelidad va también implicado el pecado de *soberbia intelectual*, que lleva al hombre a no doblegar su entendimiento ante la verdad divina, lanzándose, en cambio, a toda clase de vanas novedades propaladas por los hombres (a.1 ad 3).

3.º *La infidelidad es, en su género, el de máxima gravedad entre los pecados, excepto el odio a Dios* (a.3).

Se trata de la gravedad *objetiva*, ya que pueden darse otras circunstancias que agraven más los pecados de los mismos cristianos; en cualquier pecado grave se puede poner una gran dosis de malicia interior, y superar con ella la gravedad de los actos exteriores.

Dicha gravedad objetiva es máxima, pues ésta se mide por el grado de aversión o alejamiento de Dios. Mas la infidelidad aleja en grado sumo de Dios, ya que los pecados contra las virtudes teologales apartan al hombre directamente de Dios—en materia de las morales, la aver-

[2] Cf. 1-2 q.89 a.6. En otro lugar hemos dilucidado este delicado tema de la primera opción moral al llegar al uso de razón y obligación de convertirse a Dios (T. URDÁNOZ, *La necesidad de la fe explícita para salvarse*: CienciTom 59 [1940] p.398-414-528-552; 60 [1941] p.108-134; 61 [1941] p.82-107).

[3] CONCIL. COLONIENS., a.1859 c.27: «Deus igitur ita illuminabit et movebit infideles, ut si his motibus obsequantur, ad fidem quocumque demum modo pertingant. *Si non obsequantur, peccant Deo non obediendo, legem violando naturalem; infidelitas ipsa tamen nondum erit peccatum*, cum nesciunt se resistendo illis gratiae motibus fidei beneficio privandos esse».

sión sólo es indirecta—y con la infidelidad se rechaza la primera unión con Dios por el conocimiento, fuente de toda otra unión, por lo que el hombre queda en grado máximo alejado de El.

Sólo le supera el odio de Dios, que hace de la aversión y ofensa divinas su objeto e intención directa. El mismo pecado de desesperación, con que se pierde la esperanza, es de gravedad específica inferior (q.20 a.3), aunque puede ser más *funesto* y cerrar más la puerta de salvación.

4.º *La infidelidad es pecado del entendimiento como propio sujeto; en la voluntad reside como en principio impulsor* (a.2).

Se patentiza este aserto por la perfecta antítesis con la virtud de la fe. Pues las cualidades contrarias—vicio y virtud correspondiente—han de tener el mismo sujeto. Los pecados y vicios tienen por sujeto la misma facultad, pues como acciones y cualidades *inmanentes*, permanecen en el sujeto mismo activo. Y la infidelidad—como la fe—hemos visto que era acto inmediato del entendimiento, consistente en un error o duda contrarios a la fe con negación y disentimiento voluntarios. Ni es menester que todo pecado sea cometido por la voluntad, aunque en el consentimiento voluntario se consume y esté en dependencia inmediata de ese acto de la voluntad.

5.º *No todas las acciones de los infieles son pecado* (a.4). Con este aserto, el Aquinate ya había expresado la doctrina católica en torno a esto, siglos más tarde negada por toda la herejía protestante, por Bayo y el jansenismo. Todos ellos enseñaron que las acciones del hombre sin la fe son malas y pecado en virtud de la corrupción de la naturaleza por el pecado original.

El magisterio de la Iglesia ha condenado estas doctrinas [4], como ya se ha expuesto en el tratado de la gracia.

El Angélico había dado la *razón teológica* de este aserto. La falta de fe y los pecados graves consiguientes hacen imposible el estado de gracia divina, y también disminuyen la capacidad natural para el bien, mas no la destruyen totalmente. Queda en el hombre la libertad suficiente para realizar algún bien natural honesto, lo que ya basta para no hacer siempre el pecado. Sólo en el supuesto de que los infieles obren siempre movidos por los fines de la infidelidad—en este sentido habló a veces San Agustín—, puede decirse que sus obras todas son pecado.

II. Especies de infidelidad (a.5-6)

Dijimos que, en la acepción teológica y tradicional aquí usada, se llama infidelidad no sólo a la antecedente—la de quien nunca ha tenido la fe—, sino también a la infidelidad consiguiente, de quien la ha perdido o abandonado. De ahí que este término *infidelidad* sea un *género* y se pregunte por sus especies y formas diversas.

1.º *Materialmente, o en razón de la negación de las verdades de fe, las formas de infidelidad son ilimitadas.*

La diversidad en este sentido procede de la multiplicación de los errores opuestos, más o menos corruptores del tesoro de verdades de fe. Pero los errores opuestos y que destruyen diferentes dogmas revelados pueden multiplicarse indefinidamente. El catálogo de herejías y

[4] D 817 1016 1022 1035 1038 1040 1068 1297-99.

de todas las formas de sistemas de pensamiento anticatólicos aún no se ha agotado. Todavía los hombres pueden seguir inventando más negaciones y errores: panteísmo, idealismo, existencialismo, espiritismo y comunismo..., y aún, por desgracia, puede enriquecerse el elenco de esos «ismos» o ideologías incompatibles con la fe católica que la inventiva humana, vagando por los campos dilatados del error, ha lanzado al mundo. Son llamadas por Santo Tomás *especies*—físicas o materiales—de infidelidad, no especies morales, ya que no implican diversa relación de oposición a la fe.

2.º *Formalmente, o por distinta relación a la fe, son tres las especies últimas de infidelidad: paganismo, judaísmo y herejía.*

Esta idea del Angélico de que las citadas son especies últimas y esenciales de infidelidad, se afirma como *más fundada* y *común* contra Wiggers y otros, que veían en ello sólo *diferencias accidentales*, pues que todas convienen en rechazar el testimonio divino de la revelación.

En ellas se encuentran, en efecto, tres razones distintas de contrariedad a la fe, o tres modalidades propias de resistencia y disentimiento de la verdad revelada:

O se rechaza la fe nunca aceptada = *paganismo.*
O la fe cristiana que se ha profesado en figura = *judaísmo.*
O la revelación plena y manifiesta que una vez se aceptó = *herejía.*

No parece que haya más alternativas o modos formales de oposición y negación de la fe. A la primera infidelidad se reducen todos los errores filosóficos contrarios a la verdad católica—panteísmo, materialismo, etc.—junto con las religiones falsas o paganas, incluyendo la musulmana. En la herejía se incluye también *la apostasía*, o abandono total de la religión, que sólo separa de aquélla una diferencia cuantitativa; y también el *cisma*, si, como ocurre actualmente, va unido a la negación de algún dogma. Ya dijimos que, en el uso común, la especie inferior, o el paganismo, conserva el nombre genérico y vulgar acepción del término *infidelidad.*

3.º *En la línea formal, la herejía es infidelidad más grave que el judaísmo, y éste más que el paganismo; en sentido material, el orden es contrario.*

El texto de San Pedro, citado por el Angélico (a.6 *sed contra*), es terminante a este respecto. Y vimos antes (q.5 a.3) cómo los Santos Padres tienen por mayor infidelidad e injuria a Dios la pérdida de la fe por la herejía que el paganismo.

La razón de esto es bien obvia: El pecado de negación de la fe será mayor en aquel que está más obligado a creer. Y el que ya recibió la fe tiene más obligación de creer. Por lo mismo, más peca al negar su adhesión a la fe, como «es mayor la falta de quien no cumple lo que prometió que si no lo cumple sin prometerlo».

En el aspecto material, también es cierta la mayor gravedad cuantitativa del paganismo, o fidelidad antecedente, porque envuelve mayor cúmulo de errores. Se rechaza toda la verdad revelada y la revelación misma; y con ello se oponen más obstáculos materiales—no quizá de orden formal, o disposición interior—para llegar a la fe.

III. Conducta con los infieles o acatólicos (a.7-12)

En esta última parte de la cuestión, el Angélico ya establecía un conjunto de principios importantes que han de regular *el modo de obrar* o comportamiento de los fieles respecto de los no católicos. Son de valor eterno, ya que reflejan normas morales, o del *derecho divino connatural al estado de gracia*, el cual, a su vez, se funda en el puro derecho natural. Porque, «si no es natural al hombre tener fe, sí es dictamen de su naturaleza obedecer a toda intimación divina o revelación positiva que Dios propusiera al hombre», con todas las derivaciones preceptivas connaturales a ese estado de gracia (a.1 ad 1), como los preceptos que impone la fe.

Estas normas prácticas se refieren al trato con toda clase de infieles o no católicos, sean incrédulos o herejes, cristianos desunidos o adherentes a falsas religiones. A todos en general se engloba en las normas siguientes, completadas muchas veces con las disposiciones positivas de la Iglesia, que indicamos también sumariamente.

A) Disputas con los no católicos (a.7)

El Angélico enseña que el católico, al disputar con los infieles y herejes, *puede faltar* de tres modos: bien porque acepta la discusión en el plano de *duda real*, según la teoría hermesiana, y dispuesto a atenerse al resultado que den de sí los argumentos, pues tal católico ya perdió la fe; sea porque discute «con escándalo de los débiles», de gentes sencillas que se hallan en posesión pacífica de su fe y no han sido «turbadas» aún por los herejes, a las cuales más bien se les hace un daño; bien porque no se encuentra idóneo y doctrinalmente preparado para tales disputas.

Excluídos estos peligros, afirma en cambio:

1.º *Es lícito y laudable, ante el solo derecho divino-natural, disputar con los infieles y herejes cuando se cumplen las debidas condiciones.*

Tales condiciones han de ser las contrarias del caso anterior; que el católico tenga debida competencia doctrinal, que en la disputa el público católico sea docto y firme en su fe, o si son fieles sencillos, estén ya solicitados y trabajados por la propaganda herética. En este caso, añade, será obligatorio promover tales disputas si el silencio refluye en confirmación del error en muchos.

La misión es, sin embargo, delicada y llena de peligros. Por eso la norma de precaución, enunciada aquí por el Angélico, fué en seguida sancionada por las disposiciones eclesiásticas. Después de Santo Tomás, Alejandro IV prohibía a los laicos bajo excomunión toda disputa pública o privada sobre la fe católica [5]. Y desde 1625 era prohibida por el Santo Oficio y Congregación de Propaganda Fide, aun a los sacerdotes, toda disputa pública con los infieles sin permiso de la autoridad eclesiástica. Disciplina que es sancionada por el Derecho canónico actual [6].

Las prohibiciones han sido renovadas contra las ansias crecientes

[5] C. *Quicumque, de haereticis* in VI.

[6] Cn.1325,3.º del CIC: «Guárdense los católicos, sin licencia de la Santa Sede o, si el caso urge, del ordinario local, de tener disputas o conferencias, sobre todo públicas, con los no católicos».

de los ecumenistas católicos de participar y promover tales «encuentros» o conferencias «ecuménicas». De nuevo se exige licencia especial de la Santa Sede, que no se concede fácilmente, y se formularon especiales instrucciones sobre «el modo católico» de participar en dichos «congresos ecuménicos»; nunca en un pie de igualdad con los cristianos desunidos ni con reticencias sobre puntos dogmáticos, sino sobre la base de explicar íntegramente la verdad católica [7].

Siempre, no obstante, en un plano más privado, podrán los católicos formados y bien instruídos disputar con protestantes, incrédulos o ateos, etc., sobre el problema religioso, con las garantías que aquí el Angélico reclama. Ni la prohibición se extiende tampoco al poder o deber que puedan tener los pastores de almas de convocar reuniones y conferencias para *instrucción* en la fe de los no católicos.

B) Compulsión de los no católicos a la fe (a.8)

También aquí los principios sentados por el Angélico son válidos y reflejan la doctrina cierta de la Iglesia.

1.º *Los infieles que nunca recibieron la fe, paganos o judíos, de ningún modo han de ser compelidos a convertirse a la fe católica.*

Se excluye, por lo tanto, la licitud de toda *coacción, física o moral*, que obligue a los infieles a una conversión más o menos forzada e insincera.

La aserción es *doctrina católica*. La Iglesia siempre ha conservado esta posición doctrinal desde el IV concilio de Toledo, en que, oponiéndose a la práctica abusiva de Sisebuto, que compelía a los judíos a recibir el bautismo, prohibe que sean forzados, y declara que sólo «debe persuadírseles a convertirse por facultad de su libre albedrío» [8]. Más tarde, Inocencio III afirma «ser contrario a la religión católica que alguien sea compelido, contra toda su voluntad, a recibir y guardar la fe cristiana» [9]. Y el concilio de Trento declaraba la falta de competencia de la Iglesia sobre los infieles (sess.14 c.2: D 895).

Por la razón teológica se patentiza esto mismo, ya que: *a)* La violencia externa no es medio apto para inducir a la fe, siendo ésta un acto interno que depende de la libre voluntad y de la gracia divina. Nada más contrario al espíritu del Evangelio que esta violencia para llevar a la fe. El Señor no envió a sus discípulos como soldados armados, sino *como corderos entre lobos*, que no han de reclamar *fuego del cielo* para los que resisten a su predicación. *b)* No cabe, además, usar de la fuerza sino sobre los que se tenga potestad, y la Iglesia no posee jurisdicción sobre los infieles no bautizados. Mas la primera razón es universal y válida aun para aquellos infieles—como los judíos—que estuvieron sometidos a los poderes cristianos y jurisdicción temporal de la Iglesia.

2.º *Los infieles pueden, no obstante, ser compelidos a no impedir con sus blasfemias, malas persuasiones o persecuciones la predicación de la fe.*

Junto al principio de libertad omnímoda y respeto a la conciencia

[7] *Monitum S. Offic.*: AAS 40 (1948) p.257; *Instructio de motione oecumenica* AAS, 42 (1950) p.146.

[8] *Decret. Grat.* p.1 d.45 cn.5 *de iudaeis.*

[9] C. *Maiores*: D 41.

en cuanto a la fe interior, se debe proclamar este otro, sentado por el Angélico, y que, como veremos, constituye el *primer título* legítimo invocado por Vitoria para la conquista de América.

Se funda en la potestad indirecta universal de la Iglesia. Tiene ésta el derecho—derivada del mandato divino—de predicar el Evangelio en todo el mundo. Ninguna sociedad humana ni pueblos bárbaros pueden impedir el ejercicio de la predicación evangélica. Ante una resistencia hostil de los infieles, los pueblos cristianos tienen el derecho de intervenir a mano armada para proteger estos derechos de universal magisterio de la Iglesia, hasta someter, si es preciso, y conquistar esas naciones. Tal legitimidad de intervención de la cristiandad sobre los infieles que se oponen a la plena libertad de la predicación evangélica es reconocida por el Aquinate como hecho corriente de su época—las cruzadas, las guerras contra los sarracenos—y es válida en todos los tiempos.

3.º *Los herejes y apóstatas que abandonan la fe pueden ser compelidos por la fuerza a cumplir las obligaciones cristianas.*

Es también doctrina *católica y de fe* esta aserción que enuncia la legitimidad del *poder coercitivo* de la Iglesia sobre los cristianos bautizados aun cuando abandonan la fe.

La doctrina que legitima dicho poder de compulsión de la Iglesia sobre los herejes, ya empieza también en el IV concilio de Toledo, la cual se sanciona después en los textos del derecho [10]. León X condena también una proposición contra Lutero (D 773), y es luego doctrina definida en el concilio de Trento como poder de «compelir con castigos aun corporales» a todos los bautizados para que cumplan sus obligaciones cristianas (sess.7 c.14: D 870).

El mismo San Agustín, que en un principio se inclinaba por una tolerancia absoluta, retracta luego su sentencia, y aboga por que a los herejes se les obligue por la fuerza a volver a la unidad de la Iglesia y de la fe, como aparece en las dos epístolas que Santo Tomás alega (a.8 ad 1.3.4).

Deriva esta verdad del *principio general* de que los súbditos deben ser *compelidos* por el superior a cumplir sus obligaciones. Y los cristianos, que por la fe y el bautismo se han incorporado a la Iglesia, se obligaron también a guardar esa fe y cumplir las obligaciones que emanan de ella. Pueden ser, pues, compelidos por el poder coercitivo de la Iglesia a guardar sus compromisos, pues si el aceptar la fe—como el hacer una promesa—es libre, pero conservar y cumplir la fe dada «es de necesidad» (a.8 ad 3).

La Iglesia ha hecho uso en los tiempos pasados de este poder *coercitivo* sobre los herejes, forzándolos con castigos temporales a retractarse de la herejía, hasta relajarlos a veces al brazo secular en virtud de la *potestad indirecta* que por derecho divino le compete sobre lo temporal. Este poder coactivo le compete aún hoy, pues que sus prerrogativas, como su constitución esencial, son inmutables. Mas en la época moderna no apela a estos medios de física compulsión en *la defensa de la fe.* Han sido abrogadas en la disciplina actual las penas corporales, y quedan sólo las espirituales de excomunión, etc., para

[10] *Decret. Grat.* p.1 d.45 cn.5 *de iudaeis;* c. *Maiores de baptismo; Decr. Greg. VII* l.3 t.42 c.5; c. *Contra christianos de Haereticis* in VI; *Decret. Grat.* p.2 caus.24 q.3 cn.16 *Resecandae.*

los mismos disidentes, como más aptas al espíritu cristiano y a la evolución de la conciencia actual (CIC cn.2314-16.2372).

C) Comunicación prohibida con los no católicos (a.9-11)

Estos principios prohibitivos de la comunión con los infieles, que Santo Tomás expone directamente en el a.9 y parcialmente indica en lo referente a los ritos religiosos en lo sucesivo—sobre todo a.11 y q.11 a.3—, se refieren también tanto a los infieles como a los herejes o cristianos apóstatas en general.

El Angélico alude a las disposiciones eclesiásticas vigentes respecto a esta no comunicación con los infieles. Pero destaca *el fundamento de derecho divino* en que se basan estas normas de la disciplina eclesiástica. Es el que nosotros, ante todo, establecemos para completarlo con las normas positivas actuales.

1.º *Existen unos principios de derecho divino-natural que prohiben, en general, la comunicación de los fieles con los no católicos, principios derivados del mismo precepto divino de conservar la fe y evitar los peligros de perversión de la misma.*

En la misma Sagrada Escritura se enuncian reglas generales que al menos coartan la comunicación con los disidentes en la fe e infieles: Deut 7,2-3; 1 Cor. 5,6-12; 10,27-29. Y, sobre todo, el Apóstol amonesta de una manera general: *Al herético, después de una y otra amonestación, evítalo* (Tit. 3,10).

El fundamento de este precepto divino que prohibe la comunicación es doble: a) *Por parte del mismo hereje,* a quien *en pena* se le separa de la «comunión» y conversación con los creyentes para su castigo y enmienda y para evitar los daños sociales sobre la comunidad cristiana de la pública herejía o de la convivencia estrecha con los infieles; tal medida de privación de la comunión aclesiástica, ya comienza a usarse por San Pablo (1 Cor. 5,3-5). b) *Por parte de los creyentes,* para evitar el peligro de escándalo y corrupción de su fe.

Observa el Aquinate, de este segundo motivo, que «se han de distinguir las diversas condiciones de personas, negocios y tiempos» en las que puede darse ese peligro y la consiguiente prohibición. Como en todos los problemas de evitar los peligros de pecados y de voluntario indirecto, las normas prohibitivas en esta materia están sometidas a una casuística complicada; reglas particulares que han recibido declaración oficial y nueva vigencia positiva en numerosas disposiciones del derecho eclesiástico.

Para la determinación de estas normas morales y canónicas se distingue la *comunicación civil,* concerniente a todas las relaciones de la convivencia y trato sociales, y la *comunicación religiosa—communicatio in sacris—,* que es la participación común de católicos e infieles en los ritos y actos del culto religioso. La cual puede ser:

Activa = participación activa en el culto con los no católicos; casi siempre es *formal,* propia de quien participa *en la intención* del culto falso.

Pasiva = asistencia pasiva, o de sola presencia en las ceremonias del culto; casi coincidente con la participación *material,* sin la intención formal del culto falso [11].

[11] Prümmer, *Theol. Moral.* t.1 n.523ss.; M. Zalba, *Sum. Theol. Moral.*: BAC

Y ambas formas se refieren a la comunicación de los católicos en los ritos no católicos o de éstos en los ritos católicos. Esto supuesto, son válidas las reglas siguientes:

1.ª *La comunicación civil entre católicos y no católicos ya no está prohibida por el derecho eclesiástico ni generalmente por derecho divino, a no ser por el peligro de perversión en la fe.*

La Iglesia, en efecto, ha abolido todo castigo corporal y de separación física con los herejes. La convivencia civil entre los católicos y los que no lo son se rige ahora por el principio de una amplia *tolerancia* práctica, de que después se habla. Sólo queda en el Derecho canónico la prescripción de evitar el trato personal con el excomulgado vitando, no con su familia (cn.2267).

Esto no obstante, queda en pie la obligación de derecho divino, enunciada por el Angélico (a.9) «para los simples y débiles en la fe», de evitar un trato civil innecesario y, sobre todo, la gran *familiaridad* con los no católicos, por los peligros que de ello se siguen para la fe. Tales peligros son bien manifiestos en toda suerte de asociaciones de carácter mixto, o interconfesional, como escuelas neutras, partidos políticos o sindicatos obreros. Los peligros de estas uniones son muy grandes para la fe aunque en ellos se pretenda conservar una rigurosa actitud neutra en lo religioso, por lo que son siempre aconsejables y hasta obligatorios los sindicatos y otras asociaciones de carácter católico o al menos los que no tengan un matiz sectario anticatólico.

Autores jesuítas añaden que también *es lícita la comunicación en materia antes religiosa y ahora civil* si se evita el escándalo con declaración oportuna. Es la célebre y antes tan debatida controversia de los ritos chinos y orientales. El Santo Oficio ha declarado que, dado el cambio en la significación de los mismos, es lícito participar en las ceremonias japonesas nacionales de los templos de Jinja; asimismo, tomar parte en los ritos chinos en honor de Confucio y en el culto a los muertos, o de las tablillas, que, al parecer, han pasado a tener una significación civil [12].

2.ª *La comunicación religiosa de los no católicos en los ritos católicos sólo pasiva es generalmente lícita, y de suyo ilícita cuando es participación activa.*

En el primer caso sólo pueden resultar muchos bienes de instrucción de los extraños y acercamiento a nuestra fe. Y la Iglesia desea y fomenta tal asistencia pasiva de los no católicos a los cultos católicos.

Mas, en el segundo caso, la participación activa tendría sentido de unidad y comunión con los infieles. La Iglesia prohibe ya toda participación activa a los mismos cristianos excomulgados (cn.2259,2.º). La ley afecta a los católicos, que deben excluir a los infieles de tomar parte en el culto católico.

Numerosas disposiciones del derecho y decisiones del Santo Oficio interpretan esta ley general del derecho divino y la aplican a los casos concretos: *a)* Los acatólicos pueden asistir pasivamente a todos los actos de culto, las misas, etc. Se les permite tomar parte en los *sacramentales* de un *modo privado*, como el uso de agua bendita, medallas, etc. Se pueden decir misas privadamente por ellos, impartirles bendiciones invocativas, unirse en oraciones privadas con ellos. *b)* En cambio, no es lícito admitir a los acatólicos a participar activamente en la santa misa o en las indulgencias, administrarles los sacramentos (cn.731,2.º); ni se les puede admitir a los sacramentales en público —excepto los catecúmenos—, inscribirles en las asociaciones religiosas o admitirles a sepultura eclesiástica. *c)* Asimismo, se prohibe a los católicos celebrar los cultos en las iglesias o templos de acatólicos o permitir a éstos celebrar sus ritos en las católicas. Sin embargo, se tolera por causa grave, como a los misioneros en tiempo de guerra o como sucede en la iglesia del Santo Sepulcro.

3.ª *La comunicación de los católicos en los ritos y actos cultuales no católicos es gravemente ilícita si se trata de comunicación activa formal y aun material activa, la que sólo en algún caso y por causa grave puede hacerse lícita; la comunicación pasiva es lícita y permitida con causa suficiente.*

Se funda este aserto en los principios establecidos y normas generales de la cooperación. Toda participación activa y además formal—o en la intención del culto falso—implica negación externa de la fe y cooperación formal al pecado de infidelidad, por lo que es acto intrínsecamente malo y siempre culpa grave.

En cuanto a lo *segundo*, parece que puede darse alguna forma de comunicación activa *in sacris* que sea lícita en casos extraordinarios y por razones graves. Se trata al menos de aquellos ritos realizados del mismo modo que en el culto católico y en casos en que puede ser manifiesta la simple cooperación material, v. gr., pedir el bautismo de urgencia, alternar en el canto de salmos, etc. Ni parece que en estos actos vaya implicada negación de la propia fe. Si el Derecho canónico prescribe: «No es lícito a los fieles asistir activamente o tomar parte, de cualquier modo que sea, en las funciones sagradas de los acatólicos» (cn.1258,1.º), es que identifica la asistencia *activa* con la *formal* y toda asistencia simplemente material con la pasiva (cn.1258,2.º). Pero es bien cierto que cualquier otra participación activa en los ritos no católicos sin razones muy graves llevará consigo aprobación implícita o virtual aceptación de los ritos infieles y, en consecuencia, culpa grave.

Y no cabe duda del *tercer aspecto*. La asistencia material, o pasiva, de simple presencia corporal, no entraña sino mera cooperación material a los ritos infieles, y se hace lícita por causa proporcionada cuando se haya excluído «el peligro de perversión en la fe católica, el peligro de participación en el rito herético o el peligro de escándalo».

En virtud de estas reglas han sido determinados los casos concretos por las leyes y decisiones de la Iglesia. *a)* Nunca es lícito a los católicos pedir o recibir los sacramentos de ministros heréticos, máxime la celebración del matrimonio ante un ministro acatólico, como no sea en calidad de funcionario para la ceremonia civil (cn.1063,1.º). Exceptúase, en caso de extrema necesidad, recibir el bautismo, la penitencia y comunión o extremaunción, o bien, obtenida dispensa, contraer matrimonio con parte no católica. *b)* En cuanto a los sacramentales y otros actos cultuales, también es gravemene ilícito pedir a un ministro no católico oraciones, bendiciones, hacer de padrino en sus ceremonias nupciales o bautizos—sí, en cambio, de testigos—, tomar parte activa en sus cantos y salmodias durante la celebración de

---

(Madrid 1952) 1 n.812ss.; MERKELBACH, *Sum. Theol. Moral.* t.1 n.752ss.; A. PEINADOR, *Curs. Theol. Moral.* t.2 n.1045s.

[12] Cf. S. C. P. FIDE 28 (1936) p.406; 32 (1940) p.24. Cf. M. ZALBA, *Theol. Mor.* t.1 n.813.

las ceremonias o en sus ritos funerarios, pedir la asistencia del ministro protestante para el funeral, etc. Se ha declarado exceptuado de esto la recitación en común de oraciones también católicas en reuniones ecuménicas aprobadas.

c) Por fin, es lícita la asistencia pasiva a matrimonios y funerales de rito acatólico—sobre todo, si tienen carácter mixto de ceremonia civil—por simple causa de parentesco. También es lícito entrar en templos protestantes y asistir pasivamente a sus funciones religiosas por razones de información doctrinal, artística, si se excluye el escándalo; mas no sería lícita una asistencia asidua a esos templos y funciones no católicas, por el peligro grave que existe para la fe. Sólo pudiera tolerarse, por necesidad y verdadera coacción moral, en soldados, escolares, etc.[13]

D) Dominio de los infieles sobre los cristianos (a.10)

Es otro punto referente a las relaciones con los infieles que transcienden a la vida social y derecho público. El Angélico sienta aquí principios, repetidos luego en q.12 a.2, que han tenido honda repercusión en el desarrollo y tradición católica del Derecho internacional.

2.º *El dominio y autoridad de los infieles sobre los cristianos no se pierde por la infidelidad. No obstante, esta potestad sobre los creyentes puede ser suprimida por sentencia y jurídica ordenación de la Iglesia, que tiene en ello autoridad divina.*

El Angélico lo refiere sólo «al dominio preexistente», a la autoridad que tiene el príncipe infiel sobre sus súbditos, y a su eventual desaparición cuando éstos se convierten a la verdadera fe. No hace cuestión del dominio a adquirir de los infieles sobre los cristianos, de una nueva autoridad que pueden obtener sobre ellos, porque esto la Iglesia «no lo permitía» en aquellos tiempos, en virtud del mismo poder indirecto que después invoca. Mas el problema jurídico planteado es el mismo, trátese o no del dominio preexistente, y para los tiempos actuales es igualmente válido el principio.

La tesis es ahora *cierta*, y con ella el Aquinate se adelanta a la condenación de Wiclef en el concilio de Constanza. Este hereje sostenía que todo dominio de propiedad y toda autoridad civil, más aún las prelaturas eclesiásticas, se pierden con el pecado mortal (D 595 596 597).

El Angélico fundamenta el primer aspecto, formulando un principio de enorme transcendencia: *El derecho divino, que viene de la gracia, no destruye o anula el derecho humano, basado en la razón natural*, es decir, el derecho natural o derecho de gentes, pues en ese sentido entiende aquí tal «derecho humano», que viene de la naturaleza del hombre (q.12 a.2). Y es que, como la gracia no destruye la naturaleza, sino que la perfecciona, de igual modo el orden divino de la gracia no destruye el orden natural del derecho humano. Pero es cierto que la propiedad y la autoridad civil han sido introducidas por «derecho humano», o natural, mientras que la distinción de creyentes

[13] Véanse los documentos alegados sobre estos y otros varios casos concretos en los manuales citados en la nota 7; y, además, P. Lumbreras, *De fide* (Romae 1937) n.210-12; Vermeersch, *Theol. Moralis* t.2 n.48; Genicot-Salsmans, *Theol. Mor.* t.1 n.201ss, etc.

e infieles nace del orden divino de la gracia. No pierden, pues, los gobernantes infieles su dominio y poder político por el simple hecho de la infidelidad.

La segunda parte de la tesis no es menos verdadera. Está basada en el otro principio—aquí enunciado implícitamente por el Aquinate—de la *plenitud de potestad* que tiene la Iglesia sobre sus súbditos, es decir, sobre todo el mundo cristiano; plenitud de potestad que es *directa* en lo *espiritual* e *indirecta* en lo temporal, en cuanto subordinado a las cosas espirituales. En virtud de este poder puede la Iglesia relevar a los súbditos de la obediencia a sus príncipes infieles que impidieran la práctica de la religión cristiana, para evitar el daño espiritual de perversión en la fe.

Mas la Iglesia—advierte el Angélico—sólo hace uso de esta potestad respecto de los infieles sometidos a su propio poder temporal o al régimen de príncipes cristianos. Tal era el caso de los judíos en la cristiandad medieval, a los que disposiciones comunes entonces impedían toda jurisdicción sobre los cristianos, como el tenerlos por siervos. Respecto de otros pueblos infieles no sometidos a los príncipes o estados cristianos, la Iglesia no hace uso de este poder indirecto sobre lo temporal, «aunque pudiera establecerlo de derecho», desligando a los súbditos que se convirtieran a la fe de la obediencia a sus príncipes infieles.

Así ocurría, en efecto, siglos más tarde. Pues los principios teóricamente fijados aquí por el Angélico habían de tener un amplio campo de aplicación en los problemas de la colonización y conquista de América. Desarrollados por los teólogos del siglo XVI, constituyen la gran base teológico-jurídica de toda la doctrina de Vitoria y otros teólogos en torno a la elaboración del derecho de gentes, la defensa de la libertad y derechos de los indios, la tesis de la colonización pacífica y de una legítima conquista. En el libro reciente del P. Carro[14] que lleva como lema el principio antes señalado por Santo Tomás, se describe la historia de esta evolución y operante influencia de las ideas tomistas, que indicamos sumariamente.

Vitoria y sus discípulos siguieron fielmente la trayectoria de los principios de Santo Tomás y los aplicaron a las nuevas situaciones creadas con el descubrimiento de América, en dura lucha y largas disputas con las otras concepciones nominalistas y cesaropapistas.

Tales tendencias y desviaciones de la doctrina de Santo Tomás prevalecen en los siglos XIV y XV. *De una parte*, Escoto, Biel y los nominalistas eran partidarios de la evangelización por la fuerza. Los niños de los judíos—decían—podrían ser compelidos, contra la voluntad de sus padres, a recibir el bautismo, y los príncipes pueden usar de tal *derecho de compulsión* para obligar a sus súbditos infieles a recibir la fe. Dicha teoría, llevada al extremo por el Hostiense y Egidio Romano, y seguida por Maior y otros muchos, era aplicada en España por Ginés de Sepúlveda para justificar las conquistas de América. Los indios pueden ser compelidos a aceptar la predicación y pueden ser despojados de todas sus tierras y derechos por la infidelidad y por los crímenes de idolatría, contra naturaleza, etc.

En *la misma línea* estaban los errores de Gregorio de Rímini, Hus, Wiclef, Armacano, etc., según los cuales el derecho de propiedad se

[14] V. Carro, O.P., *La teología y los teólogos-juristas españoles ante la conquista de América* (Madrid 1944) c.2.3.6.

funda en la gracia, y por el pecado y la infidelidad se pierde todo derecho y posesión de bienes.

Por fin, los partidarios de las teorías teocrática e imperialista, Egidio Romano, Juan de Viterbo, Juan de Nápoles, y autores españoles, como A. Pelayo, Segovia, el Tostado, en parte Palacio Rubios y Gregorio López, sostenían que el papa tiene potestad universal aun sobre las naciones infieles y puede desposeer a los príncipes de su autoridad.

Contra este confusionismo de ideas, *Vitoria*, siguiendo la trayectoria del pensamiento aquiniano, defendida por Juan de París, Paludano y, sobre todo, Torquemada y Cayetano, exalta el principio antes citado de que «el derecho divino del orden de gracia no anula ningún derecho natural o humano», y afirma que, si se trata de un rey o un príncipe legítimamente constituído, la conversión a la fe cristiana de sus súbditos no le priva de sus derechos, a no mediar otras causas que legitimen la intervención de la Iglesia [15].

Sobre este sólido fundamento, fácilmente destruye las teorías contrarias, *negando su valor como títulos legítimos de la conquista* de América. El papa no es *dominus orbis* ni señor de aquellas tierras de los infieles, por lo que no puede conferir un dominio que no tiene. Las bulas de Alejandro VI no daban otro derecho a los españoles que el de predicar en aquellas tierras, es decir, una encomienda de la predicación reservada a ellos y una tutoría sobre esta predicación. Esta opinión de que no hubo donación alguna temporal se hizo común en adelante [16].

Ni existe tampoco monarquía universal, y el emperador tampoco es *dominus orbi*, puesto que la soberanía deriva del pueblo.

Tampoco por el hecho de la infidelidad pierden los indios sus potestades y sus bienes. Si se les propone el Evangelio y no quieren abrazar la fe, tampoco por esta sola causa se les puede mover guerra y compelirlos a creer. Ni aun los pecados de blasfemia, idolatría y contra natura confieren al papa o a los príncipes cristianos poder para intervenir, declararles la guerra y castigarlos (4 y 5 títulos falsos), pues no tienen competencia para castigar tales delitos sino sobre los propios súbditos. Son injurias contra Dios, no contra esos príncipes. ¿Podrían venir ellos a castigar tales pecados en los reinos cristianos?

Las mismas doctrinas las defendieron Soto y otros teólogos. Báñez, sobre todo, las sintetiza admirablemente a propósito de la infidelidad, insistiendo en la tesis de la no compulsión a la fe. Es cierto—enseña—que los gobernantes cristianos—y el papa indirectamente—pueden compelir a todos los súbditos—creyentes o infieles—a guardar toda la ley natural y pueden castigar sus delitos de idolatría o contra naturaleza. Mas «no pueden compelir a los infieles—mucho menos no súbditos—a recibir la fe», ni castigar en ellos los delitos contra naturaleza. «Sólo, probablemente, podrían compelirlos a que escucharan la predicación, y esto si de tal compulsión no se seguía mayor obstáculo a la fe». De igual suerte, pronuncia, contra Armacano y los wiclefitas, «que los infieles no súbditos, por su sola infidelidad, no pueden ser despojados de sus principados y de sus bienes». Lo que ya en su tiempo era doctrina cierta y católica [17].

[15] VITORIA, *Relectio de Indis prior* p.1, ed. L. ALONSO GETINO, *Relecciones teológicas de Francisco de Vitoria* (Madrid 1934) t.2 p.293ss.
[16] *De Indis. De titulis non legitimis*, ed.cit., p.313ss.
[17] BÁÑEZ, *De fide, spe et caritate* in 2-2 q.10 a.10 dub.2,3.°

Restaban sólo los títulos legítimos de conquista en la misma línea y orientación de los principios sentados. Estos son de dos series. Unos se basan en las grandes normas del derecho de gentes formuladas por Vitoria: *la natural comunicación y sociabilidad, el derecho de libre peregrinación* y *de comercio*, de domiciliarse en países extraños, etc. (título 10). A éstos va unido el *derecho de intervención* y hasta de hacer la guerra en defensa de tales derechos para proteger y asegurar las propias vidas. Asimismo, *el derecho de intervención* para la defensa de los inocentes cuando los bárbaros usaran de violencia injusta, imponiendo sacrificios humanos y otros crímenes, pues cualquier nación puede intervenir en defensa de las vidas e injurias a inocentes (título 5 de Vitoria, segunda conclusión de Báñez). Unense a éstos la *voluntaria elección* de los indios que, una vez convertidos, pidieran el gobierno del príncipe cristiano (título 6); la defensa de los amigos y confederados por ello perseguidos y que llamaron en auxilio a los españoles (título 7) y el *derecho de colonización* sobre pueblos atrasados e incapaces de buena administración y gobierno propios, que Vitoria enuncia como probable (título 8), el más invocado y socorrido quizá en los siglos posteriores para toda conquista colonial.

La segunda serie de títulos legítimos se apoya en los principios aquí expuestos por Santo Tomás de la potestad indirecta espiritual de la Iglesia y el derecho de repeler toda agresión contra la predicación pacífica: «Pueden ser compelidos los indios a no impedir la predicación pacífica y las conversiones, interviniendo los españoles y moviendo guerra para ello» (título 2). *El título de religión y de natural amistad* cuando contra los convertidos se proceda con violencias; entonces puede declarárseles la guerra para obligarles a que desistan de tales injurias (título 3). Y, una vez hechos cristianos la mayor parte de los indígenas, la Iglesia puede, por su potestad indirecta y los príncipes cristianos en su comisión—habiendo *una causa justa* de opresión de los príncipes infieles sobre los cristianos—, privarlos de su potestad sobre los fieles y nombrar gobernantes cristianos. Y los españoles podrían entonces intervenir, declarar la guerra y deponer a aquellos príncipes (título 4). Por esa vía, añade Báñez, o especial comisión de predicar la fe, que ha recibido España, deriva fácilmente una *tutoría*, encomienda o fideicomiso de la nación evangelizadora sobre las Indias [18].

Tal es la enorme y fecunda virtualidad que han recibido, en la historia de las doctrinas jurídicas y del movimiento colonizador auténticamente cristiano, los breves principios que consignó aquí Santo Tomás.

E) BAUTISMO DE LOS NIÑOS DE INFIELES (a.12)

El tema del a.11, sobre *la tolerancia* de otros *cultos* religiosos, vuelve a plantearse bajo otra variante respecto de los herejes (q.11 a.3), por lo que dejamos su glosa para ese lugar.

Este último artículo 12 es *repetición literal* del que se encuentra en *Quodlib.* 2 a.7, y de nuevo se reproduce, condensado y abreviado, en 3 q.68 a.10. Los editores de la Leonina, que dudan de su in-

[18] VITORIA, *Relectio de Indis prior. De titulis legitimis* ed.cit., p.357-380; V. CARRO, o.c., c.7 p.165ss.; c.8 p.242ss.

terpolación en este lugar, no lo han suprimido de él. Signo muy probable de que la inserción es debida al mismo santo Doctor.

Se trata de un caso concreto de comunicación y conducta con los infieles al parecer vivamente discutido en tiempo de Santo Tomás. De nuevo el Santo traza en él una magnífica defensa del valor inmutable del *orden jurídico natural* aun frente al orden sobrenatural de la gracia. La teoría contraria se encuentra ya expresa en Escoto. Este defiende aquí su posición voluntarista, que hace lícita una irrupción del orden divino de la fe hasta derogar el derecho natural. Sostuvo Escoto, como ya vimos, que los padres infieles pueden ser forzados tanto a convertirse como a dejar bautizar a sus hijos. Si a esto se oponen, pierden sus derechos naturales sobre ellos.

1.° Los niños de los infieles no deben ser bautizados contra la voluntad de sus padres salvo en algunos casos de excepción.

El Aquinate habla de los niños de los judíos, porque era el problema candente en la Edad Media. Y se refiere a los niños *antes del uso de razón*, pues que al llegar a esa fase son ya libres en lo concerniente a los derechos naturales y divinos, y «pueden ya, contra la oposición paterna, pedir el bautismo, como pueden—a su tiempo—contraer matrimonio» (ad 1.4).

La tesis del Aquinate es *doctrina cierta* y *católica*. La autoridad de la costumbre de la Iglesia en el sentido de respetar la voluntad paterna, con frase tan solemne invocada por el Angélico, es justamente lo que le mueve a defender con vehemencia tal posición contra los recalcitrantes. Esta praxis eclesiástica se trueca en ley desde el concilio IV de Toledo, que la proclama contra Sisebuto, el cual, llevado de falso celo, compelía a los judíos a bautizar. El texto pasó al *Decreto* de Graciano, dist.45 cn. *de iudaeis*, y recibió otras sanciones posteriores.

El fundamento estriba en el orden mismo del *derecho natural*. Este dicta que nunca es lícito inferir injuria a otro lesionando su derecho. Mas, si tales niños fueran bautizados con oposición de sus padres, sería lesionado el derecho natural de éstos. Porque el niño, antes del uso de razón, «está sometido al cuidado de los padres en todas las disposiciones de su vida». Bautizarlos con oposición de los mismos sería disponer de ellos contra su voluntad y substraerlos a su cuidado, lesionando su derecho natural.

El principio, de suyo válido, no es universal sino cuando los padres *se mantienen dentro del derecho*. Si atentaran a los derechos nativos del niño—v. gr., no cuidándolo y abandonando su sostenimiento y educación—, la sociedad puede intervenir, castigarles o substraerles esta potestad paterna, como castiga a los malhechores privándoles de sus derechos. Pero así como no se les puede forzar a ellos a creer, tampoco parece que se les puede forzar por el incumplimiento del derecho divino *objetivo*, que obliga a bautizar a los hijos, no reconocido por ellos en el orden subjetivo.

Se trata de los derechos de la conciencia, que se deben respetar aun contra el orden objetivo de la verdad. *En el terreno práctico* es válida entonces la otra razón del Aquinate: *el gran peligro para la fe*, pues el niño así bautizado no sería educado en sus deberes cristianos, sino que al llegar al uso de razón la inducirían sus padres a la infidelidad. Y al bautismo conferido va aneja la grave obligación de la educación cristiana.

De aquí ya se desprende *que el principio citado admite casos de excepción*. La casuística de los teólogos y de los decretos pontificios —en especial el de Benedicto XIV de 1747—ha sido recogida en los *tres casos de excepción* que el Derecho canónico (cn.750) enumera, ninguno de los cuales atenta al principio de derecho natural ya citado:

a) En *peligro de muerte*, puede el niño ser bautizado contra la voluntad de los padres—como lo hacen los misioneros—, porque no hay peligro de apostasía, y no los hombres, sino la muerte, los substrae a los padres.

b) Si consiente en ello el padre o la madre, contra la voluntad del otro. Prevalece el derecho de éste en favor de la religión, y se evita el peligro de apostasía por su voluntad de educarlo en la fe.

c) Si faltan los padres, abuelos y tutores, o han perdido el derecho sobre el niño o no pueden ejercerlo de ningún modo. Es el caso de los niños abandonados o refugiados.

Debe, por fin, advertirse que *los niños de los herejes podrían*, en principio, ser bautizados contra la voluntad de sus padres. Así como puede la Iglesia compelir a éstos al retorno a la fe, también podía obligarles, como súbditos suyos, a bautizar a sus hijos, o inducirles a ello por la fuerza, en virtud de su potestad indirecta, a través del Estado cristiano, como les pueda castigar corporalmente o privarles de otros derechos en pena.

Mas la Iglesia, en el orden práctico y como caso de tolerancia, no impone sus leyes a los heréticos. Además, nada se obtendría, pues éstos no están dispuestos, y volverían a la defección de la fe.

CUESTION 10

(In duodecim articulos divisa)

De infidelitate in communi

De la infidelidad en general

Seguidamente, se han de estudiar los vicios opuestos. Primero, la infidelidad, que se opone a la fe. En segundo lugar, la blasfemia, que se opone a la confesión. Por último, la ignorancia y la ineptitud, que se oponen a la ciencia y al entendimiento. Sobre el primero se ha de tratar en primer lugar de la infidelidad en general, después de la herejía y, finalmente, de la apostasía de la fe.

Respecto del primer punto, caben doce preguntas:

Primera: si es la infidelidad pecado.

Segunda: cuál es su sujeto.

Tercera: si es el mayor de los pecados.

Cuarta: si toda acción de los infieles es pecado.

Quinta: de las especies de infidelidad.

Sexta: de su comparación mutua.

Séptima: si se debe disputar de la fe con los infieles.

Octava: si han de ser obligados a aceptar la fe.

Nona: si se debe tener comunicación con ellos.

Décima: si pueden estar al frente de los fieles cristianos.

Undécima: si deben ser tolerados los ritos de los infieles.

Duodécima: si los niños de los infieles deben ser bautizados contra la voluntad de sus padres.

Consequenter considerandum est de vitiis oppositis (cf. q.1 introd.). Et primo, de infidelitate, quae opponitur fidei; secundo, de blasphemia, quae opponitur confessioni (q.13); tertio, de ignorantia et hebetudine, quae opponuntur scientiae et intellectui (q.15). Circa primum, considerandum est de infidelitate in communi; secundo, de haeresi (q.11); tertio, de apostasia a fide (q.12).

Circa primum quaeruntur duodecim.

Primo: utrum infidelitas sit peccatum.

Secundo: in quo sit sicut in subiecto.

Tertio: utrum sit maximum peccatorum.

Quarto: utrum omnis actio infidelium sit peccatum.

Quinto: de speciebus infidelitatis.

Sexto: de comparatione earum ad invicem.

Septimo: utrum cum infidelibus sit disputandum de fide.

Octavo: utrum sint cogendi ad fidem.

Nono: utrum sit eis communicandum.

Decimo: utrum possint Christianis fidelibus praesesse.

Undecimo: utrum ritus infidelium sint tolerandi.

Duodecimo: utrum pueri infidelium sint invitis parentibus baptizandi.

ARTICULO 1

Utrum infidelitas sit peccatum [a]

Si la infidelidad es pecado

Ad primum sic proceditur. Videtur quod infidelitas non sit peccatum.

1. Omne enim peccatum est contra naturam: ut patet per Damascenum, in II libro [1]. Sed infidelitas non videtur esse contra naturam: dicit enim Augustinus, in libro «De praed. sanct.» [2], quod «posse habere fidem, sicut posse habere caritatem, naturae est hominum: habere autem fidem, quemadmodum habere caritatem, gratiae est fidelium». Ergo non habere fidem, quod est infidelem esse, non est peccatum.

2. Praeterea, nullus peccat in eo quod vitare non potest: quia omne peccatum est voluntarium. Sed non est in potestate hominis quod infidelitatem vitet, quam vitare non potest nisi fidem habendo: dicit enim Apostolus, ad Rom. 10,14: «Quomodo credent ei quem non audierunt? Quomodo autem audient sine praedicante?» Ergo infidelitas non videtur esse peccatum.

3. Praeterea, sicut supra dictum est (1-2 q.84 a.4), sunt septem vitia capitalia, ad quae omnia peccata reducuntur. Sub nullo autem horum videtur contineri infidelitas. Ergo infidelitas non est peccatum.

Sed contra, virtuti contrariatur vitium. Sed fides est virtus: cui contrariatur infidelitas. Ergo infidelitas est peccatum.

Respondeo dicendum quod infidelitas dupliciter accipi potest. Uno modo, secundum puram negationem: ut dicatur infidelis ex hoc solo quod non habet fidem. Alio modo potest intelligi infide-

Dificultades. Parece que la infidelidad no es pecado.

1. Como enseña el Damasceno, todo pecado es contra la naturaleza. Pero la infidelidad no parece ir contra la naturaleza, pues dice San Agustín que "el poder tener fe, como el poder tener caridad, es algo natural al hombre; pero el tener de hecho fe y caridad se debe en los fieles a la gracia". Luego no tener fe, o lo que es lo mismo, ser infiel, no es pecado.

2. Nadie peca en lo que no puede evitar, pues todo pecado es voluntario. Ahora bien, no está en el poder del hombre evitar la infidelidad, que sólo es evitable teniendo la fe, según se dice; "¿Cómo creerán a quien no oyeron? ¿Cómo oirán si nadie les predica?" Luego la infidelidad no parece ser pecado.

3. Como se ha dicho, son siete los vicios capitales a los que se reducen todos los pecados, y bajo ninguno de ellos parece estar comprendida la infidelidad. Luego la infidelidad no es pecado.

Por otra parte, el vicio se opone a la virtud. Mas la fe es una virtud y a ésta se le opone la infidelidad. Luego la infidelidad es un pecado.

Respuesta. La infidelidad puede tener dos acepciones. Una, como pura negación, y entonces infiel será el que no tiene fe. Otra, en la que infidelidad se toma por oposición a la fe.

---

[a] *Sent.* 2 d.39 q.1 a.2 ad 4.

[1] *De fide orth.* c.4.30: MG 94,876.976; l.4 c.20: MG 94,1196.

[2] C.5: ML 44,968.

y es entonces infiel el que rechaza oír las proposiciones de la fe o la desprecia, conforme a las palabras de Isaías: "¿Quién creerá lo que hemos oído?" En esto consiste propiamente la infidelidad, y así entendida es pecado.

Si tomamos la infidelidad como pura negación, como se da en los que no han oído nada sobre la fe, no tiene razón de pecado, sino más bien de pena, porque esta ignorancia de las realidades divinas es una consecuencia del pecado del primer padre. Los que son infieles en este sentido no son condenados por pecado de infidelidad, sino por los otros que hayan cometido y que no pueden perdonarse sin la fe. De ahí las palabras del Señor: "Si yo no hubiera venido y les hubiera hablado, no tendrían pecado". Y comenta San Agustín diciendo que habla "del pecado de no haber creído en Cristo".

Soluciones. 1. El poseer la fe no está al alcance de la naturaleza humana, sino solamente el no oponerse a la moción interior y a la predicación externa de la yerdad. Es de esta forma como la infidelidad es contraria a la naturaleza.

2. La objeción parte de la infidelidad como simple negación.

3. La infidelidad como pecado nace de la soberbia, por la que el hombre no somete su entendimiento a las reglas de la fe y a las enseñanzas de los Padres. De ahí las palabras de San Gregorio: "De la vanagloria proviene la presunción de novedades".

Puede también responderse que, así como las virtudes teologales no se reducen a las cardinales, sino que son anteriores a ellas, así tampoco se reducen a los vicios capitales los vicios opuestos a las virtudes teologales.

litas secundum contrarietatem ad fidem: quia scilicet aliquis repugnat auditui fidei, vel etiam contemnit ipsam, secundum illud Is. 53,1: «Quis credidit auditui nostro?» Et in hoc proprie perficitur ratio infidelitatis. Et secundum hoc infidelitas est peccatum.

Si autem accipiatur infidelitas secundum negationem puram, sicut in illis qui nihil audierunt de fide, non habet rationem peccati, sed magis poenae, quia talis ignorantia divinorum ex peccato primi parentis est consecuta. Qui autem sic sunt infideles damnantur quidem propter alia peccata, quae sine fide remitti non possunt: non autem damnantur propter infidelitatis peccatum. Unde Dominus dicit, Io. 15,22: «Si non venissem, et locutus eis non fuissem, peccatum non haberent»: quod exponens Augustinus dicit[3] quod loquitur «de illo peccato quo non crediderunt in Christum».

Ad primum ergo dicendum quod habere fidem non est in natura humana: sed in natura humana est ut mens hominis non repugnet interiori instinctui et exteriori veritatis praedicationi. Unde infidelitas secundum hoc est contra naturam.

Ad secundum dicendum quod ratio illa procedit de infidelitate secundum quod importat simplicem negationem.

Ad tertium dicendum quod infidelitas secundum quod est peccatum, oritur ex superbia, ex qua contingit quod homo intellectum suum non vult subicere regulis fidei et sano intellectui Patrum. Unde Gregorius dicit, XXXI «Moral.»[4], quod «ex inani gloria oriuntur novitatum praesumptiones».

Quamvis posset dici quod, sicut virtutes theologicae non reducuntur ad virtutes cardinales, sed sunt priores eis; ita etiam vitia opposita virtutibus theologicis non reducuntur ad vitia capitalia.

[3] *In Io.* tr.89 super 15,22: ML 35,1857.
[4] C.45: ML 76,621.

ARTICULO 2

Utrum infidelitas sit in intellectu sicut in subiecto [a]

Si la infidelidad está en el entendimiento como en sujeto

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod infidelitas non sit in intellectu sicut in subiecto.

1. Omne enim peccatum in voluntate est: ut Augustinus dicit, in libro «De duabus anim.»[5]. Sed infidelitas est quoddam peccatum, ut dictum est (a.1). Ergo infidelitas est in voluntate, non in intellectu.

2. Praeterea, infidelitas habet rationem peccati ex eo quod praedicatio fidei contemnitur. Sed contemptus ad voluntatem pertinet. Ergo infidelitas est in voluntate.

3. Praeterea, II ad Cor. 11,14, super illud, «Ipse Satanas transfigurat se in angelum lucis», dicit Glossa[6] quod «si angelus malus se bonum fingat, etiam si credatur bonus, non est error periculosus aut morbidus, si facit vel dicit quae bonis angelis congruunt». Cuius ratio esse videtur propter rectitudinem voluntatis eius qui ei inhaeret intendens bono angelo adhaerere. Ergo totum peccatum infidelitatis esse videtur in perversa voluntate. Non ergo est in intellectu sicut in subiecto.

Sed contra contraria sunt in eodem subiecto. Sed fides, cui contrariatur infidelitas, est in intellectu sicut in subiecto. Ergo et infidelitas in intellectu est.

Respondeo dicendum quod, sicut supra (1-2 q.74 a.1.2) dictum est, peccatum dicitur esse in illa potentia quae est principium actus peccati. Actus autem peccati potest habere duplex principium. Unum quidem primum et universale, quod imperat omnes

Dificultades. Parece que la infidelidad no tiene por sujeto al entendimiento.

1. Todo pecado—dice San Agustín—reside en la voluntad. Mas la infidelidad, como se ha probado, es un pecado. Luego reside en la voluntad, no en el entendimiento.

2. La infidelidad tiene razón de pecado por ser un desprecio de la predicación de la fe. Mas el desprecio se da en la voluntad. Luego la infidelidad reside en la voluntad.

3. La Glosa, exponiendo las palabras de San Pablo "el mismo Satanás se disfraza de ángel de luz", comenta así: "Si el ángel malo se finge bueno, no es error peligroso o pecaminoso si se toma como bueno y hace o dice lo que conviene a los ángeles buenos". La razón parece estar en la rectitud de voluntad de quien a él se adhiere creyendo asentir a un ángel bueno. Por lo tanto, parece ser la voluntad mala el sujeto de todo pecado de infidelidad y no el entendimiento.

Por otra parte, el sujeto de los contrarios es uno mismo. Mas la fe, a que se opone la infidelidad, está en el entendimiento como en sujeto. Luego también la infidelidad tiene por sujeto el entendimiento.

Respuesta. El pecado debe tener por sujeto la potencia que es principio de su acto. El acto del pecado puede tener un doble principio. Uno primero y universal, que impera todos los actos de pecado; éste es la voluntad, ya que todo pecado es vo-

[a] *Sent.* 2 d.39 q.1 a.2 ad 4; 3 d.23 q.2 a.3 q.1 ad 4.
[5] C.10,11: ML 42,103.105.
[6] *Ordin.*; AUGUSTINUS, *Enchir.* c.60: ML 40,260.

luntario. Otro, propio y próximo, y es el que pone el acto del pecado; así, el apetito concupiscible es el principio de la gula y de la lujuria, y por ello se dice que la gula y la lujuria tienen por sujeto el concupiscible. Así, pues, el disentir, que es el acto propio de la infidelidad, es un acto del entendimiento movido por la voluntad, de igual modo que el asentir. Por lo tanto, la infidelidad, como la fe, reside en el entendimiento como en sujeto próximo y en la voluntad como en su primer principio motivo, al modo como se dice que todo pecado reside en la voluntad.

Soluciones. 1. La respuesta a la primera objeción se desprende de lo dicho.

2. El desprecio de la voluntad causa el disentir del entendimiento, en el que se consuma lo formal de la infidelidad. De donde la causa de la infidelidad está en la voluntad, pero la infidelidad misma reside en el entendimiento.

3. Quien cree ser bueno un ángel malo no disiente de la fe, porque, como allí mismo dice la Glosa, "el sentido corporal se engaña, pero la mente no se aparta de la sentencia verdadera y recta". Si alguno, en cambio, se adhiriera a Satanás cuando, como allí se añade, "comienza a llevarnos a sus propios fines", es decir, a lo malo y falso, no carecería entonces de pecado.

actus peccatorum: et hoc principium est voluntas, quia omne peccatum est voluntarium. Aliud autem principium actus peccati est proprium et proximum, quod elicit peccati actum: sicut concupiscibilis est principium gulae et luxuriae, et secundum hoc gula et luxuria dicuntur esse in concupiscibili. Dissentire autem, qui est proprius actus infidelitatis, est actus intellectus, sed moti a voluntate, sicut et assentire. Et ideo infidelitas, sicut et fides, est quidem in intellectu sicut in proximo subiecto, in voluntate autem sicut in primo motivo. Et hoc modo dicitur omne peccatum esse in voluntate.

Unde patet responsio ad primum.

Ad secundum dicendum quod contemptus voluntatis causat dissensum intellectus, in quo perficitur ratio infidelitatis. Unde causa infidelitatis est in voluntate, sed ipsa infidelitas est in intellectu.

Ad tertium dicendum quod ille qui credit malum angelum esse bonum non dissentit ab eo quod est fidei: quia «sensus corporis fallitur, mens vero non removetur a vera rectaque sententia», ut ibidem dicit Glossa. Sed si aliquis Satanae adhaereret «cum incipit ad sua ducere», idest ad mala et falsa, tunc non careret peccato, ut ibidem dicitur.

ARTICULO 3

Utrum infidelitas sit maximum peccatorum [a]

Si la infidelidad es el mayor de los pecados

Dificultades. Parece que la infidelidad no es el mayor de los pecados.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod infidelitas non sit maximum peccatorum.

[a] Infra q.20 a.3; q.34 a.2 ad 2; q.39 a.2 ad 3; 3 q.80 a.5; *Sent.* 4 d.13 q.2 a.2; *In I Tim.* 5 lect.1; *De malo* q.2 a.10; q.3 a.8 ad 1.

1. Dicit enim Augustinus [7], et habetur VI[a], q.1 [8]: «Utrum catholicum pessimis moribus alicui haeretico in cuius vita, praeter id quod haereticus est, non inveniunt homines quod reprehendant, praeponere debeamus, non audeo praecipitare sententiam». Sed haereticus est infidelis. Ergo non est simpliciter dicendum quod infidelitas sit maximum peccatorum.

2. Praeterea, illud quod diminuit vel excusat peccatum non videtur esse maximum peccatum. Sed infidelitas excusat vel diminuit peccatum: dicit enim Apostolus, I ad Tim. 1,13: «Prius fui blasphemus et persecutor et contumeliosus: sed misericordiam consecutus sum, quia ignorans feci in incredulitate». Ergo infidelitas non est maximum peccatum.

3. Praeterea, maiori peccato debetur maior poena: secundum illud Deut. 25,2: «Pro mensura peccati erit et plagarum modus». Sed maior poena debetur fidelibus peccantibus quam infidelibus: secundum illud ad Heb. 10,29: «Quanto magis putatis deteriora mereri supplicia qui Filium Dei conculcaverit, et sanguinem testamenti pollutum duxerit, in quo sanctificatus est?» Ergo infidelitas non est maximum peccatum.

Sed contra est quod Augustinus dicit (l.c. nt.3) exponens illud Io. 15,22, «Si non venissem, et locutus eis non fuissem, peccatum non haberent»: «Magnum», inquit, «quoddam peccatum sub generali nomine vult intelligi. Hoc enim est peccatum», scilicet infidelitatis, «quo tenentur cuncta peccata». Infidelitas ergo est maximum omnium peccatorum.

Respondeo dicendum quod omne peccatum formaliter consistit in aversione a Deo, ut supra [9] dictum est. Unde tanto aliquod peccatum est gravius quanto per ipsum homo magis a Deo separatur. Per infidelitatem autem ma-

1. Se pregunta San Agustín: "¿Debemos anteponer el católico de pésimas costumbres a un hereje cuya vida, fuera de que sea hereje, no tiene nada de reprehensible ante los hombres? No me atrevo a precipitar la sentencia". Pero el hereje es un infiel. Luego no debemos decir en absoluto que la infidelidad es el mayor de los pecados.

2. Todo aquello que excusa o disminuye el pecado no parece ser el mayor pecado. Mas la infidelidad excusa o disminuye el pecado. Dice, en efecto, San Pablo: "Primero fuí blasfemo y perseguidor violento, mas fuí recibido a misericordia por ignorancia en mi incredulidad". Luego la infidelidad no es el máximo pecado.

3. A mayor pecado, mayor pena se debe, según las palabras del Deuteronomio: "Le hará azotar, conforme a su delito". Ahora bien, a los fieles que pecan se les debe una pena mayor que a los infieles, como afirma San Pablo: "¿De cuánto mayor castigo pensáis que será digno el que pisotea al Hijo de Dios y reputa por inmunda la sangre de su testamento, en el cual él fué santificado?" Luego la infidelidad no es el pecado mayor.

Por otra parte, San Agustín expone las palabras de San Juan: "Si no hubiera venido y les hubiera hablado, no tendrían pecado", diciendo: "Bajo este nombre general se oculta un gran pecado. Es, en efecto, un pecado—el de infidelidad—en el que están contenidos todos". Luego la infidelidad es el mayor de los pecados.

Respuesta. Todo pecado—como está dicho—consiste en la aversión a Dios. Y tanto mayor será un pecado cuanto más separa al hombre de Dios. Ahora bien, la infidelidad es lo que más aleja de Dios, porque

[7] *De bapt. contra donatist.* l.4 c.20: ML 43,171.
[8] GRATIANUS, *Decretum* p.2 causa 6 q.1 cn.21.
[9] 1-2 q.71 a.6; q.73 a.3 ad 2.

priva hasta de su verdadero conocimiento, y el conocimiento falso de Dios no acerca, sino que aleja más al hombre de El. Y no podemos decir que conoce algo de Dios el que tiene de El una opinión falsa, porque eso que él piensa no es Dios. En consecuencia, consta claro que el pecado de infidelidad es el mayor de cuantos pervierten la vida moral. No así, en cambio, si se trata de los pecados que se oponen a las otras virtudes teologales, según se probará más abajo.

Soluciones. 1. Nada impide que un pecado muy grave en su género sea, por ciertas circunstancias, menos grave. Por esto San Agustín no quiere precipitar su juicio respecto del mal católico y del hereje que no tiene otros pecados, porque el pecado del hereje, aunque de suyo es más grave, puede ser atenuado por las circunstancias, como asimismo puede agravarse el pecado del católico.

2. La infidelidad lleva adjunta la ignorancia e implica también la resistencia a las verdades de fe. Por parte de la resistencia tiene su condición de ser el más grave pecado; por el lado de la ignorancia tiene causa de excusa, sobre todo cuando no se peca por malicia, como sucedió al Apóstol.

3. El infiel recibe por su pecado de infidelidad una pena mayor que otro por cualquiera de sus pecados, atendido el género del pecado. Peca, en cambio, más gravemente en otro pecado, por ejemplo de adulterio, el creyente que el infiel, en igualdad de condiciones. Y esto tanto por su conocimiento de la verdad por la fe como por los sacramentos de la fe en que está formado, y a los que ultraja cuando peca.

ximе homo a Deo elongatur: quia nec veram Dei cognitionem habet; per falsam autem cognitionem ipsius non appropinquat ei, sed magis ab eo elongatur. Nec potest esse quod quantum ad quid Deum cognoscat qui falsam opinionem de ipso habet: quia id quod ipse opinatur non est Deus. Unde manifestum est quod peccatum infidelitatis est maius omnibus peccatis quae contingunt in perversitate morum. Secus autem est de peccatis quae opponuntur aliis virtutibus theologicis, ut infra dicetur (q.34 a.2 ad 2; q.39 a.2 ad 3).

Ad primum ergo dicendum quod nihil prohibet peccatum quod est gravius secundum suum genus esse minus grave secundum aliquas circumstantias. Et propter hoc Augustinus noluit praecipitare sententiam de malo catholico et haeretico alias non peccante: quia peccatum haereticі, etsi sit gravius ex genere, potest tamen ex aliqua circumstantia alleviari; et e converso peccatum catholici ex aliqua circumstantia aggravari.

Ad secundum dicendum quod infidelitas habet et ignorantiam adiunctam, et habet renisum ad ea quae sunt fidei: et ex hac parte habet rationem peccati gravissimi. Ex parte autem ignorantiae habet aliquam rationem excusationis: et maxime quando aliquis ex malitia non peccat, sicut fuit in Apostolo.

Ad tertium dicendum quod infidelis pro peccato infidelitatis gravius punitur quam alius peccator pro quocumque alio peccato, considerato peccati genere. Sed pro alio peccato, puta pro adulterio, si committatur a fideli et ab infideli, ceteris paribus, gravius peccat fidelis quam infidelis: tum propter notitiam veritatis ex fide: tum etiam propter sacramenta fidei quibus est imbutus, quibus peccando contumeliam facit.

ARTICULO 4

Utrum omnis actio infidelis sit peccatum *

Si toda acción del infiel es pecado

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod quaelibet actio infidelis sit peccatum.

1. Quia super illud Rom. 14,23 «Omne quod non est ex fide peccatum est», dicit Glossa [10]: «Omnis infidelium vita est peccatum». Sed ad vitam infidelium pertinet omne quod agunt. Ergo omnis actio infidelis est peccatum.

2. Praeterea, fides intentionem dirigit. Sed nullum bonum potest esse quod non est ex intentione recta. Ergo in infidelibus nulla actio potest esse bona.

3. Praeterea, corrupto priori, corrumpuntur posteriora. Sed actus fidei praecedit actus omnium virtutum. Ergo, cum in infidelibus non sit actus fidei, nullum bonum opus facere possunt, sed in omni actu suo peccant.

Sed contra est quod Cornelio adhuc infideli existenti dictum est quod acceptae erant Deo eleemosynae eius (Act. 10, 4,31). Ergo non omnis actio infidelis est peccatum, sed aliqua actio eius est bona.

Respondeo dicendum quod, sicut supra (1-2 q.85 a.2.4) dictum est, peccatum mortale tollit gratiam gratum facientem, non autem totaliter corrumpit bonum naturae. Unde, cum infidelitas sit quoddam mortale peccatum, infideles quidem gratia carent, remanet tamen in eis aliquod bonum naturae. Unde manifestum est quod infideles non possunt operari opera bona quae sunt ex gratia, scilicet opera meritoria: tamen opera bona ad quae sufficit bonum naturae aliqualiter ope-

Dificultades. Parece que cualquier acto del infiel es pecado.

1. Sobre las palabras del Apóstol "todo lo que no es según la fe es pecado", dice la Glosa: "Toda la vida de los infieles es pecado". Mas la vida de los infieles contiene todo lo que hacen. Luego toda acción del infiel es pecado.

2. La fe dirige la intención, y no puede hacerse nada bueno si no procede de una intención recta. Luego en los infieles no puede darse ninguna acción buena.

3. Corrompido lo primero, se destruye también lo siguiente. Pero el acto de la fe precede a los actos de las demás virtudes. No existiendo, pues, en los infieles el acto de la fe, no pueden hacer obra buena alguna, sino que pecan en todos sus actos.

Por otra parte, a Cornelio, siendo aún infiel, le fué dicho que sus limosnas habían sido agradables a Dios. Luego no toda acción del infiel es pecado, sino que también realizan alguna buena.

Respuesta. Como arriba se dijo, el pecado mortal quita la gracia santificante, mas no destruye del todo el bien de la naturaleza. Siendo la infidelidad un pecado mortal, los infieles carecen de la gracia, pero en ellos permanece algún bien de la naturaleza. Es, pues, manifiesto que los infieles no pueden realizar las obras buenas procedentes de la gracia, esto es, las obras meritorias: pero pueden cumplir algunas obras buenas para las que basta el bien

* Infra q.23 a.7 ad 1; *Sent.* 2 d.41 q.1 a.2; 4 d.39 a.2 ad 5; *In Tit.* 1 lect.4; *De malo* q.2 a.5 ad 7; *In Rom.* 14 lect.3.

[10] *Ordin.*; PROSPERUS AQUITANUS, *Sent.* sent.106: ML 51,441.

de la naturaleza. No es necesario que pequen en todos sus actos, pero siempre que realizan alguna obra movidos de su infidelidad pecan. Pues del mismo modo que el que tiene fe puede cometer algún pecado en la acción que no ordena al fin de ella, cometiendo pecado venial o mortal, así también el infiel puede realizar algún acto bueno en aquello que no ordena al fin de la infidelidad.

Soluciones. 1. Esas palabras han de entenderse, bien en el sentido de que la vida de los infieles no puede estar libre de pecado, puesto que los pecados sin la fe no se perdonan; bien en cuanto que todo lo que obran movidos por la infidelidad es pecado. De ahí lo que después añade: "Porque todo el que vive y obra en la infidelidad peca en demasía".

2. La fe dirige la intención respecto del fin último sobrenatural. Pero también la luz natural de la razón puede dirigir la intención respecto de algún bien connatural.

3. Por la infidelidad no se corrompe totalmente en los infieles la razón natural sin que quede en ellos algún conocimiento de la verdad, por el que puedan hacer alguna obra buena.

Sobre Cornelio se ha de notar, sin embargo, que no era infiel, pues de otro modo su acción no podía haber sido aceptada por Dios, a quien nadie puede agradar sin la fe. Tenía fe implícita, no habiéndosele aún manifestado la verdad evangélica. De ahí que le fuese enviado Pedro para instruirle plenamente en la fe.

rari possunt. Unde non oportet quod in omni suo opere peccent: sed quandocumque aliquod opus operantur ex infidelitate, tunc peccant. Sicut enim habens fidem potest aliquod peccatum committere in actu quem non refert ad fidei finem, vel venialiter vel etiam mortaliter peccando; ita etiam infidelis potest aliquem actum bonum facere in eo quod non refert ad finem infidelitatis.

Ad primum ergo dicendum quod verbum illud est intelligendum vel quia vita infidelium non potest esse sine peccato: cum peccata sine fide non tollantur. Vel quia quidquid agunt ex infidelitate peccatum est. Unde ibi subditur [11]: «quia omnis infideliter vivens vel agens vehementer peccat».

Ad secundum dicendum quod fides dirigit intentionem respectu finis ultimi supernaturalis. Sed lumen etiam naturalis rationis potest dirigere intentionem respectu alicuius boni connaturalis.

Ad tertium dicendum quod per infidelitatem non corrumpitur totaliter in infidelibus ratio naturalis, quin remaneat in eis aliqua veri cognitio, per quam possunt facere aliquod opus de genere bonorum.

De Cornelio tamen (cf. «Sed contra»), sciendum est quod infidelis non erat: alioquin eius operatio accepta non fuisset Deo, cui sine fide nullus potest placere. Habebat autem fidem implicitam, nondum manifestata Evangelii veritate. Unde ut cum in fide plene instrueret, mittitur ad eum Petrus.

[11] *Glossa*, LOMBARDI super Rom.14,23: ML 191,1520.

ARTICULO 5

Utrum sint plures infidelitatis species *

Si existen muchas especies de infidelidad

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod non sint plures infidelitatis species.

1. Cum enim fides et infidelitas sint contraria, oportet quod sint circa idem. Sed formale obiectum fidei est veritas prima, a qua habet unitatem, licet multa materialiter credat. Ergo etiam obiectum infidelitatis est veritas prima: ea vero quae discredit infidelis materialiter se habent in infidelitate. Sed differentia secundum speciem non attenditur secundum principia materialia, sed secundum principia formalia. Ergo infidelitatis non sunt diversae species secundum diversitatem eorum in quibus infideles errant.

2. Praeterea, infinitis modis potest aliquis a veritate fidei deviare. Si igitur secundum diversitates errorum diversae species infidelitatis assignentur, videtur sequi quod sint infinitae infidelitatis species. Et ita huiusmodi species non sunt considerandae.

3. Praeterea, idem non invenitur in diversis speciebus. Sed contingit aliquem esse infidelem ex eo quod errat circa diversa. Ergo diversitas errorum non facit diversas species infidelitatis. Sic igitur infidelitatis non sunt plures species.

Sed contra est quod unicuique virtuti opponuntur plures species vitiorum: «bonum» enim «contingit uno modo, malum vero multipliciter», ut patet per Dionysium, 4 cap. «De div. nom.» [12], et per Philosophum, in II «Ethic.» [13]. Sed

Dificultades. Parece que no se dan muchas especies de infidelidad.

1. Siendo la fe y la infidelidad contrarias, deben tener un mismo objeto. El objeto formal de la fe es la verdad primera, de que recibe su unidad, aunque materialmente se crean muchas cosas. Por lo tanto, también el objeto de la infidelidad es la verdad primera, y las cosas de que disiente el incrédulo se comportan materialmente respecto de la infidelidad. Ahora bien, la diferencia específica se obtiene no por los principios materiales, sino por los formales. Luego no existe diversidad de especies en la infidelidad por relación a los objetos en que los infieles yerran.

2. Infinitos son los modos como puede uno apartarse de la verdad de fe. Por lo tanto, si la diversidad de especies en la infidelidad surgiera de la diversidad de errores, tendríamos infinitas especies de infidelidad, y no deben ser así consideradas estas especies.

3. Una misma cosa no puede hallarse en especies diversas. Y uno puede ser infiel por errar sobre diversos objetos. Luego la diversidad de errores no engendra especies diversas de infidelidad, y, por lo tanto, la infidelidad no contiene pluralidad de especies.

Por otra parte, a cada una de las virtudes se oponen varias especies de vicios, ya que, como es de ver en Dionisio y el Filósofo, "el bien se da de un solo modo, y el mal de muchas maneras". Pero la fe es una sola

* Infra q.11 a.1.

[12] § 31: MG 3,732; S.TH., lect.22.

[13] C.6 n.14 (BK 1106b35); S.TH., lect.7.

virtud. Luego son muchas las especies de infidelidad que se le oponen.

Respuesta. Toda virtud, como se ha dicho, consiste en la conformidad a una regla del conocimiento o del obrar humanos. Mas en una materia determinada sólo hay una forma de alcanzar la regla, mientras son muchas las maneras de apartarse de ella. De ahí que a una sola virtud se opongan multiplicidad de vicios. La diversificación de los vicios que se oponen a cada virtud puede considerarse de dos modos. Uno, según la diversa relación que dicen a la virtud. De esta forma han sido determinadas ciertas especies de vicios opuestos a una virtud; como a la virtud moral se opone un vicio por exceso y otro por defecto.—El segundo modo tiene lugar por la corrupción de los diversos elementos que se requieren para la virtud. Así, a una sola virtud, por ejemplo, la templanza o la fortaleza, se oponen infinitos vicios, como son infinitos los modos de quebrantar las diversas circunstancias de la virtud, apartándonos de la rectitud de la misma. De ahí que los pitagóricos consideraran al mal infinito.

En consecuencia, si la infidelidad se considera por orden a la fe, las especies de infidelidad son diversas y determinadas en número. En efecto, consistiendo el pecado de infidelidad en resistir a la fe, esto puede hacerse de dos maneras. O se resiste a la fe aún no recibida, y tenemos la infidelidad de los paganos o gentiles; o se resiste a la fe cristiana ya recibida, bien sea en figura, y tenemos la infidelidad de los judíos, bien en la manifestación misma de la verdad, y así es la infidelidad de los herejes. Por lo tanto, en general podemos asignar las tres antedichas especies de infidelidad.—Mas, si distinguimos las especies de infidelidad por orden a los errores en las diversas materias de fe, las especies son

fides est una virtus. Ergo ei opponuntur plures infidelitatis species.

Respondeo dicendum quod quaelibet virtus consistit in hoc quod attingat regulam aliquam cognitionis vel operationis humanae, ut supra (1-2 q.64) dictum est. Attingere autem regulam est uno modo circa unam materiam; sed a regula deviare contingit multipliciter. Et ideo uni virtuti multa vitia opponuntur. Diversitas autem vitiorum quae unicuique virtuti opponitur potest considerari dupliciter. Uno modo, secundum diversam habitudinem ad virtutem. Et secundum hoc determinatae sunt quaedam species vitiorum quae opponuntur virtuti: sicut virtuti morali opponitur unum vitium secundum excessum ad virtutem, et alium vitium secundum defectum a virtute.—Alio modo potest considerari diversitas vitiorum oppositorum uni virtuti secundum corruptionem diversorum quae ad virtutem requiruntur. Et secundum hoc uni virtuti, puta temperantiae vel fortitudini, opponuntur infinita vitia, secundum quod infinitis modis contingit diversas circumstantias virtutis corrumpi, ut a rectitudine virtutis recedatur. Unde et Pythagorici malum posuerunt infinitum.

Sic ergo dicendum est quod, si infidelitas attendatur secundum comparationem ad fidem, diversae sunt infidelitatis species et numero determinatae. Cum enim peccatum infidelitatis consistat in renitendo fidei, hoc potest contingere dupliciter. Quia aut renititur fidei nondum susceptae: et talis est infidelitas paganorum sive gentilium. Aut renititur fidei Christianae susceptae: vel in figura, et sic est infidelitas Iudaeorum; vel in ipsa manifestatione veritatis, et sic est infidelitas haereticorum. Unde in generali possunt assignari tres praedictae species infidelitatis.—Si vero distinguantur infidelitatis species secundum errorem in diversis quae ad finem pertinent, sic non sunt determinatae infidelitatis species: possunt enim errores

in infinitum multiplicari, ut patet per Augustinum, in libro «De haeresibus» [14].

Ad primum ergo dicendum quod formalis ratio alicuius peccati potest accipi dupliciter. Uno modo, secundum intentionem peccantis: et sic id ad quod convertitur peccans est formale obiectum peccati; et ex hoc diversificantur eius species. Alio modo, secundum rationem mali; et sic illud bonum a quo receditur est formale obiectum peccati; sed ex hac parte peccatum non habet speciem, immo privatio est speciei. Sic igitur dicendum est quod infidelitatis obiectum est veritas prima sicut a qua recedit: sed formale eius obiectum sicut ad quod convertitur est sententia falsa quam sequitur; et ex hac parte eius species diversificantur. Unde sicut caritas est una, quae inhaeret summo bono, sunt autem diversa vitia caritati opposita, quae per conversiones ad diversa bona temporalia recedunt ab uno summo bono, et iterum secundum diversas habitudines inordinatas ad Deum; ita etiam fides est una virtus, ex hoc quod adhaeret uni primae veritati; sed infidelitatis species sunt multae, ex hoc quod infideles diversas falsas sententias sequuntur.

Ad secundum dicendum quod obiectio illa procedit de distinctione specierum infidelitatis secundum diversa in quibus erratur.

Ad tertium dicendum quod sicut fides est una quia multa credit in ordine ad unum, ita infidelitas potest esse una, etiam si in multis erret, inquantum omnia habent ordinem ad unum.—Nihil tamen prohibet hominem diversis infidelitatis speciebus errare: sicut etiam potest unus homo diversis vitiis subiacere et diversis corporalibus morbis.

indeterminadas. Pueden, en efecto —como enseña San Agustín—, multiplicarse los errores hasta el infinito.

Soluciones. 1. La razón formal de un pecado puede tomarse de un doble modo. Uno, según la intención del que peca. En este sentido, aquello a que tiende el que peca es el objeto formal del pecado, y así se obtienen sus diversas especies. Otro modo es según la razón de mal. Así, el bien de que se aparta es el objeto formal del pecado. Mas, por este lado, el pecado carece de especie, o mejor, la privación es su especie. Así, pues, el objeto material de la infidelidad es la verdad primera, en cuanto que de ella se aparta; su objeto formal, al que ella tiende, es la opinión falsa que sigue, y de aquí se originan sus diversas especies. Del mismo modo que es una la caridad que nos une al sumo bien y son diversos los vicios opuestos a la caridad que nos apartan del bien sumo, ordenándonos a los diferentes bienes temporales, y esto a su vez según relaciones diversas de oposición a Dios, así también la fe es una sola virtud por su adhesión a sólo la verdad primera; pero son muchas las especies de infidelidad, porque los infieles siguen sentencias diferentes.

2. La objeción parte de la distinción de especies de infidelidad según las diversas materias en que se yerra.

3. Como la fe es una por creer muchas verdades en orden a una sola, así puede ser una la infidelidad, aunque yerre en muchas materias, cuando todas ellas dicen orden a una sola.—Nada impide, sin embargo, que el hombre yerre en diversas especies de infidelidad, como puede también estar dominado por distintos vicios y diferentes enfermedades corporales.

[14] § 88: ML 42,50.

ARTICULO 6

Utrum infidelitas gentilium seu paganorum sit ceteris gravior [a]

Si la infidelidad de los gentiles o paganos es más grave que las demás

Dificultades. Parece que la infidelidad de los gentiles o paganos es más grave que las otras.

1. Como es tanto más grave una enfermedad corporal cuanto más se opone a la salud del miembro principal, así también el pecado parece más grave cuanto más contraría a lo que es principal en la virtud. Pero lo principal en la fe es la fe en la unidad divina, de que carecen los gentiles al creer en multitud de dioses. Luego la infidelidad de éstos es la mayor.

2. Entre los herejes, tanto es más detestable una herejía cuanto contradice la verdad de fe en más puntos y en los más principales; así, la herejía de Arrio, que separó de Cristo la divinidad, es más detestable que la de Nestorio, que separó la humanidad de Cristo de la persona del Hijo de Dios. Ahora bien, los gentiles se apartan de la fe en más verdades y más principales que los judíos y los herejes, pues no reciben nada de la fe. Luego su infidelidad es la más grave.

3. Todo lo que tiene razón de bien aminora el mal. Mas en los judíos se da algo bueno, pues confiesan que el Antiguo Testamento proviene de Dios. Otro tanto sucede con los herejes, que veneran el Nuevo Testamento. Luego pecan menos que los gentiles, que rechazan ambos Testamentos.

Por otra parte, leemos en San Pedro: "Mejor les fuera no haber conocido el camino de la justicia que, después de conocerlo, abandonarlo".

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod infidelitas gentilium sive paganorum sit gravior ceteris.

1. Sicut enim corporalis morbus tanto est gravior quanto saluti principalioris membri contrariatur, ita peccatum tanto videtur esse gravius quanto contrariatur ei quod est principalius in virtute. Sed principalius in fide est fides unitatis divinae, a qua deficiunt gentiles, multitudinem deorum credentes. Ergo eorum infidelitas est gravissima.

2. Praeterea, inter haereticos tanto haeresis aliquorum detestabilior est quanto in pluribus et principalioribus veritati fidei contradicunt: sicut haeresis Arii, qui separavit divinitatem, detestabilior fuit quam haeresis Nestorii, qui separavit humanitatem Christi a persona Filii Dei. Sed gentiles in pluribus et principalioribus recedunt a fide quam Iudaei et haeretici: quia omnino nihil de fide recipiunt. Ergo eorum infidelitas est gravissima.

3. Praeterea, omne bonum est diminutivum mali. Sed aliquod bonum est in Iudaeis: quia confitentur vetus Testamentum esse a Deo. Bonum etiam est in haereticis: quia venerantur novum Testamentum. Ergo minus peccant quam gentiles, qui utrumque Testamentum detestantur.

Sed contra est quod dicitur II Petr. 2,21: «Melius erat illis non cognoscere viam iustitiae quam post cognitam retrorsum converti». Sed gentiles non cognoverunt viam iustitiae: haeretici autem et Iudaei aliqualiter cognoscentes deseruerunt. Ergo eorum peccatum est gravius.

Respondeo dicendum quod in infidelitate, sicut dictum est (a.5), duo possunt considerari. Quorum unum est comparatio eius ad fidem. Et ex hac parte aliquis gravius contra fidem peccat qui fidei renititur quam suscepit quam qui renititur fidei nondum susceptae: sicut gravius peccat qui non implet quod promisit quam si non impleat quod nunquam promisit. Et secundum hoc infidelitas haereticorum, qui profitentur fidem Evangelii et ei renituntur corrumpentes ipsam, gravius peccant quam Iudaei, qui fidem Evangelii nunquam susceperunt. Sed quia susceperunt eius figuram in veteri lege, quam malo interpretantes corrumpunt, ideo etiam ipsorum infidelitas est gravius peccatum quam infidelitas gentilium, qui nullo modo fidem Evangelii susceperunt.— Aliud quod in infidelitate consideratur est corruptio eorum quae ad fidem pertinent. Et secundum hoc, cum in pluribus errent gentiles quam Iudaei, et Iudaei quam haeretici, gravior est infidelitas gentilium quam Iudaeorum, et Iudaeorum quam haereticorum: nisi forte quorundam, puta Manichaeorum, qui etiam circa credibilia plus errant quam gentiles.— Harum tamen duarum gravitatum prima praeponderat secundae quantum ad rationem culpae. Quia infidelitas habet rationem culpae, ut supra (a.1) dictum est, magis ex hoc quod renititur fidei quam ex hoc quod non habet ea quae fidei sunt: hoc enim videtur, ut dictum est (a.1), magis ad rationem poenae pertinere. Unde, simpliciter loquendo, infidelitas haereticorum est pessima.

Et per hoc patet responsio ad obiecta.

Ahora bien, los gentiles no conocieron el camino de la justicia, y los herejes y judíos, conociéndolo, lo abandonaron. Luego el pecado de éstos es más grave.

Respuesta. En la infidelidad pueden considerarse dos elementos. Uno, su relación a la fe. En este aspecto peca más gravemente contra la fe el que resiste a la fe ya recibida que quien resiste a la fe aún no recibida, como peca también más gravemente quien no cumple lo prometido que el que no cumple lo que nunca ha prometido. En este sentido es más grave la infidelidad de los herejes, quienes, una vez admitida la fe del Evangelio, la rechazan y la corrompen, que la de los judíos, que nunca la recibieron. Mas, como éstos la recibieron en figura en la ley antigua, que después corrompieron con malas interpretaciones, su infidelidad es un pecado más grave que la de los gentiles, que no recibieron en modo alguno la fe del Evangelio.—El otro elemento que distinguimos en la infidelidad es la corrupción de lo que concierne a la fe. En este sentido, como los gentiles yerran en más puntos que los judíos y éstos que los herejes, más grave es la infidelidad de los gentiles que la de los judíos y más aún ésta que la de los herejes; si bien quizás deben exceptuarse algunos de éstos, como los maniqueos, que yerran, aun en las cosas de fe, más que los gentiles.—De estos dos modos de gravedad en cuanto a la culpa, debe anteponerse la primera a la segunda. La infidelidad, en efecto, recibe la razón de culpa, según arriba se dijo, más de su resistencia a la fe que de su carencia de ella, pues esto, como se ha probado, parece que atañe más a la pena. Por consiguiente, hablando en absoluto, la infidelidad de los herejes es la peor.

Soluciones. Es patente la respuesta a las objeciones después de lo expuesto.

[a] Infra q.04 a.3.

ARTICULO 7

Utrum sit cum infidelibus publice disputandum [a]

Si se debe disputar públicamente con los herejes

Dificultades. Parece que no se debe disputar públicamente con los herejes.

1. Dice el Apóstol: "No quieras contender en disputas vanas, que para nada sirven si no es para perdición de los oyentes". Ahora bien, la disputa pública con los infieles no puede hacerse sin contienda. Luego no se debe disputar públicamente con los infieles.

2. La ley de Marciano Augusto, confirmada por los Cánones, dice así: "Infiere injuria al religiosísimo sínodo todo aquel que, una vez juzgada y rectamente dispuesta una cuestión, se esfuerza en resolverla y disputarla públicamente". Mas todo cuanto a la fe concierne ha sido determinado por los sagrados concilios. Luego peca gravemente, infiriendo injuria al sínodo, todo el que se atreva a disputar públicamente de las materias de fe.

3. La disputa se realiza por argumentación. Mas el argumento es "una razón que hace fe en las cosas dudosas"; las verdades de fe, en cambio, son ciertísimas y no deben ponerse en duda. Luego no se puede disputar públicamente sobre las verdades de fe.

Por otra parte, leemos en los Hechos que "Saulo cobraba cada día más fuerzas y confundía a los judíos" y que "hablaba con los gentiles y disputaba con los helenistas".

Respuesta. En las disputas sobre la fe debemos considerar dos cosas: una, por parte del que disputa, y otra, por parte del que oye. Por parte del que disputa debe considerarse

Ad septimum sic proceditur. Videtur quod non sit cum infidelibus publice disputandum.

1. Dicit enim Apostolus, II ad Tim. 2,14: «Noli verbis contendere: ad nihilum enim utile est nisi ad subversionem audientium». Sed disputatio publica cum infidelibus fieri non potest sine contentione verborum. Ergo non est publice disputandum cum infidelibus.

2. Praeterea, lex Marciani Augusti [15], per Canones confirmata, sic dicit: «Iniuriam facit iudicio religiosissimae Synodi, si quis semel iudicata ac recte disposita revolvere et publice disputare contendit». Sed omnia quae ad fidem pertinent sunt per sacra concilia determinata. Ergo graviter peccat, iniuriam synodo faciens, si quis de his quae sunt fidei publice disputare praesumat.

3. Praeterea, disputatio argumentis aliquibus agitur. Sed argumentum est «ratio rei dubiae faciens fidem» [16]. Ea autem quae sunt fidei, cum sint certissima, non sunt in dubitationem adducenda. Ergo de his quae sunt fidei non est publice disputandum.

Sed contra est quod Act. 9,22.29 dicitur quod «Saulus invalescebat et confundebat Iudaeos»: et quod «loquebatur gentibus et disputabat cum Graecis».

Respondeo dicendum quod in disputatione fidei duo sunt consideranda: unum quidem ex parte disputantis; aliud autem ex parte audientium. Ex parte quidem

[a] *In II Tim.* 2 lect.2.
[15] *Codex* 1.1 tit.1 leg.4 *Nemo*; cf. Acta. Conc. Chalced. act.3.
[16] TULLIUS, *Topic.* c.2.

disputantis est consideranda intentio. Si enim disputet tanquam de fide dubitans, et veritatem fidei pro certo non supponens, sed argumentis experiri intendens, procul dubio peccat, tanquam dubius in fide et infidelis. Si autem disputet aliquis de fide ad confutandum errores, vel etiam ad exercitium, laudabile est.

Ex parte vero audientium considerandum est utrum illi qui disputationem audiunt sint instructi et firmi in fide, aut simplices et in fide titubantes. Et quidem coram sapientibus in fide firmis nullum periculum est disputare de fide.—Sed circa simplices est distinguendum. Quia aut sunt sollicitati sive pulsati ab infidelibus, puta Iudaeis vel haereticis sive paganis, nitentibus corrumpere in eis fidem: aut omnino non sunt sollicitati super hoc, sicut in terris in quibus non sunt infideles. In primo casu necessarium est publice disputare de fide: dummodo inveniantur aliqui ad hoc sufficientes et idonei, qui errores confutare possint. Per hoc enim simplices in fide firmabuntur; et tolletur infidelibus decipiendi facultas; et ipsa taciturnitas eorum qui resistere deberent pervertentibus fidei veritatem esset erroris confirmatio. Unde Gregorius, in II «Pastoral.» [17]: «Sicut incauta locutio in errorem pertrahit, ita indiscretum silentium eos qui erudiri poterant in errore derelinquit».—In secundo vero casu periculosum est publice disputare de fide coram simplicibus; quorum fides ex hoc est firmior quod nihil diversum audierunt ab eo quod credunt. Et ideo non expedit eis ut verba infidelium audiant disceptantium contra fidem.

Ad primum ergo dicendum quod Apostolus non prohibet totaliter disputationem, sed inordinatam, quae magis fit contentione verborum quam firmitate sententiarum.

[17] C.4: MT 77,30

la intención. Si disputa como quien duda de la fe, no teniendo por cierta una verdad de ella, sino intentando probarla con argumentos, peca indudablemente, como el que duda de la fe o el infiel. Mas, si disputa sobre ella para refutar los errores o también como materia de ejercicio, es laudable.

Por parte de los oyentes, hemos de considerar si los que oyen la disputa son instruídos y firmes en la fe o son simples y titubean en ella. En presencia de los instruídos en la fe y firmes en ella no constituye peligro disputar sobre la fe.—Por lo que toca a los sencillos, debemos hacer una distinción. Porque o bien éstos se encuentran instigados o trabajados por los infieles, judíos, herejes o paganos, que persisten en corromper en ellos la fe; o bien no se hallan en esa condición, como en las regiones donde no existen infieles. En el primer caso es necesaria la discusión pública de la fe, siempre que haya quienes con suficiencia e idoneidad puedan rebatir los errores. De esta forma se confirmarán los débiles en la fe y se quitará a los infieles la posibilidad de engañar. Y el silencio de quienes deberán oponerse a los que pervierten la verdad de la fe sería la confirmación del error. De ahí las palabras de San Gregorio: "Como la palabra imprudente conduce al error, el silencio indiscreto deja en el error a aquellos que podían haber sido instruídos".—En el segundo caso es peligrosa la discusión pública de la fe ante los sencillos, pues su fe es más firme por no haber oído nada opuesto a lo que creen. Por lo tanto, no les es conveniente oír las palabras de los infieles que debaten contra la fe.

Soluciones. 1. El Apóstol no prohibe totalmente la discusión, sino la que es desordenada y consiste más en la polémica de las palabras que en la firmeza de la doctrina.

2. Esa ley prohibe la discusión pública de la fe cuando procede de la duda de la misma, no cuando se hace para su conservación.

3. No se debe disputar sobre materia de fe dudando de ella, sino para manifestar la verdad y refutar el error. Es necesario, en efecto, disputar algunas veces con los infieles para la confirmación de la fe; en unos casos defendiéndola, según las palabras de San Pedro: "Estad siempre prontos para dar razón de vuestra esperanza y de vuestra fe a todo el que os la pidiere"; y en otros casos impugnando los errores, conforme leemos en San Pablo: "De suerte que pueda exhortar con doctrina sana y argüir a los contradictores".

Ad secundum dicendum quod lex illa prohibet publicam disputationem de fide quae procedit ex dubitatione fidei: non autem illam quae est ad fidei conservationem.

Ad tertium dicendum quod non debet disputari de his quae sunt fidei quasi de eis dubitando: sed propter veritatem manifestandam et errores confutandos. Oportet enim ad fidei confirmationem aliquando cum infidelibus disputare, quandoque quidem defendendo fidem, secundum illud I Petr. 3,15: «Parati semper ad satisfactionem omni poscenti vos rationem de ea quae est in vobis spe et fide»; quandoque autem ad convincendos errantes, secundum illud ad Tit. 1,9: «Ut sit potens exhortari in doctrina sana, et eos qui contradicunt arguere».

ARTICULO 8

Utrum infideles compellendi sint ad fidem [a]

Si los infieles han de ser compelidos a abrazar la fe

Dificultades. Parece que los infieles no deben ser en modo alguno forzados a abrazar la fe.

1. Se lee en San Mateo que los siervos del padre de familia en cuyo campo había sido sembrada cizaña le interrogaron: "¿Quieres que vayamos y la arranquemos?" Mas él respondió: "No, no sea que, al querer arrancar la cizaña, arranquéis con ella el trigo". Y comenta San Juan Crisóstomo: "El Señor dijo esto prohibiendo que se hicieran muertes. No se debe matar a los herejes; si los matareis, muchos santos habrían al mismo tiempo desaparecido". Parece, pues, por igual motivo, que no se ha de compelir a los infieles a admitir la fe.

2. En el Decreto de Graciano se dice: "Sobre los judíos ordenó el santo sínodo que en adelante no se

Ad octavum sic proceditur. Videtur quod infideles nullo modo compellendi sint ad fidem.

1. Dicitur enim Mt. 13,28-29 quod servi patrisfamilias in cuius agro erant zizania seminata quaesierunt ab eo: «Vis imus et colligimus ea?» et ipse respondit: «Non: ne forte, colligentes zizania, eradicetis simul cum eis triticum». Ubi dicit Chrysostomus [18]: «Haec dixit Dominus prohibens occisiones fieri. Nec enim oportet interficere haereticos: quia si eos occideritis, necesse est multos sanctorum simul subvertis». Ergo videtur quod pari ratione nec aliqui infideles sint ad fidem cogendi.

2. Praeterea, in Decretis, dist. 45 [19], sic dicitur: «De Iudaeis praecepit sancta Synodus nemini deinceps ad credendum vim inferre». Ergo pari ratione nec alii infideles sunt ad fidem cogendi.

3. Praeterea, Augustinus dicit [20] quod cetera potest homo nolens, «credere nonnisi volens». Sed voluntas cogi non potest. Ergo videtur quod infideles non sint ad fidem cogendi.

4. Praeterea, Ez. 18,23.32 dicitur ex persona Dei: «Nolo mortem peccatoris». Sed nos debemus voluntatem nostram conformare divinae, ut supra dictum est (1-2 q.19 a.9.10). Ergo etiam nos non debemus velle quod infideles occidantur.

Sed contra est quod dicitur Lc. 14,23: «Exi in vias et saepes et compelle intrare, ut implcatur domus mea». Sed homines in domum Dei, idest in Ecclesiam, intrant per fidem. Ergo aliqui sunt compellendi ad fidem.

Respondeo dicendum quod infidelium quidam sunt qui nunquam susceperunt fidem, sicut gentiles et Iudaei. Et tales nullo modo sunt ad fidem compellendi, ut ipsi credant: quia credere voluntatis est. Sunt tamen compellendi a fidelibus, si facultas adsit, ut fidem non impediant vel blasphemiis, vel malis persuasionibus, vel etiam apertis persecutionibus. Et propter hoc fideles Christi frequenter contra infideles bellum movent, non quidem ut eos ad credendum cogant (quia si etiam eos vicissent et captivos haberent, in eorum libertate relinquerent an credere vellent): sed propter hoc ut eos compellant ne fidem Christi impediant.

Alii vero sunt infideles qui quandoque fidem susceperunt et eam profitentur: sicut haeretici vel quicumque apostatae. Et tales sunt etiam corporaliter compellendi ut impleant quod promiserunt et teneant quod semel susceperunt.

[a] *In Mt.* 13.

[18] *In Mt.* homil.46: MG 58,477.

[19] Cn.5 *De Iudaeis.*

[20] *In Io.* tr.26 super 6,44: ML 35,1607.

les haga fuerza para que crean". Luego no se debe compelir tampoco por igual razón, a los otros infieles.

3. Dice San Agustín que otras cosas podrá el hombre sin querer, pero no puede "creer sino queriendo". Mas la voluntad no puede ser coaccionada. Luego los infieles no deben ser coaccionados a creer.

4. En Ezequiel se dice en nombre de Dios: "No quiero la muerte del pecador". Mas nosotros, como está dicho, debemos conformar nuestra voluntad a la de Dios. Luego tampoco nosotros debemos querer que sean muertos los infieles.

Por otra parte, se lee en San Lucas: "Sal a los caminos y a los cercados y obliga a entrar para que se llene mi casa". Ahora bien, los hombres entran en la casa de Dios, es decir, en la iglesia, por la fe. Luego algunos deben ser compelidos a aceptar la fe.

Respuesta. Hay infieles que nunca han recibido la fe, como los gentiles y los judíos. Estos no deben ser obligados de ninguna forma a creer, porque el acto de creer es propio de la voluntad. Deben ser, sin embargo, forzados por los fieles, si tienen poder para ello, a no impedir la fe con blasfemia, incitaciones torcidas o persecución manifiesta. Por esta razón, los cristianos suscitan con frecuencia la guerra contra los infieles, no para obligarles a aceptar la fe (pues si los vencen y hacen cautivos los dejan en su libertad de creer o no creer), sino para forzarlos a no impedir la fe de Cristo.

Hay, en cambio, infieles que han recibido alguna vez la fe y la profesan, como los herejes y los apóstatas. Estos deben ser, aun por la fuerza física, compelidos a cumplir lo que han prometido y mantener lo que una vez han aceptado.

Soluciones. 1. Para algunos, lo que en ese texto se prohibe no es la excomunión de los herejes, sino su muerte, como consta por la autoridad aducida de San Juan Crisóstomo. Y San Agustín escribe de sí mismo: "Fué primeramente mi parecer que nadie debía ser obligado a aceptar la unidad de Cristo, que se debía obrar con la palabra y luchar con la disputa. Mas esta opinión mía ha sido superada no por las palabras de mis adversarios, sino por la fuerza de los ejemplos. En efecto, el terror de las leyes fué tan provechoso, que muchos dicen: "Gracias sean dadas a Dios, que ha roto nuestros lazos" Cómo, pues, se han de interpretar las palabras del Señor: "Dejad que ambos crezcan hasta la siega", se colige de lo que añade: "No sea que al arrancar la cizaña, arranquéis con ella el trigo". "Claramente se enseña aquí—comenta San Agustín—que, cuando no existe ese miedo, es decir, cuando el crimen de uno es tan manifiesto y aparece tan execrable para todos que carezca en absoluto de defensores o los tenga tales que no pueden dar lugar a división de partidos, no duerma entonces la severidad de la disciplina".

2. Los judíos, si de ningún modo han aceptado la fe, no pueden ser obligados a abrazarla. Si la hubieren admitido, "deben ser obligados a mantenerla", como se dice en el mismo capítulo.

3. Así como "el hacer un voto es de voluntad y el cumplirlo es de necesidad", así también es voluntario el abrazar la fe, pero el mantener la fe recibida es de necesidad. Por lo tanto, los herejes deben ser forzados a mantener la fe. Dice, en efecto, San Agustín: "Entonces ¿por qué éstos acostumbran a clamar: el creer o no creer es libre, o a quién hizo Cristo violencia? Reconozcan

Ad primum ergo dicendum quod per illam auctoritatem quidam intellexerunt esse prohibitam non quidem excommunicationem haereticorum, sed eorum occisionem: ut patet per auctoritatem Chrysostomi inductam. Et Augustinus, «Ad Vincentium» [21], de se dicit: «Haec primitus mea sententia erat, neminem ad unitatem Christi esse cogendum, verbo esse agendum, disputatione pugnandum. Sed haec opinio mea non contradicentium verbis, sed demonstrantium superatur exemplis. Legum enim terror ita profuit ut multi dicant: Gratias Domino, qui vincula nostra dirupit». Quod ergo Dominus dicit (Mt. 13,30, «Sinite utraque crescere usque ad messem», qualiter intelligendum sit apparet ex hoc quod subditur: «Ne forte, colligentes zizania, eradicetis simul cum eis et triticum». «Ubi satis ostendit», sicut Augustinus dicit «Contra Epist. Parmen.» [22], «cum metus isto non subest, idest, quando ita cuiusque crimen notum est et omnibus execrabile apparet ut vel nullos prorsus, vel non tales habeat defensores per quos possit schisma contingere, non dormiat severitas disciplinae».

Ad secundum dicendum quod Iudaei, si nullo modo susceperunt fidem, non sunt cogendi ad fidem. Si autem susceperunt fidem, «oportet ut fidem necessitate cogantur retinere»; sicut in eodem capitulo dicitur.

Ad tertium dicendum quod, sicut «vovere est voluntatis, reddere autem est necessitatis» [23], ita accipere fidem est voluntatis, sed tenere iam acceptam est necessitatis. Et ideo haeretici sunt compellendi ut fidem teneant. Dicit enim Augustinus, «Ad Bonifacium Comitem» [24]: «Ubi est quod isti clamare consueverunt: «Liberum est credere vel non credere: cui vim Christus intulit?» Agnoscant

[21] *Epist.* 93 c.5: ML 33,329.
[22] L.3 c.2: ML 43,92.
[23] *Glossa*, LOMBARDI in Ps.75,12.
[24] *Epist.* 185 c.6: ML 33,803.

in Paulo prius cogentem Christum et postea docentem».

Ad quartum dicendum quod, sicut in eadem epistola [25] Augustinus dicit, «nullus nostrum vult aliquem haereticum perire. Sed aliter non meruit habere pacem domus David, nisi Absalom filius eius in bello quod contra patrem gerebat fuisset extinctus. Sic Ecclesia Catholica, si aliquorum perditione ceteros colligit, dolorem materni sanat cordis tantorum liberatione populorum».

que a San Pablo, primero Cristo le obligó y después le enseñó".

4. Dice en la misma carta San Agustín: "Ninguno de nosotros quiere que perezca el hereje. Sin embargo, la casa de David no mereció la paz hasta que su hijo Absalón no fué muerto en la guerra que declaró a su padre. De igual forma, la Iglesia católica, si con la pérdida de unos recobra a los otros, restablece el dolor de su corazón maternal con la liberación de tantos pueblos".

ARTICULO 9

Utrum cum infidelibus possit communicari [a]

Si se puede tratar con los infieles

Ad nonum sic proceditur. Videtur quod cum infidelibus possit communicari.

1. Dicit enim Apostolus, I ad Cor. 10,27: «Si quis vocat vos infidelium ad coenam, et vultis ire, omne quod vobis apponitur manducate». Et Chrysostomus dicit [26]: «Ad mensam paganorum si volueris ire, sine ulla prohibitione permittimus». Sed ad coenam alicuius ire est ei communicare. Ergo licet infidelibus communicare.

2. Praeterea, Apostolus dicit, I ad Cor. 5,12: «Quid mihi est de his qui foris sunt iudicare?» Foris autem sunt infideles. Cum igitur per iudicium Ecclesiae aliquorum communio fidelibus inhibeatur, videtur quod non sit inhibendum fidelibus cum infidelibus communicare.

3. Praeterea, dominus non potest uti servo nisi ei communicando saltem verbo: quia dominus movet servum per imperium. Sed Christiani possunt habere servos infideles, vel Iudaeos vel etiam paganos sive Saracenos. Ergo possunt licite cum eis communicare.

Dificultades. Parece que se puede tener trato con los infieles.

1. Dice el Apóstol: "Si alguno de los infieles os invita y vais, comed todo lo que os sirvan". Asimismo escribe San Juan Crisóstomo: "Si queréis ir a comer con los paganos, os lo permitimos sin prohibición alguna". Pero ir a comer con otro es comunicar con él. Luego está permitido comunicar con los infieles.

2. Dice San Pablo: "Pues ¿qué a mí juzgar a los de fuera?" Los de fuera son los infieles. Por lo tanto si bien por sentencia de la Iglesia se prohibe a los fieles la comunicación con algunos, no debe prohibirse a los fieles en general el comunicarse con los infieles.

3. El señor no puede servirse del criado si no comunica con él al menos de palabra, pues el señor pone en movimiento al siervo mediante el mandato. Ahora bien, los cristianos pueden tener siervos infieles, bien sean judíos, paganos o mahometanos. Luego pueden comunicar lícitamente con ellos.

[a] *Sent.* 4 d.13 q.2 a.3; *Quodl.* 10 q.7 a.1; *In I Cor.* 5 lect.3.
[25] C.8: ML 33,807.
[26] *In Heb.* homil.25: MG 63,176; cf. GRATIANUM, *Decretum* p.2 causa 11 q.3 cn.24 *Ad mensam.*

Por otra parte, leemos en el Deuteronomio: "No harás pactos con ellas ni les harás gracia. No contraigas matrimonio con ellas". Y la Glosa comenta el texto del Levítico "la mujer que pasado el mes", etc., diciendo: "Debemos abstenernos de la idolatría, de forma que no nos acerquemos a los idólatras ni a sus amigos ni tengamos comunicación con ellos".

Respuesta. Por dos motivos puede ser prohibida para los fieles la comunicación de una persona. Primero, en pena de aquel a quien se substrae la comunicación de los fieles. Segundo, para prevención de aquellos a quienes se prohibe que comuniquen con ella. Ambas causas pueden tomarse de las palabras del Apóstol, el cual, después de proferir la sentencia de excomunión, añade como razón: "¿No sabéis que un poco de levadura hace fermentar toda la masa?" Y más abajo da otra razón por parte de la pena inferida mediante la sentencia de la Iglesia: "¿No es a los de dentro a quienes os toca juzgar?"

La Iglesia no prohibe del primer modo a los fieles la comunicación con los infieles que no abrazaron nunca la fe cristiana, como son los paganos y los judíos. No puede, en efecto, juzgar a éstos espiritual, sino temporalmente, como en el caso de que, morando entre cristianos y habiendo cometido una culpa, son castigados con pena temporal por los fieles. De este modo, es decir, como pena, prohibe la Iglesia a los fieles la comunicación de aquellos infieles que se apartan de la fe recibida, bien corrompiéndola, como los herejes, o bien abandonándola totalmente, como los apóstatas. Contra unos y otros lanza la Iglesia sentencia de excomunión.

En cuanto al segundo modo, debemos distinguir condiciones diversas de personas, ocupaciones y tiempos. Si los cristianos son firmes en la fe, de tal modo que de su comunicación con los infieles pueda esperarse más bien la conversión de éstos que el alejamiento de aquéllos de la fe, no debe prohibírseles el comunicar con los infieles que nunca recibieron la fe, con los paganos y judíos, sobre todo si urge la necesidad. Mas, si son sencillos y débiles en la fe, de quienes puede temerse como probable la perversión, debe serles prohibida la comunicación de los infieles, sobre todo una familiaridad excesiva o una comunicación innecesaria.

Soluciones. 1. El Señor impuso ese precepto sobre los pueblos en cuyas tierras habrían de entrar los judíos, que eran muy inclinados a la idolatría. Por ello era de temer que el continuo trato con ellos les apartaría de la fe. De ahí que añada allí mismo: "Porque desviarían a tus hijos de en pos de mí".

2. La Iglesia no dicta sentencia contra los infieles infligiéndoles una pena espiritual, sino que tiene competencia sobre algunos infieles para castigarles con pena temporal. Por ello a veces substrae, por ciertas culpas especiales, a algunos infieles del trato con los fieles.

3. Es más probable que el siervo, que se rige por el imperio de su señor, se convierta a la fe del amo creyente que al revés. Por ello no está prohibido a los fieles tener criados infieles. Sin embargo, cuando amenazare peligro al señor por la comunicación de tal siervo, debiera arrojarle de sí, siguiendo el mandato divino: "Si tu pie te escandaliza, córtatelo y échalo de ti".

Sed contra est quod dicitur Deut. 7,2-3: «Non inibis cum eis foedus, nec misereberis eorum, neque sociabis cum eis connubia». Et super illud Lev. 15,22: «Mulier quae redeunte mense» etc., dicit Glossa (ordin.): «Sic oportet ab idololatria abstinere ut nec idololatras nec eorum discipulos contingamus, nec cum eis communionem habeamus».

Respondeo dicendum quod communio alicuius personae interdicitur fidelibus dupliciter: uno modo, in poenam illius cui communio fidelium subtrahitur; alio modo, ad cautelam eorum quibus interdicitur ne alii communicent. Et utraque causa ex verbis Apostoli accipi potest, I ad Cor. 5. Nam postquam sententiam excommunicationis protulit, subdit pro ratione: «Nescitis quia modicum fermentum totam massam corrumpit?» (v.6). Et postea rationem subdit ex parte poenae per iudicium Ecclesiae illatae, cum dicit: «Nonne de his qui intus sunt vos iudicatis?» (v.12).

Primo igitur modo non interdicit Ecclesia fidelibus communionem infidelium qui nullo modo fidem Christianam receperunt, scilicet paganorum vel Iudaeorum: quia non habet de eis iudicare spirituali iudicio, sed temporali, in casu cum, inter Christianos commorantes, aliquam culpam committunt et per fideles temporaliter puniuntur. Sed isto modo, scilicet in poenam, interdicit Ecclesia fidelibus communionem illorum infidelium qui a fide suscepta deviant, vel corrumpendo fidem, sicut haeretici, vel etiam totaliter a fide recedendo, sicut apostatae. In utrosque enim horum excommunicationis sententiam profert Ecclesia.

Sed quantum ad secundum modum, videtur esse distinguendum secundum diversas conditiones personarum et negotiorum et temporum. Si enim aliqui fuerint firmi in fide, ita quod ex communione eorum cum infidelibus conversio infidelium magis sperari possit quam fidelium a fide aversio; non sunt prohibendi infidelibus communicare qui fidem non susceperunt, scilicet paganis vel Iudaeis, et maxime si necessitas urgeat. Si autem sint simplices et infirmi in fide, de quorum subversione probabiliter timeri possit, prohibendi sunt ab infidelium communione: et praecipue ne magnam familiaritatem cum eis habeant, vel absque necessitate eis communicent.

Ad primum[27] ergo dicendum quod Dominus illud praecipit de illis gentibus quarum terram ingressuri erant Iudaei, qui erant proni ad idololatriam: et ideo timendum erat ne per continuam conversationem cum eis alienarentur a fide. Et ideo ibidem (Deut. 7,4) subditur: «Quia seducet filium tuum ne sequatur me».

Ad secundum dicendum quod Ecclesia in infideles non habet iudicium quoad poenam spiritualem eis infligendam. Habet tamen iudicium super aliquos infideles quoad temporalem poenam infligendam: ad quod pertinet quod Ecclesia aliquando propter aliquas speciales culpas, subtrahit aliquibus infidelibus communionem fidelium.

Ad tertium dicendum quod magis est probabile quod servus, qui regitur imperio domini, convertatur ad fidem domini fidelis, quam e converso. Et ideo non est prohibitum quin fideles habeant servos infideles. Si tamen domino periculum immineret ex communione talis servi, deberet eum a se abicere: secundum illud mandatum Domini, Mt. 5,30 et 18,8: «Si pes tuus scandalizaverit te, abscinde eum et proice abs te».

[27] Melius ad *Sed Contra*; deest solutio ad primum argumentum.

ARTICULO 10

Utrum infidelès possint habere praelationem seu dominium supra fideles

Si los infieles pueden tener autoridad o dominio sobre los fieles

Dificultades. Parece que los infieles pueden tener autoridad o dominio sobre los fieles.

1. Escribe San Pablo: "Los siervos que están bajo el yugo de la servidumbre, tengan a sus amos por dignos de todo honor". Y que habla de los infieles consta por lo que añade: "Mas los que tengan amos fieles no los desprecien". En San Pedro leemos: "Los siervos estén con todo temor sujetos a sus amos, no sólo a los bondadosos y humanos, sino también a los rigurosos". No preceptuaría esto la doctrina apostólica si no pudiesen gobernar los infieles a los fieles. Luego parece que los infieles pueden gobernar a los fieles.

2. Todos los domésticos de un príncipe están a él sometidos. Pero algunos fieles han sido domésticos de príncipes infieles. Leemos, en efecto, en San Pablo: "Os saludan todos los santos, y principalmente los de la casa del César", es decir, de Nerón, que era infiel. Luego los infieles pueden gobernar a los fieles.

3. Enseña Aristóteles que el siervo es un instrumento de su señor en todo lo referente a la vida humana, como lo es el ayudante del artista en lo que se refiere a la obra de arte. Mas los fieles pueden también estar sometidos a los infieles en tales cosas, porque pueden ser colonos de los infieles. Luego pueden los infieles tener autoridad y aun dominio sobre los cristianos.

Ad decimum sic proceditur. Videtur quod infideles possint habere praelationem vel dominium supra fideles.

1. Dicit enim Apostolus, I ad Tim. 6,1: «Quicumque sunt sub iugo servi dominos suos omni honore dignos arbitrentur»: et quod loquatur de infidelibus patet per hoc quod subdit (v.2): «Qui autem fideles habent dominos non contemnant». Et I Petr. 2,18 dicitur: «Servi, subditi estote in omni timore dominis, non tantum bonis òt modestis, sed etiam dyscolis». Non autem hoc praeciperetur per Apostolicam doctrinam nisi infideles possent fidelibus praeesse. Ergo videtur quod infideles possint praeesse fidelibus.

2. Praeterea, quicumque sunt de familia alicuius principis subsunt ei. Sed fideles aliqui erant de familiis infidelium principum: unde dicitur ad Phil. 4,22: «Salutant vos omnes sancti, maxime autem qui de Caesaris domo sunt», scilicet Neronis, qui infidelis erat. Ergo infideles possunt fidelibus praeesse.

3. Praeterea, sicut Philosophus dicit, in I «Polit.» [28], servus est instrumentum domini in his quae ad humanam vitam pertinent, sicut et minister artificis est instrumentum artificis in his quae pertinent ad operationem artis. Sed in talibus potest fidelis infideli subiici; possunt enim fideles infidelium coloni esse. Ergo infideles possunt fidelibus praefici etiam quantum ad dominium.

[28] C.2 n.4 (Bk 1253b32): S.Th., lect.2

Sed contra est quod ad eum qui praeest pertinet habere iudicium super eos quibus praeest. Sed infideles non possunt iudicare de fidelibus: dicit enim Apostolus, I ad Cor. 6,1: «Audet aliquis vestrum, habens negotium adversus alterum, iudicari apud iniquos», idest infideles, «et non apud sanctos?» Ergo videtur quod infideles fidelibus praeesse non possint.

Respondeo dicendum quod circa hoc dupliciter loqui possumus. Uno modo, de dominio vel praelatione infidelium super fideles de novo instituenda. Et hoc nullo modo permitti debet. Cedit enim hoc in scandalum et in periculum fidei: de facili enim illi qui subiiciuntur alterius iurisdictioni immutari possunt ab eis quibus subsunt ut sequantur eorum imperium, nisi illi qui subsunt fuerint magnae virtutis. Et similiter infideles contemnunt fidem si fidelium defectus cognoscant. Et ideo Apostolus prohibuit quod fideles non contendant iudicio coram iudice infideli (cf. «Sed contra»). Et ideo nullo modo permittit Ecclesia quod infideles acquirant dominium super fideles, vel qualitercumque eis praeficiantur in aliquo officio.

Alio modo possumus loqui de dominio vel praelatione iam praeexistenti. Ubi considerandum est quod dominium et praelatio introducta sunt ex iure humano; distinctio autem fidelium et infidelium est ex iure divino. Ius autem divinum, quod est ex gratia, non tollit ius humanum, quod est ex naturali ratione. Et ideo distinctio fidelium et infidelium, secundum se considerata, non tollit dominium et praelationem infidelium supra fideles. Potest tamen iuste per sententiam vel ordinationem Ecclesiae, auctoritatem Dei habentis, tale ius dominii vel praelationis tolli: quia infideles merito suae infidelitatis merentur potestatem amittere super fideles; qui transferuntur in filios Dei. Sed hoc quidem Ecclesia quandoque facit, quandoque autem non facit. In illis enim infidelibus qui etiam temporali sub-

Por otra parte, al que preside es a quien atañe juzgar a sus súbditos. Ahora bien, los infieles no pueden juzgar a los fieles, pues dice el Apóstol: "¿Osa alguno de vosotros que tiene un litigio con otro acudir en juicio ante los injustos, esto es, los infieles, y no ante los santos?" Luego parece que los infieles no pueden gobernar a los fieles.

Respuesta. Dos aspectos pueden considerarse en este problema. Primero, el dominio o la potestad de los infieles sobre los fieles, para ser de nuevo instituída. Esto no debe ser permitido en modo alguno, porque redunda en escándalo y peligro para la fe. Pueden, en efecto, fácilmente ser inducidos los súbditos a seguir el imperio de los que gobiernan, a no ser que aquéllos fueran de gran virtud. Igualmente los infieles despreciarían la fe si conocieran los defectos de los fieles. Por eso el Apóstol prohibe a los fieles acudir en juicio ante un juez infiel. Y la Iglesia no permite en modo alguno que los infieles adquieran dominio sobre los fieles ni que les gobiernen en ningún oficio.

El segundo aspecto es el dominio o la prelacia ya existente. En lo cual se ha de considerar que el dominio y autoridad han sido introducidos por el derecho humano; la distinción, en cambio, de fieles e infieles pertenece al derecho divino. Ahora bien, el derecho divino, que procede de la gracia, no abroga el derecho humano, que se funda en la razón natural. Por lo tanto, la distinción de fieles e infieles, en sí misma considerada, no anula el dominio y jurisdicción de los infieles sobre los fieles. Puede, sin embargo, ser derogado ese derecho de dominio o prelacía por sentencia u ordenación de la Iglesia, que tiene autoridad de Dios, pues los infieles, debido a la infidelidad, merecen perder su potestad sobre los fieles, que han sido elevados a hijos de Dios. Esto, sin embargo, lo hace la Iglesia unas

veces y otras no. Sobre los infieles que están sometidos a la Iglesia y a sus miembros aun temporalmente, la Iglesia ha establecido el siguiente derecho: que un siervo de judíos, al hacerse cristiano, queda convertido en libre, sin tener que dar precio alguno si fuere vernáculo, es decir, nacido en la servidumbre; igualmente si cuando era ya infiel fué comprado para la servidumbre. Si fuere comprado para el comercio, debe ser expuesto a la venta dentro de los tres meses. La Iglesia no infiere injuria con esto, porque, siendo los mismos judíos siervos de la Iglesia, puede disponer de sus cosas, como también han promulgado los príncipes seculares muchas leyes en favor de la libertad de sus súbditos.—Mas sobre los infieles no sometidos temporalmente a la Iglesia o a sus miembros no ha establecido la Iglesia la legislación antedicha, aunque puede jurídicamente instituirla. Esto lo hace para evitar el escándalo. También el Señor manifiesta que podía excusarse del tributo porque "los hijos son libres", y, sin embargo, mandó pagar el tributo para evitar el escándalo. Asimismo, San Pablo, cuando ordena que los siervos honren a sus señores, añade: "Para que no sea blasfemado el nombre del Señor y su doctrina".

Soluciones. 1. La respuesta ya consta después de lo dicho.

2. Aquella jurisdicción del César preexistía a la distinción de fieles e infieles, y por ello no quedaba abrogada por la conversión de algunos a la fe. Era, además, útil la existencia de fieles en la casa del emperador para defender a los demás cristianos. Así, San Sebastián confortaba los ánimos de los cristianos que veía desfallecer en los tormentos y aun permanecía oculto bajo la clámide militar en la casa de Diocleciano.

3. Los siervos están sometidos a sus amos en cuanto a su vida entera, y los súbditos a sus prefectos en cuanto a todas sus ocupaciones; mas los ayudantes de los artífices sólo en cuanto a algunas obras especiales. De ahí que sea más peligroso el dominio o la prelacía de los infieles sobre los fieles que el servirles de ayuda en alguna obra. Por ello permite la Iglesia a los cristianos cultivar las tierras de los judíos, porque para ello no tienen necesidad de conversar. También Salomón pidió al rey de Tiro maestros de obras para cortar la madera, según se refiere en el texto sagrado. Sin embargo, si de esa comunicación o convivencia se temiera la perversión de los fieles, habría de prohibirse en absoluto.

iectione subiiciuntur Ecclesiae et membris eius, hoc ius Ecclesiae statuit, ut servus Iudaeorum, statim factus Christianus, a servitute liberetur, nullo pretio dato, si fuerit vernaculus, idest in servitute natus; et simliiter si, infidelis existens, fuerit emptus ad servitium. Si autem fuerit emptus ad mercationem, tenetur cum infra tres menses exponere ad vendendum. Nec in hoc iniuriam facit Ecclesia: quia, cum ipsi Iudaei sint servi Ecclesiae, potest disponere de rebus eorum; sicut etiam principes saeculares multas leges ediderunt erga suos subditos in favorem libertatis.—In illis vero infidelibus qui temporaliter Ecclesiae vel eius membris non subiacent, praedictum ius Ecclesia non statuit: licet posset instituere de iure. Et hoc facit ad scandalum vitandum. Sicut etiam Dominus, Mt. 17,24 sqq., ostendit quod poterat se a tributo excusare quia «liberi sunt filii»: sed tamen mandavit tributum solvi ad scandalum vitandum. Ita etiam et Paulus, cum dixisset quod servi dominos suos honorarent, subiungit: «ne nomen Domini et doctrina blasphemetur» (I Tim. 6,1).

Unde patet responsio ad primum.

Ad secundum dicendum quod illa praelatio Caesaris praeexistebat distinctioni fidelium ab infidelibus: unde non solvebatur per conversionem aliquorum ad fidem. Et utile erat quod aliqui fideles locum in familia imperatoris haberent, ad defendendum alios fideles: sicut beatus Sebastianus Christianorum animos, quos in tormentis videbat deficere, confortabat, et adhuc latebat sub militari chlamyde in domo Diocletiani [29].

Ad tertium dicendum quod servi subiiciuntur dominis suis ad totam vitam, et subditi praefectis ad omnia negotia: sed ministri artificum subduntur eis ad aliqua specialia opera. Unde periculosius est quod infideles accipiant dominium vel praelationem super fideles quam quod accipiant ab eis ministerium in aliquo artificio. Et ideo permittit Ecclesia quod Christiani possint colere terras Iudaeorum: quia per hoc non habent necesse conversari cum eis. Salomon etiam expetiit a rege Tyri magistros operum ad ligna caedenda, ut habetur III Reg. 5,6.—Et tamen si ex tali communicatione vel convictu subversio fidelium timeretur, esset penitus interdicendum.

[29] Cf. Acta S. Sebast. c.1.

ARTICULO 11

Utrum infidelium ritus sint tolerandi

Si deben ser permitidos los ritos de los infieles

Ad undecimum sic proceditur. Videtur quod ritus infidelium non sint tolerandi.

1. Manifestum est enim quod infideles in suis ritibus peccant eos servando. Sed peccato consentire videtur qui non prohibet cum prohibere possit: ut habetur in Glossa [30], Rom. 1,32, super illud, «Non solum qui faciunt, sed etiam qui consentiunt facientibus». Ergo peccant qui eorum ritus tolerant.

2. Praeterea, ritus Iudaeorum idololatriae comparantur: quia super illud Gal. 5,1, «Nolite iterum iugo servitutis contineri», dicit Glossa [31]: «Non est levior haec legis servitus quam idololatriae». Sed non sustineretur quod idololatriae ritum aliqui exercerent: quinimmo Christiani principes templa idolorum primo claudi, et postea dirui fecerunt, ut Augustinus narrat, XVIII «De civ.

Dificultades. Parece que los ritos de los infieles no deben ser permitidos.

1. Es manifiesto que los infieles pecan en sus ritos cuando los observan. Mas parece que consiente en el pecado el que no lo prohibe cuando podía prohibirlo, según dice la Glosa sobre San Pablo: "No sólo quienes los hacen, sino los que aplauden a los que los hacen". Luego pecan quienes permiten sus ritos.

2. Los ritos de los judíos son comparados a la idolatría, pues la Glosa, comentando las palabras del Apóstol, "no os dejéis sujetar al yugo de la servidumbre", dice: "No es más suave la servidumbre de la ley que la de la idolatría". Ahora bien, no es tolerado el ejercicio de la idolatría, pues los príncipes cristianos cerraron primeramente y después destruyeron los templos de los ído-

[30] *Ordin.*; cf. AMBROSIASTER, *In Rom.* 1,32: ML 17,66.
[31] *Interl.* et LOMBARDI: ML 192,152; cf. AUGUST., *Contra Faust.* l.9 c.18: ML 42,358.

los, como narra San Agustín. Luego tampoco deben ser tolerados los ritos de los judíos.

3. El pecado de infidelidad es el más grave, según está dicho. Mas los demás pecados no son tolerados, sino castigados por la ley, como el adulterio, el robo y similares. Luego tampoco deben ser tolerados los ritos de los infieles.

Por otra parte, dice San Gregorio y se recoge en el Decreto de Graciano sobre los judíos: "Tienen libre licencia de observar y celebrar todas sus festividades como hasta ahora ellos y sus padres han venido celebrándolas por tan largo tiempo".

Respuesta. El régimen humano proviene del divino y debe imitarle. Ahora bien, Dios, aunque omnipotente y sumamente bueno, permite que sucedan males en el universo, pudiéndolos impedir, para que no sean impedidos mayores bienes o para evitar males peores. De igual suerte, los que gobiernan en el régimen humano razonablemente toleran algunos males para que no sean impedidos otros bienes o para evitar peores males. Dice a este propósito San Agustín: "Quita a las meretrices de entre los humanos y habrás turbado todas las cosas con sensualidades". Por consiguiente, aunque los infieles pequen en sus ritos, pueden ser tolerados, ya por algún bien que pueda provenir de ello o para evitar algún mal.

Por el hecho de que los judíos observen sus ritos, en los que antiguamente se prefiguraba la verdad de la fe que poseemos, proviene la ventaja de hallar en nuestros enemigos un testimonio de nuestra fe, pues que se representa como en figura lo que nosotros creemos. Por ello les son tolerados sus ritos.—En cambio, los ritos de los otros infieles, que no entrañan verdad ni utilidad alguna, no

Deis [32]. Ergo etiam ritus Iudaeorum tolerari non debent.

3. Praeterea, peccatum infidelitatis est gravissimum, ut supra (a.3) dictum est. Sed alia peccata non tolerantur, sed lege puniuntur: sicut adulterium, furtum et alia huiusmodi. Ergo etiam ritus infidelium tolerandi non sunt.

Sed contra est quod in Decretis, dist. 45, can. «Qui sincera», dicit Gregorius [33] de Iudaeis: «Omnes festivitates suas, sicut hactenus ipsi et patres eorum per longa colentes tempora tenuerunt, liberam habeant observandi celebrandique licentiam».

Respondeo dicendum quod humanum régimen derivatur a divino regimine, et ipsum debet imitari. Deus autem, quamvis sit omnipotens et summe bonus, permittit tamen aliqua mala fieri in universo, quae prohibere posset, ne, eis sublatis, maiora bona tollerentur, vel etiam pelora mala sequerentur. Sic igitur et in regimine humano illi qui praesunt recte aliqua mala tolerant, ne aliqua bona impediantur, vel etiam ne aliqua mala pelora incurrantur: sicut Augustinus dicit, in II «De ordine» [34]: «Aufer meretrices de rebus humanis, turbaveris omnia libidinibus». Sic igitur, quamvis infideles in suis ritibus peccent, tolerari possunt vel propter aliquod bonum quod ex eis provenit, vel propter aliquod malum quod vitatur.

Ex hoc autem quod Iudaei ritus suos observant, in quibus olim praefigurabatur veritas fidei quam tenemus, hoc bonum provenit, quod testimonium fidei nostrae habemus ab hostibus, et quasi in figura nobis repraesentatur quod credimus. Et ideo in suis ritibus tolerantur.—Aliorum vero infidelium ritus, qui nihil veritatis aut utilitatis afferunt, non sunt aliqualiter tolerandi, nisi forte ad aliquod malum vitandum: scilicet ad vitandum scandalum vel dissidium quod ex hoc posset provenire, vel impedimentum salutis eorum, qui paulatim, sic tolerati, convertuntur ad fidem. Propter hoc enim etiam haereticorum et paganorum ritus aliquando Ecclesia toleravit, quando erat magna infidelium multitudo.

Et per hoc patet responsio ad obiecta.

[32] C.54: ML 41,620.
[33] *Registrum* l.13 indict.6 epist.12 *Ad Paschasium*: ML 67,1267.
[34] C.4: ML 32,1000.

deben ser igualmente tolerados, si no es para evitar algún mal, como es el escándalo, la discordia que podría originar o la oposición a la conversión de aquellos que poco a poco, así tolerados, se convierten a la fe. Por estos motivos, en efecto, ha tolerado la Iglesia algunas veces los ritos de los herejes y paganos cuando era grande la muchedumbre de infieles.

Soluciones. Por lo expuesto se hace patente la respuesta a las objeciones.

ARTICULO 12

Utrum pueri Iudaeorum et aliorum infidelium sint invitis parentibus baptizandi [a]

Si los niños de los judíos y de los otros infieles deben ser bautizados contra la voluntad de sus padres

Ad duodecimum sic proceditur. Videtur quod pueri Iudaeorum et aliorum infidelium sint baptizandi parentibus invitis.

1. Malus enim est vinculum matrimoniale quam ius patriae potestatis: quia ius patriae potestatis potest per hominem solvi, cum filiusfamilias emancipatur; vinculum autem matrimoniale non potest solvi per hominem, secundum illud Mt. 19,6: «Quod Deus coniunxit homo non separet». Sed propter infidelitatem solvitur vinculum matrimoniale: dicit enim Apostolus, I ad Cor. 7,15: «Quod si infidelis discedit, discedat: non enim servituti subiectus est frater aut soror in huiusmodi»; et Canon [35] dicit quod si coniux infidelis non vult sine contumelia sui Creatoris cum altero stare, quod alter coniugum non debet el cohabitare. Ergo multo magis propter infidelitatem tollitur ius patriae potestatis in suos filios. Pos-

Dificultades. Parece que los niños de los judíos y de los otros infieles deben ser bautizados contra la voluntad de sus padres.

1. Es mayor el vínculo matrimonial que el derecho de la potestad paterna, pues éste puede ser disuelto por el hombre cuando el hijo de familia se emancipa, y el vínculo matrimonial no puede ser disuelto por el hombre, como se dice en San Mateo: "Lo que Dios unió no lo separe el hombre". Ahora bien, el vínculo matrimonial se disuelve por la infidelidad. Dice, en efecto, el Apóstol: "Si la parte infiel se retira, que se retire. En tales casos no está esclavizado el hermano o la hermana". Dice asimismo el canon que, si el cónyuge infiel no quiere permanecer con el otro sin afrenta de su Creador, este otro cónyuge no debe cohabitar con él. Por lo tanto, puede con mayor razón disolverse el derecho de patria potestad de los padres para con sus hijos, por lo que éstos pue-

[a] 3 q.68 a.10; *Quodl.* 2 q.4 a.2.
[35] GRATIANUS, *Decretum* p.2 causa 28 q.1 can.4 *Uxor legitima*; q.2 can.2 *Si infidelis*.

den ser bautizados contra la voluntad de aquéllos.

2. Con mayor razón debe socorrerse al hombre en caso de peligro de la muerte eterna que de la muerte temporal. Mas, si alguien viere a un hombre en peligro de muerte temporal y no le otorga auxilio, peca. Por lo tanto, estando los hijos de los judíos y de los infieles en peligro de la muerte eterna dejados a sus padres, que les instruyen en su infidelidad, parece que deben serles arrebatados, bautizados e instruídos en la fe.

3. Los hijos de los siervos son siervos y están bajo el poder de sus señores. Mas los judíos son siervos de los reyes y de los príncipes, luego también sus hijos. Por lo tanto, los reyes y los príncipes tienen potestad de hacer de sus hijos lo que quieran, y no habrá injuria si los bautizan contra la voluntad de sus padres.

4. Todo hombre es más posesión de Dios, de quien recibe el alma, que de su padre carnal, de quien recibe el cuerpo. Luego no es injusto quitar los hijos de los judíos a sus padres y consagrarlos a Dios por el bautismo.

5. El bautismo es más eficaz para la salvación que la predicación, pues por el bautismo se borra al instante la mácula del pecado, el reato de la pena, y se abre la puerta del cielo. Pero, si sobreviene un peligro por la falta de predicación, se atribuye la culpa al que no predicó, según se refiere en Ezequiel sobre aquel que "ve venir la espada y no toca la trompeta". Luego con mayor razón, si los hijos de los judíos se condenan por no haber recibido el bautismo, se imputará a pecado a quienes pudieron bautizarles y no lo hicieron.

Por otra parte, a nadie debe inferirse injuria. Ahora bien, se haría injuria a los judíos si fuesen bautizados sus hijos no queriéndolo sus padres, pues entonces perderían su

sunt ergo eorum filii baptizari eis invitis.

2. Praeterea, magis debet homini subveniri circa periculum mortis aeternae quam circa periculum mortis temporalis. Sed si aliquis videret hominem in periculo mortis temporalis et ei non ferret auxilium, peccaret. Cum ergo filii Iudaeorum et aliorum infidelium sint in periculo mortis aeternae si parentibus relinquuntur, qui eos in sua infidelitate informant, videtur quod sint eis auferendi et baptizandi et in fidelitate instruendi.

3. Praeterea, filii servorum sunt servi et in potestate dominorum. Sed Iudaei sunt servi regum et principum (a.10). Ergo et filii eorum. Reges igitur et principes habent potestatem de filiis Iudaeorum facere quod voluerint. Nulla ergo erit iniuria si eos baptizent invitis parentibus.

4. Praeterea, quilibet homo magis est Dei, a quo habet animam, quam patris carnalis, a quo habet corpus. Non ergo est iniustum si pueri Iudaeorum carnalibus parentibus auferantur et Deo per baptismum consecrentur.

5. Praeterea, baptismus efficacior est ad salutem quam praedicatio: quia per baptismum statim tollitur peccati macula, reatus poenae, et aperitur ianua caeli. Sed si periculum sequitur ex defectu praedicationis, imputatur ei qui non praedicavit: ut habetur Ez. 3,18.20 et 33,6.8 de eo qui «videt gladium venientem et non insonuerit tuba». Ergo multo magis, si pueri Iudaeorum damnentur propter defectum baptismi, imputatur ad peccatum eis qui potuerunt baptizare et non baptizaverunt.

Sed contra, nemini facienda est iniuria. Fieret autem Iudaeis iniuria si eorum filii baptizarentur eis invitis: quia amitterent ius patriae potestatis in filios iam fi-

deles. Ergo eis invitis non sunt baptizandi.

Respondeo dicendum quod maximam habet auctoritatem Ecclesiae consuetudo, quae semper est in omnibus aemulanda. Quia et ipsa doctrina Catholicorum Doctorum ab Ecclesia auctoritatem habet: unde magis standum est auctoritati Ecclesiae quam auctoritati vel Augustini vel Hieronymi vel cuiuscumque Doctoris. Hoc autem Ecclesiae usus nunquam habuit quod Iudaeorum filii invitis parentibus baptizarentur: quamvis fuerint retroactis temporibus multi Catholici principes potentissimi, ut Constantinus, Theodosius, quibus familiares fuerunt sanctissimi episcopi, ut Sylvester Constantino et Ambrosius Theodosio, qui nullo modo hoc praetermisissent ab eis impetrare, si hoc esset consonum rationi. Et ideo periculosum videtur hanc assertionem de novo inducere, ut praeter consuetudinem in Ecclesia hactenus observatam, Iudaeorum filii invitis parentibus baptizarentur.

Et huius ratio est duplex. Una quidem propter periculum fidei. Si enim pueri nondum usum rationis habentes baptismum susciperent, postmodum, cum ad perfectam aetatem pervenirent, de facili possent a parentibus induci ut relinquerent quod ignorantes susceperunt. Quod vergeret in fidei detrimentum.

Alia vero ratio est quia repugnat iustitiae naturali. Filius enim naturaliter est aliquid patris. Et primo quidem a parentibus non distinguitur secundum corpus, quandiu in matris utero continetur. Postmodum vero, postquam ab utero egreditur, antequam usum liberi arbitrii habeat, continetur sub parentum cura sicut sub quodam spirituali utero. Quandiu enim usum rationis non habet puer, non differt ab animali irrationali. Unde sicut bos vel equus est alicuius ut utatur eo cum voluerit, secundum ius civile, sicut proprio instrumento; ita de iure naturali est quod filius, antequam habeat usum rationis, sit sub cura patris. Unde contra

derecho sobre ellos. Luego no deben ser bautizados contra su voluntad.

Respuesta. La costumbre de la Iglesia tiene una autoridad máxima y ha de ser siempre seguida en todo. Y la misma doctrina de los doctores católicos recibe su autoridad de la Iglesia. Por ello hemos de conformarnos más a la autoridad de la Iglesia que a la de San Agustín, San Jerónimo o de otro doctor cualquiera. Mas la Iglesia no tuvo nunca por norma bautizar a los hijos de los judíos contra la voluntad de sus padres. Y, no obstante, hubo en tiempos pasados muchos príncipes católicos muy poderosos, como Constantino y Teodosio, que tuvieron por confidentes a obispos muy santos—Constantino a San Silvestre y Teodosio a San Ambrosio—que no hubieran dejado de pedírselo si fuese conforme a la razón. Por consiguiente, parece peligroso introducir la nueva tesis de que, a pesar de la costumbre hasta ahora observada en la Iglesia, deban ser bautizados los hijos de los judíos contra la voluntad de los padres.

Y la razón es doble. Una, por el peligro de la fe. Si los niños que aún no tienen uso de razón reciben el bautismo, al llegar a mayor edad pueden fácilmente ser inducidos por sus padres a abandonar lo que sin conocer recibieron. Y esto redundaría en detrimento de la fe.

La segunda razón es porque se opone a la justicia natural. El hijo es naturalmente algo del padre. En un primer momento no se distingue corporalmente de sus padres, cuando se halla en el vientre de su madre. Después, cuando ha salido del útero materno, antes del uso de razón está bajo el cuidado de sus padres, como contenido en un útero espiritual. Pues cuando el niño no ha llegado aún al uso de razón, no difiere del animal irracional. Y así como el buey o el caballo es propiedad de uno para usar de él a voluntad como de un instrumento propio, según el

derecho natural, así es también de derecho natural que el hijo, antes de tener uso de razón, esté bajo la protección de sus padres. Por lo tanto, es contra la justicia natural el substraer al niño, antes del uso de razón, del cuidado de los padres o determinar algo sobre él contra la voluntad de los mismos. Una vez que comienza a tener uso de su libre albedrío, empieza a depender de sí mismo, y puede, respecto de lo concerniente al derecho divino o natural, ser su propio provisor. Entonces es cuando debe ser inducido a la fe, no por coacción, sino por persuasión, y puede, contra el querer de sus padres, consentir en la ley y bautizarse, mas no antes del uso de razón. De ahí que de los hijos de los antiguos Padres se diga que "fueron salvos en la fe de sus padres". Por esto se da a entender que pertenece a los padres proveer sobre la salud de sus hijos, sobre todo antes del uso de razón.

Soluciones. 1. En el vínculo matrimonial, ambos cónyuges tienen el uso de su libre albedrío, y pueden, contra el querer del otro, asentir a la fe. Esto no tiene lugar en el niño antes del uso de razón. Llegado al uso de razón, surge la semejanza, si quisiera convertirse.

2. No se puede librar a uno de la muerte natural contra el orden del derecho civil. Así, si uno es condenado por el juez a muerte, nadie debe librarle por violencia. Por lo mismo, nadie puede violar el orden del derecho natural, que pone al hijo bajo el cuidado del padre, para librarle del peligro de la muerte eterna.

3. Los judíos son siervos de los príncipes con servidumbre civil, que no excluye el orden del derecho natural o divino.

4. El hombre se ordena a Dios por la razón, mediante la cual le conoce. Por lo tanto, el niño antes del

iustitiam naturalem esset si puer, antequam habeat usum rationis, a cura parentum subtrahatur, vel de eo aliquid ordinetur invitis parentibus. Postquam autem incipit habere usum liberi arbitrii, iam incipit esse suus, et potest, quantum ad ea quae sunt iuris divini vel naturalis, sibi ipsi providere. Et tunc est inducendus ad fidem non coactione, sed persuasione; et potest etiam invitis parentibus consentire fidei et baptizari: non autem antequam habeat usum rationis. Unde de pueris antiquorum Patrum dicitur quod «salvati sunt in fide parentum» [36]**: per quod datur intelligi quod ad parentes pertinet providere filiis de sua salute, praecipue antequam habeant usum rationis.**

Ad primum ergo dicendum quod in vinculo matrimoniali uterque coniugum habet usum liberi arbitrii, et uterque potest invito altero fidei assentire. Sed hoc non habet locum in puero antequam habeat usum rationis. Sed postquam habet usum rationis, tunc tenet similitudo, si converti voluerit.

Ad secundum dicendum quod a morte naturali non est aliquis eripiendus contra ordinem iuris civilis: puta, si aliquis a suo iudice condemnetur ad mortem temporalem, nullus debet eum violenter eripere. Unde nec aliquis debet irrumpere ordinem iuris naturalis, quo filius est sub cura patris, ut eum liberet a periculo mortis aeternae.

Ad tertium dicendum quod Iudaei sunt servi principum servitute civili, quae non excludit ordinem iuris naturalis vel divini.

Ad quartum dicendum quod homo ordinatur ad Deum per rationem, per quam eum cognoscere

[36] MAGISTER *Sent.* 4 d.1 c.8.

potest. Unde puer, antequam usum rationis habeat, naturali ordine ordinatur in Deum per rationem parentum, quorum curae naturaliter subiacet; et secundum eorum dispositionem sunt circa ipsum divina agenda.

Ad quintum dicendum quod periculum quod sequitur de praedicatione omissa non imminet nisi eis quibus commissum est officium praedicandi: unde in Ez. 3,17; 33,7 praemittitur: «Speculatorem dedi te filiis Israel». Providere autem pueris infidelium de sacramentis salutis pertinet ad parentes eorum. Unde eis imminet periculum si, propter subtractionem sacramentorum, eorum parvuli detrimentum salutis patiantur.

uso de razón, según el orden natural, se ordena a Dios por la razón de sus padres, bajo cuya protección naturalmente se encuentra, y sólo según la disposición de los mismos pueden ejercerse sobre aquél los divinos ministerios.

5. El peligro que ocasiona la omisión de la predicación no es real sino sobre quienes tenían el deber de predicar. De ahí las palabras de Ezequiel: "Yo te he puesto por atalaya de la casa de Israel". Proveer a los hijos de los infieles sobre los sacramentos de la salvación concierne a los propios padres. Luego sobre ellos recae la amenaza si, por no haber recibido los sacramentos, sufre menoscabo la salvación de sus hijos.

INTRODUCCION A LA CUESTION 11

LA HEREJIA

Por su importancia y los problemas que plantea, es estudiada aparte esta especie de infidelidad, junto con la modalidad especial de la apostasía (q.12). Son frecuentes en ella las alegaciones a los textos canónicos del *Decreto*, lo que hace bien ostensible el carácter práctico y moral-canónico de la cuestión. Por lo mismo, deberemos suplirlas con la indicación de las disposiciones eclesiásticas ahora vigentes en torno a la herejía.

La breve cuestión se ordena tratando primero de la naturaleza, o concepto, de la herejía como especie de infidelidad (a.1) y según su materia (a.2); en la segunda parte se trata de la conducta con los heréticos: de la *tolerancia* o de las penas que se les impone (a.3) y de la reconciliación o recepción de los mismos en la Iglesia (a.4).

I. Concepto y formas de la herejía (a.1)

El término de *herejía*, en latín *haeresis*, tiene su raíz en el vocablo griego αἵρεσις = *elección* o *selección*. El Angélico sigue el texto de San Jerónimo reportado en el *Decreto* (obj.1.ª), que traduce, sin más, la voz griega por su significado común de *elección*, y de ella deriva el concepto de herejía: «Implica una cierta elección», puesto que el hereje «elige por juicio propio y escoge creer lo que quiere». Mas, sin duda, la atribución de ese nombre procede de la acepción derivada: *selección* o *secta*, ya que la herejía y el hereje son llamados así por ese sentido *sectario* que dan a la fe, al escoger por propio juicio unas verdades a creer y rechazar otras. Así interpretaba el término San Isidoro (a.1 ad 3).

DEFINICIÓN.—El *herético* era definido por Santo Tomás «aquel que pertinazmente disiente—*discredit*—de un artículo o verdad revelada», negando su fe en él (q.5 a.3). En el mismo sentido *se define* la herejía comúnmente: *Error voluntario y pertinaz contrario a alguna verdad de fe católica en aquel que ha profesado la fe cristiana.* Como cualquier otro hábito vicioso o virtuoso, su definición es dada por el acto en orden al propio objeto y al sujeto. En la misma forma es la definición del Derecho canónico, la cual añade sólo un sujeto *bautizado*, que va supuesto en el sentido canónico de herejía [1].

La herejía es un error voluntario, bien sea como juicio positivo de asentimiento a la proposición contraria a la verdad de fe, bien sea como simple disentir—*discredere*—o negar la adhesión a la verdad revelada, sin necesidad de creer expresamente lo contrario. Tal disentimiento es ya un juicio falso, y contiene, por lo tanto, *error*. La misma duda positiva en torno a la verdad revelada ya envuelve un *error* contrario: al dudar de un objeto de fe, ya se admite y se cree que su verdad no es infalible. En la duda positiva existe, pues, herejía. Y todo disentimiento o repulsa de la adhesión a una verdad de fe —con que definíamos la infidelidad—es equivalente a este otro concepto de *error voluntario* y contrario.

La herejía es error contrario a una verdad de fe divina y católica, porque es el mismo el objeto de la fe y el de su acto opuesto, la herejía. Y el simple rechazar una verdad de fe o negar la adhesión a ella es ya un acto *positivo y contrario* al asentimiento del creyente. Debe ser, pues, negación de una verdad de fe divina y católica, es decir, *propuesta como revelada por el magisterio infalible de la Iglesia, sea ordinario o solemne*, lo mismo que el creyente «se adhiere a la verdad revelada en tanto es propuesta por la regla divina e infalible de la Iglesia» (q.5 a.3).

Tal es, al menos, el concepto canónico de herejía susceptible de penas eclesiásticas. Nuestros teólogos añaden que sería también herejía teologal y en el foro interno si alguien rechazara la verdad que le ha sido comunicada por revelación privada, o la del teólogo que niega una verdad para él *manifiestamente* revelada y de fe divina [2]. Si bien entonces rechaza la proposición y regla infalible de la Iglesia, pero si niega el motivo de la fe, que es la divina revelación, y destruye la fe misma.

Mas el que negara una doctrina tenida por muchos como revelada, la cual a él no le consta claramente como tal ni como propuesta por la regla infalible de la Iglesia, no comete herejía, sino error en la fe. El mismo Derecho canónico resuelve que «no se ha de tener por declarada o definida dogmáticamente una verdad mientras esto no conste en forma manifiesta» (cn.1323,3.º). La herejía es, pues, *error inmediato y manifiestamente contrario a la fe.*

La herejía es, por fin, un error voluntario y pertinaz, propio de quien niega una verdad de fe con todo conocimiento y voluntaria advertencia de que ha sido propuesta como tal por la Iglesia. Tal es el último elemento determinante de la *herejía formal*, el factor de imperio voluntario del descreimiento, opuesto al voluntario asentimiento de fe. Ello implica alguna *contumacia* u obstinada adhesión al propio juicio.

Santo Tomás define siempre la herejía por esta pertinacia en el error, pues el hereje—según el mismo nombre—llega a ser tal por voluntaria y consciente *elección* (a.2 ad 3; q.5 a.3). En esto no hace sino seguir la doctrina de San Agustín y otros Padres, que caracterizaban al hereje por esa *contumacia*. Dichos textos han pasado al *Decreto* [3] y constituído norma en la Iglesia, que exige siempre *pertinacia* para imponer excomunión contra la herejía (D 435).

De ahí que, según parecer general de los teólogos, *toda ignorancia, aun gravemente culpable*, de que una verdad sea revelada y definida como tal por la Iglesia, excusa de la herejía formal. El que niega una verdad dogmática con esa ignorancia, será simple hereje material y

[1] CIC cn.1325,2.º: «Después de recibido el bautismo, el que, conservando el nombre de cristiano, niega pertinazmente alguna de las verdades que han de ser creídas con fe divina y católica o la pone en duda, es hereje».

[2] BILLUART, *Tr. de fide* diss.5 a.3; R. GARRIGOU-LAGRANGE, *De virtutibus theologicis* cit. in q.11 a.1 p.278.

[3] Pueden verse alegados en el a.2 *sed contra* et ad 2.3. Además, *Contra donatist.* l.4 c.16: «Istum nondum haereticum dico, nisi manifestatae sibi doctrinae catholicae fidei resistere maluerit».

culpable de un grave error. La misma *ignorancia afectada* o directa —en quien no quiere informarse si consta que una verdad es de fe— hace sólo un error culpable, no herejía. Se presume que tal sujeto en grave error se halla aún dispuesto a creer si de un modo claro, personal y sin posible evasiva, le fuera intimada por la Iglesia dicha verdad de fe. Con tal disposición, ya no rechaza la regla infalible de la Iglesia ni comete herejía.

Tampoco cometen herejía los que por miedo y otros motivos humanos niegan exteriormente la fe, conservándola en su adhesión interior. Así, los que en tiempo de persecución son obligados a apostatar, a profesar exteriormente errores, los que por razones económicas se han adherido exteriormente al protestantismo y lo defienden sin creerlo interiormente. Tales, sin embargo, son herejes presuntos en el fuero externo si *con audacia* siguen adscritos y defendiendo la herejía. Para volver a la Iglesia han de ser absueltos de excomunión en el fuero interno [4].

Por fin, la herejía supone negación de la fe por un *sujeto* que antes profesaba la religión católica. En esto se distingue de la infidelidad genérica, del judaísmo y paganismo. Para la herejía en sentido canónico se requiere un sujeto bautizado y que al llegar a la edad adulta profesó la fe católica.

DIVISIONES DE LA HEREJÍA.—Siendo la herejía una especie de infidelidad, las mil divisiones materiales de sectas heréticas que han aparecido en la Iglesia no pueden constituir especie distinta de pecado. La división concierne aquí a la primera distinción *análoga* y a variaciones accidentales que se distinguen en ella.

En razón de la culpabilidad, la herejía puede ser *material* o *formal*. La herejía material es el error involuntario en la fe, o al menos sin *pertinacia* ni conciencia clara de ello. Estos herejes materiales no rechazan formalmente la autoridad de Dios y la regla infalible de la Iglesia en torno a los dogmas negados, sino que por error invencible no juzgan que han de creerse ni que ha de aceptarse como necesaria la proposición infalible de la Iglesia católica. Ya dijimos que pueden darse *protestantes* y *cismáticos* que estén de buena fe y sólo por error invencible sostengan la herejía. Con tal herejía material puede ser en ellos compatible la fe divina—no católica—, apoyada en su propio motivo de la revelación [5].

La herejía formal es el error voluntario y pertinaz ya definido. En razón de su manifestación, la herejía puede ser sólo *interna*, la que no ha sido manifestada.

Si ha sido exteriorizada con palabras o signos, es externa, y ésta, a su vez, puede ser *oculta* o *pública*. *Oculta* la que a muy pocos ha sido comunicada. *Pública* si es conocida ya de muchos, sobre todo la herejía *notoria* de quien está inscrito en alguna secta herética. Este ya es, por lo mismo, público hereje.

Tales grados de manifestación tienen efectos *canónicos* diversos. La meramente interna basta para incurrir en el pecado de herejía.

[4] A. PEINADOR, *De virtutibus theologicis* n.99; VERMEERSCH, *Theol. Moral.* t.2 ed.3 n.46; NOLDIN, *De poenis ecclesiasticis* n.58 d.

[5] Cf. A. PEINADOR, o.c., n.98. Por lo tanto, se dan ambos casos de *herejía material:* la de los protestantes y otros públicos herejes, que creen por error invencible que la Iglesia católica no es la *verdadera Iglesia de Cristo*, y la de los católicos que niegan algunos dogmas porque ignoran invenciblemente que son revelados y han sido propuestos como tales por la Iglesia.

Pero sólo por la externa, aunque oculta, se contrae excomunión y otras penas dadas por la Iglesia. El hereje público y notorio incurre en todas esas penas, y de ordinario deberá ser reconciliado con previa abjuración y absolución en el foro externo por delegación del ordinario. Y, como antes observamos, la sola herejía externa sin la interna no constituye el pecado de herejía formal.

II. Malicia moral de la herejía (a.2)

El Angélico apenas ha tocado este punto, que es simple aplicación de la doctrina antes expresada para la infidelidad en común.

1.º *La herejía material no es de suyo pecado, aunque puede serlo accidentalmente.*

La negación de una verdad de fe no es, en efecto, voluntaria ni culpable. El que comete dicho error no rechaza la autoridad de Dios que revela ni la regla infalible de la Iglesia, pues está dispuesto a someterse a su juicio infalible cuando le fuere manifiesta la verdad.

Puede, no obstante, ser grave o levemente culpable a causa de la audacia en proferir temerarias afirmaciones, de la ignorancia o grave negligencia en conocer las materias de fe o aclarar las dudas más o menos graves que tuviera. En especial si a los protestantes de buena fe se les suscitan ya graves dudas sobre la verdad de la propia secta religiosa y nada hacen por aclarar tales obscuridades.

2.º *La herejía formal es siempre pecado grave e implica la pérdida o corrupción de toda la fe cristiana.*

Antes se ha visto la gravedad del pecado de herejía formal, el más grave entre las especies de infidelidad, porque supone una persona más obligada a creer, que ha estado en posesión de la luz y por desprecio, negligencia o soberbia la rechaza.

También se dijo antes (q.5 a.3) cómo la herejía formal lleva consigo la pérdida total de la fe divina. La autoridad divina y la regla suprema de la doctrina de la Iglesia testifican de igual e infalible modo todas las verdades de fe. El hereje que cree en unos dogmas y rechaza otros es que no se adhiere a este divino testimonio y regla infalible de la Iglesia, sino se apoya en su propia y libre opinión. Rechaza, pues, la verdad infalible de la revelación divina, con pérdida de toda la fe.

En consecuencia, sólo por mera fe humana cree en lo restante de los dogmas que admite. El depósito de la revelación es único e indivisible y está respaldado hasta en sus menores verdades por la garantía infalible de la palabra divina. El hombre no puede por propia opinión aceptar unas verdades y negar otras sin repulsa del testimonio divino y pérdida de la fe divina.

3.º *Las dudas en la fe positivas y deliberadamente admitidas y con pertinacia, es decir, respecto de verdades de que consta con certeza como dogmáticamente propuestas por la Iglesia, constituyen herejía formal.*

La tesis aquí expresada es también *teológicamente cierta*. La enseñan todos los teólogos, siguiendo el magisterio constante de la Iglesia. Ya en el *Decreto* de Graciano se expresaba esto en la frase: *Dubius in fide est haereticus*. Y en el Derecho canónico se afirma: «Si niega

pertinazmente alguna verdad de fe divina y católica o la pone en duda, es hereje» (cn.1325).

Es manifiesta *la oposición* a la fe de tal duda positiva. El que duda, v.gr., que Cristo está realmente presente en la eucaristía, sabiendo que la revelación y la Iglesia lo enseñan como dogma infalible, por ello mismo ya *juzga* que esta revelación divina y proposición de la Iglesia no son *ciertas* ni *infalibles*. Su duda, pues, contiene un error positivo *contrario* a este dogma de la firmeza infalible de la fe y de la autoridad divina, y, por lo mismo, contiene herejía.

De ella se distinguen, no obstante, otras formas de duda que no llevan consigo herejía:

a) La *duda sin pertinacia* en materias de fe, que supone al sujeto dispuesto a creer con firmeza cuando le conste claramente. Es sólo pecado de grave ignorancia o negligencia culpable.

b) La *duda negativa*, o suspensión del juicio por las dificultades que el creyente encuentra contra alguna verdad. Hay en ello sólo grave peligro de incidir en duda positiva herética si no se rechaza esa actitud expectante.

c) La *duda indeliberada*, vacilaciones que en el entendimiento se incrustan sin consentimiento de la voluntad. Puede ser meritoria si se rechaza con prontitud.

Por ello también vemos que puede haber católicos *con serias dudas* positivas y admitidas que no suponen aún *herejía formal* por defecto, sobre todo, de *pertinacia;* bien por grave ignorancia en no saber que ciertas verdades son dogmáticas, bien porque no saben, en su defecto de suficiente instrucción, que tales dudas comprometen la autoridad infalible de Dios y de su Iglesia, destruyendo la fe. Son heréticos materiales, porque estarían dispuestos a mantener su fe, rechazando tales dudas, si percibieran claramente su incompatibilidad [6].

d) Una norma opuesta se aplica a las *dudas de los herejes materiales*. Pueden y deben admitir dudas serias, no contra la autoridad divina de la revelación o dogmas cristianos fundamentales, sino contra las verdades particulares que sostiene la propia secta. Deben, además, indagar seriamente en torno a ellas hasta esclarecer la verdad. No es la misma su situación que la del católico, pues no admiten la regla infalible de la Iglesia, sino su criterio privado, o libre examen. Si omiten aclarar la verdad, pecarán gravemente. Mas no incurren en herejía formal mientras no descubran que su secta es falsa y rehusen abandonarla.

4.º *Los errores contrarios a la fe mediata o indirectamente no constituyen herejía formal, sino pecados indirectos contra ella que no destruyen la fe divina.*

Se trata de todas aquellas verdades no expresamente definidas, sino pertenecientes al depósito de la fe, virtualmente reveladas o *en conexión* con los dogmas revelados y que han sido objeto del magisterio de la Iglesia sobre todo *por la condenación* de proposiciones contrarias con nota inferior a la herejía.

De ellas habla el Angélico con elocuente indicación en el artículo 2.º, llamándolas verdades pertenecientes *indirectamente* a la fe. Su respuesta, algo ambigua, dice que *sobre ellas puede darse herejía, como*

[6] H. D. MERKELBACH, *Quaestiones pastorales* t.6 c.2 n.16 (Lieja 1935) p.53.

puede darse la fe. Pero es cuando hayan sido definidas como de fe o reveladas por la Iglesia (ad 3). Es prueba inequívoca de que el Aquinate admite la *definibilidad* de las mismas—hechos dogmáticos, proposiciones *virtualmente reveladas*—como de fe divina, según hemos indicado en la cuestión primera.

Mientras tanto, ¿no es pecado alguno el error contrario o la negación de tales verdades? La doctrina cierta enseña que siempre hay pecado en la negación contumaz de las mismas—no en la simple ignorancia—y en la defensa, divulgación, etc., de los errores contrarios. Ya se ha probado esto al hablar de la obligatoriedad de prestar *un asentimiento religioso* aun interno—aunque inferior al de fe divina—a todas las enseñanzas del *magisterio auténtico* de la Iglesia y doctrinas teológicas ciertas.

Más discutido es qué *pecado* se comete con esos errores, puesto que no atentan a la fe divina. Muchos teólogos dijeron que es mero pecado de grave curiosidad, opuesto a la templanza [7]. Mas no se ve cómo se viene aquí a faltar a la templanza y cómo, siendo esa curiosidad intemperante materia leve, puede traer aquí pecado muchas veces grave.

Se debe sostener, según dice la expresión empleada por el Aquinate, que se trata de pecados *indirectamente* contrarios a la fe divina, por infracción de *obligaciones* que emanan *de un modo indirecto y consecuente* de la fe misma y no de alguna obligación de templanza. El tener fe, o ser cristiano, no sólo obliga a no poner actos contrarios que la destruyen, sino al ejercicio de esa virtud, a la confesión externa de la misma, a evitar todos los peligros de perderla y toda cooperación con la infidelidad, y asimismo a asentir a las derivaciones y consecuencias del magisterio infalible de la Iglesia, que se ejerce, sobre todo en el campo de censuras, con nota inferior a la herejía.

CALIFICACIONES O CENSURAS TEOLÓGICAS.—Para conocer el *grado de culpa* que el cristiano comete en defender o aun sólo prestar interior adhesión a los errores contrarios a estas verdades del magisterio inferiores a lo dogmático, interesa aquí enumerar las diversas calificaciones con que los teólogos censuran o valoran las doctrinas, y que señalan su grado de *certeza* y conexión con las verdades de fe. Los autores antiguos se referían casi sólo a la censura negativa, o de condenación eclesiástica con nota inferior a la herejía. Pero debe, ante todo, notarse la calificación positiva, que es equivalente y más usada entre los modernos, ya que se omitió en la cuestión primera.

Dichas censuras negativas provienen de la práctica de la Iglesia, que las ha usado *in actu exercito* en la condenación de los errores, y algunas veces ha empleado la enumeración conjunta de ellas. Así, en la condenación de los errores de Wiclef y Hus en el concilio de Constanza (D 661), de los errores de Bayo por Pío V (D 1080), o de los errores de Jansenio (D 1092-1096), etc. Son, pues, citadas como más fundadas las siguientes [8]:

[7] CURS. SALMANTIC., *Tr. de fide* disp.9 dub.4 n.64.

[8] SALMANTIC., l.c., dub.4 n.43-60; R. GARRIGOU-LAGRANGE, *De virtut. theol.* in q.9 a.1 p.280ss.; MERKELBACH, *Theol. Moral.* t.1 n.686; PEINADOR, *De virtutibus theologicis* (Madrid 1950) n.113-114. Más prolija es aún la enumeración hecha por los que admiten la fe eclesiástica, como PP. S.I., *Sacrae Theol. Summa:* BAC (Madrid 1952-53) t.1.2.3.4 intr., y aún más complicada en t.1 n.905.

1.º Proposición de *fe divina y católica:* la que se contiene en la revelación y como de fe es propuesta por la Iglesia por juicio solemne, o por magisterio universal ordinario. La contraria, *herética.*

2.º Proposición de *fe divina y católica definida:* aquella verdad revelada y propuesta como tal por solemne juicio: concilio ecuménico o definición *ex cathedra.* Comprende una parte de las del grupo anterior. La contraria es *herejía.* Pero no son grados dentro de la herejía, sino unas y otras igualmente heréticas.

3.º Proposición *de fe divina,* o *cierta de fe:* verdad contenida en la revelación, pero aún no definida como tal. La contraria, *error en la fe.*

4.º Proposición *próxima a la fe:* la que, según consentimiento general de los teólogos, se contiene en la revelación y no ha sido definida como tal. La contraria, *próxima a la herejía.* En un grado algo inferior está la calificación, muy usada en los documentos pontificios antiguos, *haeresim sapiens.* Y en grado aún inferior, *suspecta de haeresi.* Son proposiciones que dan grave fundamento, o sospecha, para temer que hayan sido redactadas con intención herética. Sin embargo, la calificación de una doctrina como *herética* es en el orden objetivo y no implica *de suyo* que el autor que la haya expresado sea hereje.

En este o en el anterior apartado se ha de incluir la proposición calificada por autores modernos como *de fe eclesiástica*—definida infaliblemente, mas no como de fe—y su contraria, *error en la fe eclesiástica* (canonizaciones, beatificaciones de santos).

5.º *Doctrina católica:* la verdad que está enseñada en toda la Iglesia sobre todo por el magisterio auténtico del Romano Pontífice, como en encíclicas, etc., mas no propuesta infaliblemente como perteneciente a la revelación. La contraria, *errónea en doctrina católica.*

6.º *Teológicamente cierta:* la proposición enseñada como cierta por los teólogos como conclusión teológica, definible o necesariamente contenida en las verdades reveladas, o, según otros, en conexión necesaria con lo revelado. La contraria es *error teológico, o errónea.*

7.º *Común y cierta en teología,* o *communis et tuta:* la proposición enseñada por general sentir de los teólogos como bien fundada. La contraria es *temeraria,* o *falsa en teología.* En un grado semejante puede situarse la *doctrina tenenda;* de modo que su contraria sea *temeraria,* como es la emanada de las Congregaciones Romanas sin especial aprobación del pontífice.

8.º *Probable, más probable o probabilísima,* y sus contrarias: *igual, menos probable* o *improbable et non tuta:* calificaciones aún más matizadas, y muy usadas en teología moral.

En las condenaciones antiguas son frecuentes otras censuras, que, o bien refuerzan las anteriores, o se reducen a los grados principales ya anotados. Son por la enumeración de los Salmanticenses: *malsonante, capciosa, «piarum aurium offensiva», escandalosa, blasfema, cismática, sediciosa, injuriosa, no sana, presuntuosa, peligrosa,* etc. Las más se reducen al grado 7.º de doctrina *temeraria,* más bien por la forma de expresión que por el fondo o contenido. Otras reprueban doctrinas en materia espiritual que expresan algo indecente, indigno, injurioso y hasta blasfemo contra Dios, los santos o las cosas religiosas. En cuanto a los términos de «cismáticas y sediciosas», se refieren

a escritos que excitan a la rebelión o desobediencia y que no atañen tampoco a errores teóricos [9].

En cuanto a la gravedad de la culpa, se tiene por *grave pecado* adherirse o defender errores condenados al menos como doctrinas temerarias, o bien contradecir las verdades opuestas de equivalente calificación. Menor y venial pecado parece ser la negación de proposiciones ciertas o del asentimiento interno a declaraciones del Santo Oficio o Sagradas Congregaciones. Y nunca será sin pecado la actitud mental de quien, sin razones bien sólidas, sostiene doctrinas tenidas por inseguras, nada probables o *que no responden a claras normas y directrices de la Santa Sede.* Nunca va sin culpa el faltar contra la luz, si bien la cuantía del pecado dependerá del grado de temeridad y contumacia en defender doctrinas falsas y en el escándalo o daño producido.

III. Tolerancia de los herejes (a.3)

Santo Tomás proclama, ante todo, la no tolerancia y actitud de gran rigor contra los herejes.

1.º *Los herejes contumaces son convenientemente castigados con penas corporales y espirituales.*

Consta, añade el Angélico, por la gravedad de la culpa, que es la defección en la fe, «por la que merece el hombre no sólo la separación de la Iglesia por excomunión, sino ser privado, por la muerte, de la sociedad humana, como enemigo suyo». Con frecuencia, en efecto, los movimientos de la herejía eran sediciosos, y atentaban también a la paz y seguridad de la sociedad civil.

Pero la Iglesia, entonces y siempre, ha usado más bien de indulgencia, y no condenaba, sin más, a los herejes ya convictos sino cuando se comprobaba su contumacia y «no esperaba ya su conversión». Sólo entonces eran excomulgados y se procedía a relajarlos al brazo secular.

En la actualidad quedan sólo las penas directamente espirituales. Estas son principalmente:

1) *Excomunión latae sententiae,* reservada especialmente a la Santa Sede. Infamia de derecho e incapacidad de emitir sufragio en elecciones. Privación de beneficios (cn.2314).

2) *Deposición e irregularidad en los clérigos* (cn.985).

3) *Privación de sepultura eclesiástica* (cn.1240,1.º). Otras penas, como suspensión, a los sospechosos de herejía o que defienden otros errores (cn.2315.2317). Pero en las penas contra la herejía se incurre *ipso facto* y sin necesidad de imposición. Sólo afectan a la herejía interna y externa—al menos oculta para las primeras penas—, y, como las demás censuras, no recaen sobre los impúberes (cn.2230).

¿Eran entonces injustos los castigos corporales, hasta de pena de muerte, que la Iglesia antigua usaba? Justificadas por la potestad indirecta de la Iglesia sobre lo temporal en el plano teórico, su empleo práctico se adapta a las circunstancias temporales. No siendo posible extirpar la cizaña, será más oportuno tolerarla junto con la buena semilla, según el principio sentado por el Señor (Mt. 13,30). A él hace apelación el Aquinate (ad 3), expresando que entonces tiene valor el

[9] SALMANTIC., l.c., dub.4 n.52-60.

otro principio de excepción y de *la tolerancia* que propuso para los infieles en general (q.10 a.11):

2.º *Los infieles y heréticos y sus cultos, de suyo, no deben ser tolerados sino sólo excepcionalmente, para evitar mayores males o procurar un bien superior.*

El principio general de *no tolerancia*, tanto *doctrinal* como de los «ritos» o el culto *público* de los no católicos, que aquí proclama el Aquinate, es *doctrina católica*, y la Iglesia lo ha enseñado como teniendo valor *eterno* y para todos los tiempos. Baste recordar las condenaciones, tanto del liberalismo puramente religioso, o indiferentismo, como del liberalismo político-religioso o la libertad de cultos y demás libertades contrarias a la fe, por Gregorio XVI, en la encíclica *Mirari vos* (D 1613-4) y *Singulari quadam* (D 1642), y por Pío IX, en la encíclica *Quanta cura*, en que las llama «libertades de perdición» (D 1690), y en el *Syllabus* (D 177-80). En esos documentos se declara también la verdad positiva de que el Estado tiene obligación de profesar una religión pública, y que se impone preceptivamente, por ley divina, la verdadera, o católica.

También vindicó siempre la Iglesia, respecto de los herejes, el derecho de compelirlos a la resipiscencia, o, de otro modo, castigarlos, declarando la legitimidad de las penas temporales que se los infligía, contra Hus (D 640), contra Lutero (D 773) y contra el liberalismo moderno en el *Syllabus* (D 1724).

En efecto, cualesquiera autoridades tienen el derecho y deber de corregir a los súbditos y forzarlos al cumplimiento de la ley aun con castigos. Parejamente, la Iglesia, que posee autoridad sobre toda la sociedad espiritual cristiana, tiene la misión y el poder de impedir los delitos contra la profesión de la fe y también castigarlos.

El principio de excepción, o de la tolerancia circunstancial, también lo enuncia ya el Angélico y era practicado por la Iglesia, si bien entonces en un área más reducida. Así, la Iglesia toleraba siempre a los judíos, a quienes defendía contra inicuas vejaciones. Con los herejes usaba de lenidad, y no los condenaba sino *post secundam correptionem*. Y, en general, tolera a todas las religiones y cultos, por la razón más poderosa de que no hay unidad católica en las naciones: «quando erat magna infidelium multitudo» (q.10 a.11). Tal es el motivo válido sobre todo en los tiempos actuales.

En el orden doctrinal, también ha enseñado León XIII esta norma de tolerancia respecto de la libertad de las religiones y confesiones «cuando *hay causas justas* y con una cierta moderación» [10]. Y es hermoso el argumento invocado por el Angélico: el gobierno humano debe imitar el régimen divino, del que es participación. Dios, en su providencia, permite los males en este mundo para sacar de ello bienes o evitar males mayores. Tal debe ser también la norma de tolerancia de la Iglesia y de los gobiernos católicos.

Estas causas justas no pueden ser otras que *la gran multitud de no católicos*, de que habla el Angélico, o la pérdida de la unidad religiosa. Y no pueden extenderse más allá del principio sentado. Si una mayor tolerancia y hasta la completa libertad de cultos religiosos trajera esos «mayores males» de desunión y pérdida de la fe en el pueblo, sin reportar bienes, los estados católicos tienen la grave obligación de impedir a todo trance tal ruptura de la unidad de la fe católica

[10] Enc. *Libertas:* D 1932. Cf. enc. *Immortale Dei:* D 1873-4.

restringiendo la libertad de otras religiones al mínimo, es decir, al simple terreno del culto privado.

Tal es la tesis católica. Modernos católicos liberales quieren ahora substituir la tesis por la *hipótesis*, afirmando que tal religión del Estado y unidad católica es un ideal especulativo, que en la práctica ya no es viable. Habrá de ser substituído, según Maritain, por un Estado laico y con libertad de cultos, que fuera sólo «vitalmente» católico. Aún está por probarse esa mayor vitalidad católica de los estados laicos. Y es falso que los derechos de Dios y obligaciones tan gravísimas que la doctrina católica impone a los gobernantes no puedan jamás llevarse a la práctica, quedando reducidos a letra muerta.

IV. Reconciliación de los herejes (a.4)

El principio de caridad enunciado por el Angélico es ilimitado:

La Iglesia siempre recibe a la reconciliación y penitencia a los heréticos que vuelven a convertirse.

Es una institución de salud que no puede menos de seguir el ejemplo del Señor, que siempre perdona. Otra cosa es que el *régimen penitencial* impuesto para esta reconciliación haya sido muy duro. Y el Angélico trata de justificarlo.

En la actualidad sólo se exige la *abjuración* de la herejía para el hereje notorio, y *la profesión de fe* para todos. Después se requiere simplemente la *absolución* de la excomunión, sea en el fuero externo por delegación del ordinario—ante dos testigos y con fórmula de abjuración previa señalada—, sea en el fuero sacramental. En este caso deberá hacerse constancia pública del hecho para los efectos del fuero externo, o al menos que pueda haber legítima presunción de ello [11].

En el caso de *bautismo dudoso* del hereje que se reconcilia, con esos requisitos se exige, además, el *bautismo* bajo condición, seguido de absolución sacramental. La acusación de los pecados y al menos acto de atrición se exige antes del bautismo.

Si el convertido ciertamente no ha sido bautizado, el bautismo solemne de adultos (cn.744-5) suple todos estos requisitos, pues que no se trataría de hereje, sino de infiel.

COMPLEMENTO: Los pecados indirectamente opuestos a la fe.

Si bien Santo Tomás no hace de ello cuestión expresa, es evidente que se cometen otros pecados por infracción de obligaciones que emanan de la fe divina—como antes indicamos—, y que pueden llamarse *indirectamente opuestos a la fe*. Una ligera referencia sobre el elenco de los mismos baste a nuestro caso:

1) *Pecados por omisión*, consistentes en la omisión de los preceptos afirmativos de actos de fe interior y de confesión de la fe, en las condiciones antes determinadas.

2) *Pecados por comisión*, en los que *por exceso* no se da sino alguna excesiva credulidad o superstición, faltas más bien contrarias a la religión.

[11] NOLDIN-SCHOENEGGER-HEINZEL, *De poenis ecclesiasticis* n.32-33. Hay también otras normas para la reconciliación de herejes moribundos; cf. LARRAOA-LUMBRERAS, *Epítome de Teol. moral* (Madrid 1953) n.161.

Pero sí se dan *por defecto* y en mil modos indirectos. Sólo indicamos las diversas series de ellos:

a) *Los pecados* que se cometen *al negar doctrinas no de fe enseñadas por la Iglesia o admitir errores censurados* por su magisterio con nota inferior a la herejía. Es lo que antes hemos explicado.

b) *Los pecados* que los católicos cometen *al inscribirse en sectas o movimientos doctrinales condenados,* asociaciones secretas o sociedades hostiles a la fe y a la Iglesia, como el comunismo, masonería, etc. La simple inscripción a algunas de ellas, como el comunismo, ya implica presunción de herejía o apostasía, y en todo caso se incurre en excomunión por pertenecer a cualesquiera de ellas (cn.684 2335).

c) *Los pecados* contra las leyes—sean de derecho divino o eclesiásticas—que *prohiben la comunicación con los no católicos* y la cooperación en sus obras. De ello también hemos hablado.

d) *Los pecados* que provienen de la *cooperación con la infidelidad o la herejía.* También otras numerosas formas de cooperación con las religiones falsas o sectas, máxime el comunismo, como son la construcción de sus templos y objetos de culto, la propaganda de sus ideas, concurso político, van prohibidas por las reglas de derecho divino emanadas de las exigencias mismas de la fe, que impone obligación de conservarla y prohibe exponerse a todos los peligros de perderla. Se aplican aquí las normas comunes de cooperación al mal.

e) Por fin, *los pecados que provienen de la lectura y divulgación de libros prohibidos,* sea por el derecho divino o la ley eclesiástica, porque atacan la fe y los fundamentos de la religión y moral. También en ello hay pecado indirecto contra la fe, por infracción de las obligaciones procedentes de la fe misma, que manda evitar los peligros contrarios a ella. De la determinación de estas leyes hablan los moralistas y canonistas en otros lugares.

CUESTION 11

(In quatuor articulos divisa)

De haeresi

De la herejía

Deinde considerandum est de haeresi (cf. q.10 introd.).
Circa quam quaeruntur quatuor.
Primo: utrum haeresis sit infidelitatis species.
Secundo: de materia eius circa quam est.
Tertio: utrum haeretici sint tolerandi.
Quarto: utrum revertentes sint recipiendi.

Ahora se ha de considerar la herejía. Sobre la cual se ponen cuatro artículos:

Primero: si la herejía es una especie de infidelidad.

Segundo: de la materia sobre que versa.

Tercero: si se han de tolerar los herejes.

Cuarto: si se ha de recibir a los que retornan de la herejía.

ARTICULO 1

Utrum haeresis sit infidelitatis species [a]

Si la herejía es una especie de infidelidad

Ad primum sic proceditur. Videtur quod haeresis non sit infidelitatis species.

1. Infidelitas enim in intellectu est, ut supra (q.10 a.2) dictum est. Sed haeresis non videtur ad intellectum pertinere, sed magis ad vim appetitivam. Dicit enim Hieronymus [1], et habetur in «Decretis», XXIV[a], q.3 [2]: «Haeresis graece ab electione dicitur, quod scilicet eam sibi unusquisque eligat disciplinam quam putat esse meliorem»: electio autem est actus appetitivae virtutis, ut supra dictum est (1-2 q.15 a.1). Ergo haeresis non est infidelitatis species.

2. Praeterea, vitium praecipue accipit speciem a fine: unde Philosophus dicit, in V «Ethic.» [3], quod «ille qui moechatur ut furetur, magis est fur quam moe-

Dificultades. Parece que la herejía no es una especie de infidelidad.

1. La infidelidad, como está dicho, afecta al entendimiento. En cambio, la herejía no parece que pertenezca al entendimiento, sino más bien a la potencia apetitiva, pues dice San Jerónimo y lo trae el "Decreto": "Herejía, vocablo griego, significa elección, como si cada uno eligiera la disciplina que creyera mejor." Ya queda dicho que la elección es acto del apetito. Luego la herejía no es una especie de infidelidad.

2. El vicio toma principalmente la especie del fin; por eso dice el Filósofo que "el que fornica para robar, es más ladrón que fornica-

[a] Supra q.10 a.5; infra q.94 a.1 ad 1; *Sent.* 4 d.13 q.2 a.1.
[1] *In Gal.* l.3 super 5,19: ML 26,445.
[2] GRATIANUS, *Decretum* p.2 causa 24 q.3 cn 27 *Haeresis.*
[3] C.2 n.4 (BK 1130a24): S.TH., lect.3.

dor". Mas el fin de la herejía es la utilidad temporal sobre todo el principado y la gloria que pertenecen a la soberbia o codicia. Así dice San Agustín: "Hereje es quien finge o sigue opiniones nuevas o falsas en gracia de un provecho temporal, máxime de gloria y principado". Por consiguiente, la herejía no es una especie de infidelidad, sino más bien de soberbia.

3. La infidelidad, que radica en el entendimiento, no parece que tenga nada que ver con la carne. Mas el Apóstol enumera la herejía entre las obras de la carne, pues dice: "Manifiestas son las obras de la carne: la fornicación, la inmundicia", y entre ellas añade más abajo: "las disensiones, las sectas", que son lo mismo que la herejía. Por lo tanto, ésta no es una especie de infidelidad.

Por otra parte, la falsedad se opone a la verdad. Mas si "hereje es el que finge o sigue opiniones nuevas o falsas"; contradice a la verdad, en que se apoya la fe; y así herejía se contiene bajo la infidelidad.

Respuesta. Como antes se ha dicho, el nombre de herejía significa elección; y la elección, según se dijo, es acto en torno a los medios, que presupone el fin. También se desprende de lo anterior que en los actos de fe la voluntad se adhiere a una verdad como a propio bien; por donde la que es verdad principal tiene razón de fin último, y las secundarias, de medios conducentes al fin. Y puesto que el que cree asiente a las palabras de otro, parece que aquel en cuya aserción se cree es como lo principal y como fin en toda fe; y, en cambio, secundarias aquellas verdades a las que uno asiente creyendo a otro. En consecuencia, quien con rectitud profesa la fe cristiana, voluntariamente asiente a Cristo en lo que verdaderamente pertenece a su doctrina. Y así, de dos maneras puede alguien desviarse de la rectitud de la fe cristiana: O porque no quiere adherirse a Cristo, y este tal tiene mala voluntad sobre el fin mismo. Esta es la especie de infidelidad de paganos y judíos. El otro modo es de quien intenta creer en Cristo, pero falla en la elección de los medios o verdades en que asentir a Cristo, porque no elige lo que en realidad ha enseñado Cristo, sino lo que le sugiere su pensamiento. Y así, la herejía es una especie de infidelidad, propia de aquellos que profesan la fe de Cristo, pero que corrompen sus dogmas.

Soluciones. 1. La elección pertenece a la infidelidad, como la voluntad a la fe, según acabamos de decir.

2. Los vicios se especifican por el fin próximo, pero toman el género y la causa del fin remoto; así, en el que fornica para robar, la especie de la fornicación viene del propio fin y objeto; pero del fin último proviene que tal acto derive del hurto y bajo él se contenga como efecto en su causa o como especie en el género, según consta por lo ya dicho al tratar de los actos humanos en común. De un modo semejante, el fin próximo de la herejía es adherirse a una falsa sentencia particular, de lo que se especifica. Mas en el fin remoto aparece su causa, sea ésta la soberbia o la codicia.

3. Como el término "herejía" proviene de "elegir", así el de "secta" de "seguir", según San Isidoro. De ahí que sean lo mismo secta y herejía y que ambas se clasifiquen entre las obras de carne, no por razón del acto mismo de la infidelidad, sino por su causa, la cual es bien el apetito de un fin indebido, cuando nacen de la soberbia o de la codicia, como hemos dicho, bien cualquier fantasía o

chus». **Sed finis haeresis est commodum temporale, et maxime principatus et gloria, quod pertinet ad vitium superbiae vel cupiditatis: dicit enim Augustinus, in libro «De util. cred.»** [4], **quod «haereticus est qui alicuius temporalis commodi, et maxime gloriae principatusque sui gratia, falsas ac novas opiniones vel gignit vel sequitur». Ergo haeresis non est species infidelitatis, sed magis superbiae.**

3. Praeterea, infidelitas, cum sit in intellectu, non videtur ad carnem pertinere. Sed haeresis pertinet ad opera carnis: dicit enim Apostolus, ad Gal. 5,19-20: «Manifesta sunt opera carnis, quae sunt fornicatio, immunditia»; et inter cetera postmodum subdit, «dissensiones, sectae», quae sunt idem quod haereses. Ergo haeresis non est infidelitatis species.

Sed contra est quod falsitas veritati opponitur. Sed «haereticus est qui falsas vel novas opiniones vel gignit vel sequitur (l.c. nt.4). Ergo opponitur veritati, cui fides innititur. Ergo sub infidelitate continetur.

Respondeo dicendum quod nomen haeresis, sicut dictum est (arg.1), electionem importat. Electio autem, ut supra dictum est (1-2 q.13 a.3), est eorum quae sunt ad finem, praesupposito fine. In credendis autem voluntas assentit alicui vero tanquam proprio bono, ut ex supradictis patet (q.4 a.3; a.5 ad 1). Unde quod est principale verum habet rationem finis ultimi: quae autem secundaria sunt habent rationem eorum quae sunt ad finem. Quia vero quicumque credit alicuius dicto assentit, principale videtur esse, et quasi finis, in unaquaque credulitate ille cuius dicto assentitur: quasi autem secundaria sunt ea quae quis tenendo vult alicui assentire. Sic igitur qui recte fidem Christianam habet sua voluntate assentit Christo in his quae vere ad eius doctrinam pertinent. A rectitudine igitur fidei Christianae dupliciter aliquis potest deviare. Uno modo, quia ipsi Christo non vult assentire: et hic habet quasi malam voluntatem circa ipsum finem. Et hoc pertinet ad speciem infidelitatis paganorum et Iudaeorum. Alio modo, per hoc quod intendit quidem Christo assentire, sed deficit in eligendo ea quibus Christo assentiat: quia non eligit ea quae sunt vere a Christo tradita, sed ea quae sibi propria mens suggerit. Et ideo haeresis est infidelitatis species pertinens ad eos qui fidem Christi profitentur, sed eius dogmata corrumpunt.

Ad primum ergo dicendum quod hoc modo electio pertinet ad infidelitatem sicut et voluntas ad fidem, ut supra dictum est (in c).

Ad secundum dicendum quod vitia habent speciem ex fine proximo, sed ex fine remoto habent genus et causam. Sicut cum aliquis moechatur ut furetur, est ibi quidem species moechiae ex proprio fine et obiecto, sed ex fine ultimo ostenditur quod moechia, ex furto oritur, et sub eo continetur sicut effectus sub causa vel sicut species sub genere: ut patet ex his quae supra (1-2 q.18 a.7) de actibus dicta sunt in communi. Unde et similiter in proposito finis proximus haeresis est adhaerere falsae sententiae propriae: et ex hoc speciem habet. Sed ex fine remoto ostenditur causa eius, scilicet quod oritur ex superbia vel cupiditate.

Ad tertium dicendum quod, sicut haeresis dicitur ab «eligendo», ita secta a «sectando», sicut Isidorus dicit, in libro «Etymol.» [5]**: et ideo haeresis et secta idem sunt. Et utrumque pertinet ad opera carnis, non quidem quantum ad ipsum actum infidelitatis respectu proximi obiecti, sed ratione causae: quae est vel appetitus finis indebiti, secundum quod oritur ex superbia vel cupiditate, ut dictum est (arg.2); vel**

[4] C.1: ML 42,65.

[5] L.8 c.3: ML 82,296.

dor". Mas el fin de la herejía es la utilidad temporal sobre todo el principado y la gloria que pertenecen a la soberbia o codicia. Así dice San Agustín: "Hereje es quien finge o sigue opiniones nuevas o falsas en gracia de un provecho temporal, máxime de gloria y principado". Por consiguiente, la herejía no es una especie de infidelidad, sino más bien de soberbia.

3. La infidelidad, que radica en el entendimiento, no parece que tenga nada que ver con la carne. Mas el Apóstol enumera la herejía entre las obras de la carne, pues dice: "Manifiestas son las obras de la carne: la fornicación, la inmundicia", y entre ellas añade más abajo: "las disensiones, las sectas", que son lo mismo que la herejía. Por lo tanto, ésta no es una especie de infidelidad.

Por otra parte, la falsedad se opone a la verdad. Mas si "hereje es el que finge o sigue opiniones nuevas o falsas", contradice a la verdad, en que se apoya la fe; y así herejía se contiene bajo la infidelidad.

Respuesta. Como antes se ha dicho, el nombre de herejía significa elección; y la elección, según se dijo, es acto en torno a los medios, que presupone el fin. También se desprende de lo anterior que en los actos de fe la voluntad se adhiere a una verdad como a propio bien; por donde la que es verdad principal tiene razón de fin último, y las secundarias, de medios conducentes al fin. Y puesto que el que cree asiente a las palabras de otro, parece que aquel en cuya aserción se cree es como lo principal y como fin en toda fe; y, en cambio, secundarias aquellas verdades a las que uno asiente creyendo a otro. En consecuencia, quien con rectitud profesa la fe cristiana, voluntariamente asiente a Cristo en lo que verdaderamente pertenece a su doctrina. Y así, de dos maneras puede alguien desviarse de la rectitud de la fe cristiana: O porque no quiere adherirse a Cristo, y este tal tiene mala voluntad sobre el fin mismo. Esta es la especie de infidelidad de paganos y judíos. El otro modo es de quien intenta creer en Cristo, pero falla en la elección de los medios o verdades en que asentir a Cristo, porque no elige lo que en realidad ha enseñado Cristo, sino lo que le sugiere su pensamiento. Y así, la herejía es una especie de infidelidad, propia de aquellos que profesan la fe de Cristo, pero que corrompen sus dogmas.

Soluciones. 1. La elección pertenece a la infidelidad, como la voluntad a la fe, según acabamos de decir.

2. Los vicios se especifican por el fin próximo, pero toman el género y la causa del fin remoto; así, en el que fornica para robar, la especie de la fornicación viene del propio fin y objeto; pero del fin último proviene que tal acto derive del hurto y bajo él se contenga como efecto en su causa o como especie en el género, según consta por lo ya dicho al tratar de los actos humanos en común. De un modo semejante, el fin próximo de la herejía es adherirse a una falsa sentencia particular, de lo que se especifica. Mas en el fin remoto aparece su causa, sea ésta la soberbia o la codicia.

3. Como el término "herejía" proviene de "elegir", así el de "secta" de "seguir", según San Isidoro. De ahí que sean lo mismo secta y herejía y que ambas se clasifiquen entre las obras de carne, no por razón del acto mismo de la infidelidad, sino por su causa, la cual es bien el apetito de un fin indebido, cuando nacen de la soberbia o de la codicia, como hemos dicho, bien cualquier fantasía o

chus». Sed finis haeresis est commodum temporale, et maxime principatus et gloria, quod pertinet ad vitium superbiae vel cupiditatis: dicit enim Augustinus, in libro «De util. cred.» [4], quod «haereticus est qui alicuius temporalis commodi, et maxime gloriae principatusque sui gratia, falsas ac novas opiniones vel gignit vel sequitur». Ergo haeresis non est species infidelitatis, sed magis superbiae.

3. Praeterea, infidelitas, cum sit in intellectu, non videtur ad carnem pertinere. Sed haeresis pertinet ad opera carnis: dicit enim Apostolus, ad Gal. 5,19-20: «Manifesta sunt opera carnis, quae sunt fornicatio, immunditia»; et inter cetera postmodum subdit, «dissensiones, sectae», quae sunt idem quod haereses. Ergo haeresis non est infidelitatis species.

Sed contra est quod falsitas veritati opponitur. Sed «haereticus est qui falsas vel novas opiniones vel gignit vel sequitur (l.c. nt.4). Ergo opponitur veritati, cui fides innititur. Ergo sub infidelitate continetur.

Respondeo dicendum quod nomen haeresis, sicut dictum est (arg.1), electionem importat. Electio autem, ut supra dictum est (1-2 q.13 a.3), est eorum quae sunt ad finem, praesupposito fine. In credendis autem voluntas assentit alicui vero tanquam proprio bono, ut ex supradictis patet (q.4 a.3; a.5 ad 1). Unde quod est principale verum habet rationem finis ultimi: quae autem secundaria sunt habent rationem eorum quae sunt ad finem. Quia vero quicumque credit alicuius dicto assentit, principale videtur esse, et quasi finis, in unaquaque credulitate ille cuius dicto assentitur: quasi autem secundaria sunt ea quae quis tenendo vult alicui assentire. Sic igitur qui recte fidem Christianam habet sua voluntate assentit Christo in his quae vere ad eius doctrinam pertinent. A rectitudine igitur fidei Christianae dupliciter aliquis potest deviare. Uno modo, quia ipsi Christo non vult assentire: et hic habet quasi malam voluntatem circa ipsum finem. Et hoc pertinet ad speciem infidelitatis paganorum et Iudaeorum. Alio modo, per hoc quod intendit quidem Christo assentire, sed deficit in eligendo ea quibus Christo assentiat: quia non eligit ea quae sunt vere a Christo tradita, sed ea quae sibi propria mens suggerit. Et ideo haeresis est infidelitatis species pertinens ad eos qui fidem Christi profitentur, sed eius dogmata corrumpunt.

Ad primum ergo dicendum quod hoc modo electio pertinet ad infidelitatem sicut et voluntas ad fidem, ut supra dictum est (in c).

Ad secundum dicendum quod vitia habent speciem ex fine proximo, sed ex fine remoto habent genus et causam. Sicut cum aliquis moechatur ut furetur, est ibi quidem species moechiae ex proprio fine et obiecto, sed ex fine ultimo ostenditur quod moechia, ex furto oritur, et sub eo continetur sicut effectus sub causa vel sicut species sub genere: ut patet ex his quae supra (1-2 q.18 a.7) de actibus dicta sunt in communi. Unde et similiter in proposito finis proximus haeresis est adhaerere falsae sententiae propriae: et ex hoc speciem habet. Sed ex fine remoto ostenditur causa eius, scilicet quod oritur ex superbia vel cupiditate.

Ad tertium dicendum quod, sicut haeresis dicitur ab «eligendo», ita secta a «sectando», sicut Isidorus dicit, in libro «Etymol.» [5]: et ideo haeresis et secta idem sunt. Et utrumque pertinet ad opera carnis, non quidem quantum ad ipsum actum infidelitatis respectu proximi obiecti, sed ratione causae: quae est vel appetitus finis indebiti, secundum quod oritur ex superbia vel cupiditate, ut dictum est (arg.2); vel

[4] C.1: ML 42,65.

[5] L.8 c.3: ML 82,296.

ilusión, que es principio de errores, conforme dice el Filósofo. Y la fantasía concierne a la carne, ya que su acto se realiza con órgano corpóreo.

etiam aliqua phantastica illusio, quae est errandi principium, ut etiam Philosophus dicit, in IV «Metaphys.»[6] Phantasia autem quodammodo ad carnem pertinet, inquantum actus eius est cum organo corporali.

ARTICULO 2

Utrum haeresis sit proprie circa ea quae sunt fidei[a]

Si la herejía versa propiamente sobre las cosas de fe

Dificultades. Parece que la herejía no versa propiamente sobre las cosas de fe.

1. Si se dan herejías y sectas entre los cristianos, también las hubo en los judíos y fariseos, como San Isidoro dice. Ahora bien, sus disensiones no eran sobre cosas de fe. Luego la herejía no versa sobre las cosas de la fe como sobre materia propia.

2. Son materia de fe las cosas que se creen. Mas la herejía no tiene sólo por objeto las cosas o realidades, sino también las palabras y expresiones de la Sagrada Escritura; pues dice San Jerónimo que "quienquiera que entienda la Escritura de otro modo que reclama el sentido del Espíritu Santo, bajo el cual ha sido escrita, aunque no apostate de la Iglesia, puede llamársele hereje". Y en otro lugar: "De palabras desordenadamente proferidas brota la herejía." Por lo tanto, la herejía no se da propiamente en materia de fe.

3. Sobre las cosas de fe disienten a veces los mismos santos doctores, como San Agustín y San Jerónimo discutieron sobre la cesación de los preceptos legales, aunque sin llegar a la herejía. En consecuencia, no recae la herejía sobre materia de fe.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod haeresis non sit proprie circa ea quae sunt fidei.

1. Sicut enim sunt haereses et sectae in Christianis, ita etiam fuerunt in Iudaeis et Pharisaeis: sicut Isidorus dicit, in libro «Etymol.»[7] Sed eorum dissensiones non erant circa ea quae sunt fidei. Ergo haeresis non est circa ea quae sunt fidei sicut circa propriam materiam.

2. Praeterea, materia fidei sunt res quae creduntur. Sed haeresis non solum est circa res, sed etiam circa verba, et circa expositiones sacrae Scripturae. Dicit enim Hieronymus[8] quod «quicumque aliter Scripturam intelligit quam sensus Spiritus Sancti efflagitat, a quo scripta est, licet ab Ecclesia non recesserit, tamen haereticus appellari potest»: et alibi dicit quod «ex verbis inordinate prolatis fit haeresis»[9]. Ergo haeresis non est proprie circa materiam fidei.

3. Praeterea, etiam circa ea quae ad fidem pertinent inveniuntur quandoque sacri Doctores dissentire: sicut Hieronymus et Augustinus circa cessationem legalium[10]. Et tamen hoc est absprolatis fit haeresis»[9]. Ergo haenon est proprie circa materiam fidei.

[a] *Sent.* 4 d.13 q.2 a.1 ad 5.6; *In I Cor.* 11 lect.4; *In Tit.* 3 lect.2.

[6] L.3 c.5 n.17 (BK 1010b1): S.TH., lect.14.

[7] L.8 c.4: ML 82,297.

[8] *In Gal.* l.3 super 5,19. ML 26,443.

[9] *Glossa ordin.* super Osee 2,16.

[10] Cf. 1-2 q.103 a.4 ad 1.

Sed contra est quod Augustinus dicit, contra Manichaeos[11]: «Qui in Ecclesia Christi morbidum aliquid pravumque quid sapiunt, si correcti ut sanum rectumque sapiant, resistant contumaciter, suaque pestifera et mortifera dogmata emendare nolunt, sed defendere persistunt, haeretici sunt». Sed pestifera et mortifera dogmata non sunt nisi illa quae opponuntur dogmatibus fidei, per quam «iustus vivit», ut dicitur Rom. 1,17. Ergo haeresis est circa ea quae sunt fidei sicut circa propriam materiam.

Respondeo dicendum quod de haeresi nunc loquimur secundum quod importat corruptionem fidei Christianae. Non autem ad corruptionem fidei Christianae pertinet si aliquis habeat falsam opinionem in his quae non sunt fidei, puta in geometricalibus vel in aliis huiusmodi, quae omnino ad fidem pertinere non possunt; sed solum quando aliquis habet falsam opinionem circa ea quae ad fidem pertinent. Ad quam aliquid pertinet dupliciter, sicut supra dictum est (1 q.32 a.4): uno modo, directe et principaliter, sicut articuli fidei; alio modo, indirecte et secundario, sicut ea ex quibus sequitur corruptio alicuius articuli. Et circa utraque potest esse haeresis, eo modo quo et fides.

Ad primum ergo dicendum quod sicut haereses Iudaeorum et Pharisaeorum erant circa opiniones aliquas ad Iudaismum vel Pharisaeam pertinentes, ita etiam Christianorum haereses sunt circa ea quae pertinent ad fidem Christi.

Ad secundum dicendum quod ille dicitur aliter exponere sacram Scripturam quam Spiritus Sanctus efflagitat qui ad hoc expositionem sacrae Scripturae intorquet quod contrariatur ei quod est per Spiritum Sanctum revelatum. Unde dicitur Ez. 13,6 de falsis prophetis quod «perseveraverunt confirmare sermonem», scilicet per falsas expositiones Scrip-

Por otra parte, dice San Agustín: "Son herejes los que en la Iglesia de Cristo opinan algo pravo y malsano y, siendo corregidos para que abracen lo sano y lo recto, resisten contumaces, no queriendo enmendar sus dogmas pestíferos y mortales, antes bien los defienden". Dogmas pestíferos y mortales son los que se oponen a los dogmas de fe, de la cual "el justo vive", como dice el Apóstol. Por consiguiente, la herejía tiene como materia propia las cosas que son de fe.

Respuesta. De la herejía se habla aquí en cuanto que entraña corrupción de la fe cristiana. Mas no tienden a corromperla las falsas opiniones en cosas que no son de fe, como problemas de geometría y demás, que son totalmente extrañas al campo de la fe, sino sólo las opiniones falsas sobre verdades referentes a la misma. Pero a la fe, como antes se dijo, puede pertenecer una verdad de dos maneras: directa y principalmente, como los artículos de la fe; e indirecta y secundariamente, como aquella consecuencia de la cual se sigue la negación de algún artículo. Sobre ambos extremos puede versar la herejía, lo mismo que la fe.

Soluciones. 1. Así como las herejías de los judíos y fariseos recaían sobre opiniones tocantes al judaísmo y a la secta farisea, así las herejías cristianas tienen por objeto lo que atañe a la fe de Cristo.

2. Se llama exponer la Sagrada Escritura de otra manera que lo que pide el Espíritu Santo cuando se fuerza y desvía su sentido o exposición, contrariando a lo que ha sido revelado por el Espíritu Santo. De ahí que Ezequiel diga de los falsos profetas que "se emperraron en consolidar el oráculo" con falsas exposiciones de la Escritura.—Del mismo

[11] *De Civ. Dei.* l.18 c.51: ML 41,613.

modo, si con palabras que se profieren se confiesa la fe, pues, como hemos dicho, la confesión es acto de fe, por el desordenado hablar en cosas de la fe se puede seguir su corrupción. Por eso dice el papa San León: "Porque los enemigos de la cruz de Cristo nos acechan en todo, en las palabras y aun en las sílabas, no les demos la más leve ocasión para que mientan diciendo que concordamos con el sentir nestoriano".

3. Como dice San Agustín y se recoge en el "Decreto", "si algunos defienden su sentencia, aunque falsa y perversa, sin pertinaz animosidad, buscando con cauta solicitud la verdad y apercibidos a corregirse, en modo alguno han de ser tenidos como herejes", porque no tienen elección que contradiga la doctrina de la Iglesia. De esta manera parecen haber disentido algunos doctores, bien sobre materias que no importan a la fe que sean de una manera o de otra, bien en cosas que atañen a la fe, pero que no han sido aún definidas por la Iglesia. Mas si, después de haber sido esas cosas definidas por la autoridad de la Iglesia universal, impugnara alguien con pertinacia tal ordenación, se tendría por hereje. Dicha autoridad reside principalmente en el Sumo Pontífice; pues se lee en el "Decreto": "Cuantas veces se ventila una cuestión de fe, creo que todos nuestros hermanos los obispos deben someterla a Pedro, a la autoridad de su nombre". Ni San Agustín, ni San Jerónimo, ni ninguno de los santos doctores ha defendido su sentencia en contra de esa autoridad. Por eso dice San Jerónimo: "Esta es la fe, Papa beatísimo, que hemos aprendido en la Iglesia católica: que, si hemos sustentado algo con menos pericia o menos cautela, deseamos sea enmendado por ti, que posees la sede y la fe de Pedro. De suerte que, si por esta confesión nuestra es aprobada con la sentencia de tu apostolado, quien quisiera culparme de ella comprobará ser imperito y malévolo, no católico y aun hereje".

turae.—Similiter etiam per verba quae quis loquitur suam fidem profitetur: est enim confessio actus fidei, ut supra dictum est (q.3 a.1). Et ideo si sit inordinata locutio circa ea quae sunt fidei, sequi potest ex hoc corruptio fidei. Unde Leo Papa, in quadam epistola «Ad Proterium Episcopum Alexandrinum» [12], dicit: «Quia inimici Christi crucis omnibus et verbis nostris insidiantur et syllabis, nullam illis vel tenuem occasionem demus qua nos Nestoriano sensui congruere mentiantur».

Ad tertium dicendum quod, sicut Augustinus dicit [13], et habetur in «Decretis», XXIV [a], q.3 can.20: «Si qui sententiam suam, quamvis falsam atque perversam, nulla pertinaci animositate defendunt, quaerunt autem cauta sollicitudine veritatem, corrigi parati cum invenerint, nequaquam sunt inter haereticos deputandi: quia scilicet non habent electionem contradicentem Ecclesiae doctrinae. Sic ergo aliqui Doctores dissensisse videntur vel circa ea quorum nihil interest ad fidem utrum sic vel aliter teneatur; vel etiam in quibusdam ad fidem pertinentibus quae nondum erant per Ecclesiam determinata. Postquam autem essent auctoritate universalis Ecclesiae determinata, si quis tali ordinationi pertinaciter repugnaret, haereticus censeretur. Quae quidem auctoritas principaliter residet in Summo Pontifice. Dicitur enim XXIV [a], q.1 can.13: «Quoties fidei ratio ventilatur, arbitror omnes fratres nostros et coepiscopos non nisi ad Petrum, idest sui nominis auctoritatem, referre debere». Contra cuius auctoritatem nec Hieronymus nec Augustinus nec aliquis sacrorum Doctorum suam sententiam defendit. Unde dicit Hieronymus [14]: «Haec est fides, Papa Beatissime, quam in Catholica didicimus Ecclesia. In qua si minus perite aut parum caute forte aliquid positum est, emendari cupimus a te, qui Petri fidem et sedem tenes. Si autem haec nostra confessio Apostolatus tui iudicio comprobatur, quicumque me culpare voluerit, se imperitum vel malevolum, vel etiam non catholicum sed haereticum, comprobabit».

[12] *Epist.* 129 c.2: ML 54,1076.
[13] *Epist.* 43 *Ad Glorium Eleusium* c.1: ML 33,160.
[14] Cf. PELAGIUM, *Libellus Fidei ad Innocentium:* ML 45,1718.

ARTICULO 3

Utrum haeretici sint tolerandi [a]

Si los herejes han de ser tolerados

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod haeretici sint tolerandi.

1. Dicit enim Apostolus, II ad Tim. 2,24 sqq.: «Servum Dei oportet mansuetum esse, cum modestia corripientem eos qui resistunt veritati, ne quando det illis poenitentiam Deus ad cognoscendam veritatem, et resipiscant a laqueis diaboli». Sed si haeretici non tolerantur, sed morti traduntur, aufertur eis facultas poenitendi. Ergo hoc videtur esse contra praeceptum Apostoli.

2. Praeterea, illud quod est necessarium in Ecclesia est tolerandum. Sed haereses sunt necessariae in Ecclesia: dicit enim Apostolus, I ad Cor. 11,19: «Oportet haereses esse, ut et qui probati sunt manifesti fiant in vobis». Ergo videtur quod haeretici sunt tolerandi.

3. Praeterea, Dominus mandavit, Mt. 13,30, servis suis ut zizania permitterent crescere usque ad messem, quae est finis saeculi, ut ibidem (v.39) exponitur. Sed per zizania significantur haeretici, secundum expositionem Sanctorum. Ergo haeretici sunt tolerandi.

Sed contra est quod Apostolus dicit, ad Tit. 3,10-11: «Haereticum hominem, post primam et secundam correptionem, devita, sciens quia subversus est qui eiusmodi est».

Dificultades. Parece que los herejes han de ser tolerados.

1. Dice el Apóstol: "Ha de ser manso el siervo de Dios, corrector modesto de quienes impugnan la verdad; que puede infundirles Dios arrepentimiento con que conozca la verdad y quiebren los lazos del diablo". Si, pues, no son tolerados los herejes, sino entregados a la muerte, se les quita el poder arrepentirse. Y entonces parece que se obra contra el mandato del Apóstol.

2. Lo que es necesario en la Iglesia debe tolerarse. Mas las herejías son necesarias en la Iglesia, pues afirma el Apóstol: "Conviene que haya herejías, a fin de que se destaquen los de probada virtud entre vosotros". Luego parece que han de ser tolerados los herejes.

3. El señor mandó a sus siervos que dejaran crecer la cizaña hasta la siega, que ha de ser en el fin del mundo, como allí se expone. Mas por la cizaña se significan los herejes, según la exposición de los santos. Por lo tanto, han de tolerarse los herejes.

Por otra parte, dice el Apóstol: "Después de una primera y segunda corrección, evita al hombre hereje, sabiendo que está pervertido".

[a] Supra q.10 a.8 ad 1; *Sent.* 4 d.13 q.2 a.3; *In Mt.* 13; *Quodl.* 10 q.7 a.1.

Respuesta. Acerca de los herejes deben considerarse dos aspectos: uno, por parte de ellos; otro, por parte de la Iglesia. Por parte de ellos está el pecado, por el que no sólo merecieron ser separados de la Iglesia por la excomunión, sino aun ser excluídos del mundo por la muerte; pues mucho más grave es corromper la fe, vida del alma, que falsificar moneda, con que se sustenta la vida temporal. Y si tales falsificadores y otros malhechores justamente son entregados sin más a la muerte por los príncipes seglares, con más razón los herejes, al momento de ser convictos de herejía, podían no sólo ser excomulgados sino ser entregados a justa pena de muerte.

Por parte de la Iglesia, está la misericordia para la conversión de los que yerran. Por eso no condena luego, sino "después de una primera y segunda corrección", como enseña el Apóstol. Pero, si todavía alguno se mantiene pertinaz, la Iglesia, no esperando su conversión, lo separa de sí por sentencia de excomunión, mirando por la salud de los demás. Y aún pasa más adelante, relajándole al juicio seglar para su exterminio del mundo por la muerte. A este propósito dice San Jerónimo y se lee en el "Decreto": "Han de ser remondadas las carnes podridas, y la oveja sarnosa separada del aprisco, no sea que arda toda la casa, se corrompa la masa, el cuerpo se pudra y el ganado se pierda. Arrio en Alejandría fué una chispa, mas, al no ser al instante sofocada, a todo el orbe propagó su llama".

Respondeo dicendum quod circa haereticos duo sunt consideranda: unum quidem ex parte ipsorum; aliud ex parte Ecclesiae. Ex parte quidem ipsorum est peccatum per quod meruerunt non solum ab Ecclesia per excommunicationem separari, sed etiam per mortem a mundo excludi. Multo enim gravius est corrumpere fidem, per quam est animae vita, quam falsare pecuniam, per quam temporali vitae subvenitur. Unde si falsarii pecuniae, vel alii malefactores, statim per saeculares principes iuste morti traduntur; multo magis haeretici, statim cum de haeresi convincuntur, possent non solum excommunicari, sed et iuste occidi.

Ex parte autem Ecclesiae est misericordia ad errantium conversionem. Et ideo non statim condemnat, sed «post primam et secundam correctionem», ut Apostolus docet (Tit. 3,10). Postmodum vero, si adhuc pertinax inveniatur, Ecclesia, de eius conversione non sperans, aliorum saluti providet, cum ab Ecclesia separando per excommunicationis sententiam; et ulterius relinquit eum iudicio saeculari a mundo exterminandum per mortem. Dicit enim Hieronymus [15], et habetur XXIV[a], q.3 cn.16: «Resecandae sunt putridae carnes, et scabiosa ovis a caulis repellenda, ne tota domus, massa, corpus et pecora, ardeat, corrumpatur, putrescat, intereat. Arius in Alexandria una scintilla fuit: sed quoniam non statim oppressus est, totum orbem eius flamma populata est».

Soluciones. 1. A dicha modestia compete corregir una y otra vez; mas, si alguien no quiere aún volver, debe tenérsele por pervertido, como consta por la autoridad aducida del Apóstol.

Ad primum ergo dicendum quod ad modestiam illam pertinet ut primo et secundo corripiatur. Quod si redire noluerit, iam pro subverso habetur: ut patet in auctoritate Apostoli inducta (Tit. 3,10).

2. La utilidad proveniente de las herejías es ajena a la intención de los herejes. Esta utilidad se muestra al comprobarse, como dice el Apóstol, la constancia de los fieles y para qué, sacudiendo la pereza, revolvamos con más solicitud las divinas Escrituras, como dice San Agustín. La intención de ellos es más bien la de corromper la fe, que es máximo daño. Por eso se ha de mirar más a su intento principal para ser excluídos que a lo que se halla fuera de su intención para soportarlos.

Ad secundum dicendum quod utilitas quae ex haeresibus provenit est praeter haereticorum intentionem: dum scilicet constantia fidelium comprobatur, ut Apostolus dicit; et ut excutiamus pigritiam, divinas Scripturas sollicitius intuentes, sicut Augustinus dicit [16]. Sed ex intentione eorum est corrumpere fidem, quod est maximi nocumenti. Et ideo magis respiciendum est ad id quod est per se de eorum intentione, ut excludantur; quam ad hoc quod est praeter eorum intentionem, ut sustineantur.

3. Como se lee en el "Decreto", "una cosa es la excomunión y otra la extirpación. Es excomulgado alguno para que su alma se salve en el día del Señor, como dice el Apóstol".—Si, por otra parte, son extirpados por la muerte los herejes, ello no va contra el mandamiento del Señor, el cual se ha de entender para el caso en que no se puede arrancar la cizaña sin arrancar el trigo, como antes se dijo, al tratar de los infieles en general.

Ad tertium dicendum quod, sicut habetur in «Decretis», XXIV[a], q.3, «aliud est excommunicatio, et aliud eradicatio. Excommunicatur enim ad hoc aliquis, ut sit Apostolus» (I Cor. 5,5), «ut spiritus eius salvus fiat in die Domini».—Si tamen totaliter eradicentur per mortem haeretici, non est etiam contra mandatum Domini, quod est in eo casu intelligendum quando non possunt extirpari zizania sine extirpatione tritici; ut supra dictum est (q.10 a.8 ad 1) cum de infidelibus in communi ageretur.

ARTICULO 4

Utrum revertentes ab haeresi sint ab Ecclesia recipiendi

Si los convertidos de la herejía han de ser recibidos por la Iglesia

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod revertentes ab haeresi sint omnino ab Ecclesia recipiendi.

1. Dicitur enim Ier. 3,1 ex persona Domini: «Fornicata es cum amatoribus multis: tamen revertere ad me, dicit Dominus». Sed Ecclesiae iudicium est iudicium Dei: secundum illud Deut. 1,17: «Ita parvum audietis ut magnum, neque accipietis cuiusquam personam: quia Dei iudicium est». Ergo si aliqui fornicati fuerint per infidelitatem, quae est spi-

Dificultades. Parece que los convertidos de la herejía han de ser siempre recibidos por la Iglesia.

1. Se dice en Jeremías en persona del Señor: "Has fornicado con muchos amadores; con todo, vuelve a mí, dice el Señor". Mas el juicio de la Iglesia es el juicio de Dios, pues se dice: "Daréis oído tanto a lo pequeño como a lo grande y no tendréis acepción de personas, porque es el juicio de Dios". Por lo tanto, quienes han fornicado por la infide-

[15] *In Gal.* l.3 super 5,9: ML 26,430.

[16] *De Gen. contra manich.* l.1 c.1: ML 34,173.

lidad, que es una espiritual fornicación, han de ser recibidos.

2. El Señor manda a Pedro que perdone al hermano pecador "no sólo siete veces, sino hasta setenta veces siete"; dando a entender, según exposición de San Jerónimo, que cuantas veces pecare uno, tantas se le ha de perdonar. Por lo tanto, cuantas veces uno pecare, cayendo en herejía, otras tantas ha de ser recibido en la Iglesia.

3. La herejía es una infidelidad. Como los demás infieles que quieren convertirse son recibidos por la Iglesia, también los herejes deben serlo.

Por otra parte, está la decretal que dice que "si alguno, después de abjurar el error, fuera sorprendido reincidiendo en la abjurada herejía, sea entregado al juicio secular". En consecuencia, no han de ser recibidos por la Iglesia.

Respuesta. La Iglesia, por institución del Señor, extiende su caridad a todos, no sólo a los amigos, sino a los enemigos y perseguidores, como se dice en San Mateo: "Amad a vuestros enemigos; haced bien a los que os odian". Corresponde a la caridad querer y obrar el bien del prójimo. Mas hay un doble bien. Uno espiritual, o la salvación del alma, al que atiende principalmente la caridad; tal bien se debe querer siempre a los otros por caridad. Y así, en cuanto a este aspecto, los herejes que vuelven, aunque sean relapsos, son admitidos a penitencia por la Iglesia, que de este modo les incorpora al camino de la salvación.

El otro bien al que atiende secundariamente la caridad es el bien temporal, como son la vida corporal, las posesiones temporales, la buena fama y la dignidad eclesiástica o seglar. Este bien no estamos obligados por caridad a quererlo para el prójimo sino en orden a su salvación

ritualis fornicatio, nihilominus sunt recipiendi.

2. Praeterea, Dominus, Mt. 18, 22, Petro mandat ut fratri peccanti dimittat non solum septies, «sed usque septuagies septies»: per quod intelligitur, secundum expositionem Hieronymi [17], quod quotiescumque aliquis peccaverit, est ei dimittendum. Ergo quotiescumque aliquis peccaverit in haeresim relapsus, erit ab Ecclesia suscipiendus.

3. Praeterea, haeresis est quaedam infidelitas. Sed alii infideles volentes converti ab Ecclesia recipiuntur. Ergo etiam haeretici sunt recipiendi.

Sed contra est quod Decretalis dicit [18], quod si aliqui, post abiurationem erroris, deprehensi fuerint in abiuratam haeresim recidisse, saeculari iudicio sunt relinquendi». Non ergo ab Ecclesia sunt recipiendi.

Respondeo dicendum quod Ecclesia, secundum Domini institutionem, caritatem suam extendit ad omnes, non solum amicos, verum etiam inimicos et persequentes: secundum illud Mt. 5,44: «Diligite inimicos vestros, benefacite his qui oderunt vos». Pertinet autem ad caritatem ut aliquis bonum proximi et velit et operetur. Est autem duplex bonum. Unum quidem spirituale, scilicet salus animae, quod principaliter respicit caritas: hoc enim quilibet ex caritate debet alii velle. Unde quantum ad hoc, haeretici revertentes, quotiescumque relapsi fuerint, ab Ecclesia recipiuntur ad poenitentiam, per quam impenditur eis via salutis.

Aliud autem est bonum quod secundario respicit caritas, scilicet bonum temporale: sicuti est vita corporalis, possessio mundana, bona fama, et dignitas ecclesiastica sive saecularis. Hoc enim non tenemur ex caritate aliis velle nisi in ordine ad salutem aeternam et eorum et aliorum. Unde si aliquid de huiusmodi bonis

[17] *In Mt.* l.3 super 18,22: ML 26,137.
[18] *Decretal. Gregor. IX* l.5 tit.7 c.9 *Ad abolendam.*

existens in uno impedire possit aeternam salutem in multis, non oportet quod ex caritate huiusmodi bonum ei velimus, sed potius quod velimus eum illo carere: tum quia salus aeterna praeferenda est bono temporali; tum quia bonum multorum praefertur bono unius. Si autem haeretici revertentes semper reciperentur ut conservarentur in vita et aliis temporalibus bonis, posset in praeiudicium salutis aliorum hoc esse: tum quia, si relaberentur, alios infecerent; tum etiam quia, si sine poena evaderent, alii securius in haeresim relaberentur; dicitur enim Eccle. 8,11: «Ex eo quod non cito profertur contra malos sententia, absque timore ullo filii hominum perpetrant mala». Et ideo Ecclesia quidem primo revertentes ab haeresi non solum recipit ad poenitentiam, sed etiam conservat eos in vita; et interdum restituit eos dispensative ad ecclesiasticas dignitates quas prius habebant, si videantur vere conversi. Et hoc pro bono pacis frequenter legitur esse factum. Sed quando recepti iterum relabuntur, videtur esse signum inconstantiae eorum circa fidem. Et ideo ulterius redeuntes recipiuntur quidem ad poenitentiam, non tamen ut liberentur a sententia mortis.

Ad primum ergo dicendum quod in iudicio Dei semper recipiuntur redeuntes: quia Deus scrutator est cordium, et vere redeuntes cognoscit. Sed hoc Ecclesia imitari non potest. Praesumit autem eos non vere reverti qui, cum recepti fuissent, iterum sunt relapsi. Et ideo eis viam salutis non denegat, sed a periculo mortis eos non tuetur.

Ad secundum dicendum quod Dominus loquitur Petro de peccato in eum commisso, quod est semper dimittendum, ut fratri redeunti parcatur. Non autem intelligitur de peccato in proximum

eterna. Por lo tanto, si un bien de estos que alguno posee puede impedir la eterna salvación de los otros, no hemos de quererlo para él por caridad; antes bien debemos querer que carezca de él, pues la salvación eterna se ha de preferir al bien temporal, y el bien de muchos al bien de uno. Según esto, si los herejes conversos siempre fueran recibidos de suerte que conservaran la vida y demás temporalidades, ello sería en perjuicio de la salud común; tanto por el peligro de corrupción, si reincidieran, cuanto porque, si quedaran sin castigo, caerían otros con más confianza en la herejía, según dice el Eclesiástico: "Porque no se fulmina luego sentencia contra los malos, sin temor alguno los hijos de los hombres perpetran el mal". Por esto la Iglesia, a los que por vez primera abjuran la herejía, no sólo los recibe a penitencia, sino les conserva también la vida; y algunas veces, si se muestran de verdad convertidos, benévolamente los restituye a las dignidades eclesiásticas que antes tenían. Y esto por bien de la paz se lee haberse hecho con frecuencia. Pero si, una vez recibidos, recaen, parece ser ello señal de su inconstancia en la fe; y si vuelven, son recibidos a penitencia, mas no se libran de la sentencia de muerte.

Soluciones. 1. En el juicio de Dios siempre son recibidos los que vuelven, porque Dios es escrutador de corazones y conoce a quienes de verdad vuelven. Esto no lo puede imitar la Iglesia. Presume, en efecto, que no han vuelto de verdad los recibidos que de nuevo han recaído, y si no les niega el camino de la salvación, no les libra de la pena de muerte.

2. El Señor habla a Pedro del pecado cometido contra él, que siempre se ha de perdonar, de suerte que sea perdonado el hermano que vuelve. Pero no se entiende del pecado

contra Dios o contra el prójimo, el cual "no está a nuestro arbitrio perdonar", como dice San Jerónimo, sino que se establece para ello un modo legal mirando al honor de Dios y al provecho del prójimo.

3. Los demás infieles que nunca han recibido la fe, al convertirse a ella todavía no han dado señal de inconstancia en la fe, como los herejes relapsos. Por eso no vale para ellos la misma razón.

vel in Deum commisso, quod «non est nostri arbitrii dimittere», ut Hieronymus [1] dicit; sed in hoc est lege modus status, secundum quod congruit honori Dei et utilitati proximorum.

Ad tertium dicendum quod alii infideles, qui nunquam fidem receperant, conversi ad fidem nondum ostendunt aliquod signum inconstantiae circa fidem, sicut haeretici relapsi. Et ideo non est similis ratio de utrisque.

[1] *Glossa ordin.* super Mt.18,15.

INTRODUCCION A LA CUESTION 12

LA APOSTASIA

Es considerado entre las formas de infidelidad este pecado de apostasía, aunque sólo accidentalmente difiere de la herejía, por ser el pecado contra la fe, cuantitativamente y en el orden objetivo, más grave.

Analiza Santo Tomás, en la breve cuestión, la noción de apostasía (a.1) y el problema práctico del dominio del apóstata sobre súbditos católicos (a.2).

I. Concepto de apostasia (a.1)

Tres acepciones teológicas se incluyen en este término, cuya clara etimología, del griego ἀπο-στασία, significa «retroceso», «defección» o «abandono», que, en el plano teológico, se entiende respecto de Dios. Esta defección o separación—añade el Angélico—se entiende respecto de los tres modos como el hombre puede estar unido a Dios: a) *Apostasía* del orden clerical, cuando el clérigo abandona las órdenes mayores y se pasa al estado laico. b) *Apostasía de la religión*, o abandono de la vida religiosa que se ha profesado. c) *Apostasía de la fe*, que implica el alejamiento y abandono *total* de Dios. El hombre abandona a Dios por todo grave pecado, pero el abandono completo y *por antonomasia* se tiene en el que se aleja de la fe y la pierde por completo.

Por esto se define esta apostasía: *Total defección o voluntario abandono de la fe cristiana en quien la había voluntariamente aceptado.* Como en la herejía, se trata de un *error voluntario y pertinaz* respecto de la fe, pero un error total, que implica el rechazar toda la revelación, la negación global de toda la verdad cristiana. El herético retiene *el nombre de* cristiano, pero el apóstata ya no. Y esto lo hace no por mera indiferencia para con las prácticas cristianas, sino por disentimiento positivo y consciente, porque *rechaza* de plano toda la fe.

Todo ello se entiende en un *sujeto* que *fué cristiano*, bautizado y habiendo profesado su fe cristiana.

La apostasía no señala ninguna nueva especie de infidelidad, sino designa sólo la llegada a la infidelidad como término en general del abandono o defección de la fe. Su naturaleza se valora por ser repulsa de la fe en un sujeto cristiano, en todo lo cual *conviene con la herejía.* Por eso se incluye en el pecado de herejía, de la que se distingue sólo accidentalmente, *ut circumstantia aggravans* (a.1 ad 3), porque se rechaza no un dogma, sino toda la fe revelada. No importa el término accidental al cual se llegue, sea a la incredulidad completa, al materialismo o racionalismo. Además, la idea de apostasía es genérica, aunque comúnmente se refiera a los apóstatas del catolicismo.

Por lo mismo, el pecado de apostasía sigue en todo las mismas reglas morales y canónicas que la herejía respecto de la malicia del

pecado, las penas en que incurre el apóstata y los medios de reconciliación y vuelta a la fe. Así, la doctrina del artículo 2 es un caso particular de lo expuesto antes, de que por infidelidad o apostasía de la fe no se pierden, sin más, los derechos naturales y autoridad que los apóstatas puedan tener sobre los católicos. A ello puede llegarse sólo por sentencia, en virtud de la potestad indirecta de la Iglesia sobre lo temporal.

II. Pérdida inculpable de la fe

En cambio, hay otro problema actual siempre y acuciante, que se han puesto, sobre todo, los teólogos modernos en torno a la herejía y apostasía. ¿Puede llegar un católico a la pérdida inculpable de la fe? ¿Son posibles la herejía o apostasía materiales, de tal manera que se den ateos o apóstatas de la fe católica de buena fe, como existen infieles materiales? Los fenómenos de seducción y apostasía de las masas son tan frecuentes en el mundo moderno, que hacen pensar, dada la influencia de las falsas ideas y prejuicios anticatólicos que flotan en ciertos ambientes, si esas masas estarán en plena buena fe y sin culpa alguna al abandonar el catolicismo. Sin entrar para nada en el proplema sociológico o psicológico, resumimos en breve indicación la solución teológica del mismo. La discusión parte de la declaración del concilio Vaticano:

1.º *«Aquellos que han recibido la fe bajo el magisterio de la Iglesia, no pueden tener ninguna causa justa de mudar su fe o ponerla en duda».*

Así se declara en el Vaticano (D 1794), y en seguida, canon 6 (D 1815), se define lo mismo en cuanto al segundo extremo: que «no tienen causa ninguna de poner en duda su fe, suspendiendo el asentimiento hasta llegar a la demostración científica de la credibilidad y verdad de su fe». Se define esta doctrina contra los hermesianos, quienes propugnaban dicha duda metódica, según hemos visto.

La definición recae indirectamente sobre *los motivos objetivos* de poner en duda la fe, ya que un párrafo antes enumera el concilio «los motivos irrefragables» de credibilidad que se encuentran en la Iglesia católica.

Pero también se enseña *indirectamente* en ella que el católico no tiene *causas subjetivas* razonables de dudar, pues que su condición es muy distinta de la de los infieles. Estos son invitados a investigar «los signos ciertos» de la divina revelación, y pueden dudar mientras no los conozcan con alguna certeza. Mas los católicos ya los han reconocido como ciertos, y éstos nunca dejan de ser verdaderos. No es la misma la condición del que no vió y sigue dudando que la del que ya vió una vez y no puede volverse atrás.

A pesar de eso, los teólogos discutieron *sobre el sentido* de esta definición del Vaticano. Y muy pronto autores como Granderath y Vacant sostuvieron que el concilio se refiere sólo a las *causas objetivas*. Mas éstas no siempre llevan toda su eficacia convincente a los espíritus mal dispuestos, por lo que puede haber *causas subjetivas de pérdida inculpable* de la fe. Por falsas persuasiones, un católico mal instruído puede llegar a la *convicción subjetiva* de que es falsa la pretensión de la Iglesia católica de poseer sola la verdad. Convicción

fundada en ignorancia invencible, que, por lo tanto, sólo le llevan a la herejía o apostasía inculpables [1].

Tal opinión no parece atentar directamente a lo definido en el concilio, pues así lo declaraban también teólogos que a él asistieron [2]. Mas dicha tesis es insostenible, y el sentir general de los teólogos afirma contra ella:

2.º *El católico no puede abandonar la fe inculpablemente, sino que es culpable toda pérdida de la misma.*

Múltiples razones avalan esta aserción: *a)* Que la interpretación anterior no refleja todo el sentido de la declaración conciliar, que dice: *nullam causam habere possunt...*, por lo que incluye también las causas subjetivas. *b)* La Iglesia siempre impuso penas a los heréticos, y toda pena supone culpa. Y es de creer que todos pasarían a sus falsas creencias por sinceras y fuertes persuasiones subjetivas. No sólo en la época actual, sino en todo tiempo, ha sido fácil engañar a incautos e ignorantes, más aun a los dispuestos de antemano a dejarse engañar. *c)* Y, sobre todo, que el concilio apela antes a la gracia divina, que con su luz esclarece, confirma y certifica la verdad y credibilidad de la revelación, pues «Dios no nos abandona si antes no le abandonamos» (D 804 1794). Con tal luz sobrenatural pueden impedirse las causas subjetivas que ofusquen y obscurezcan los motivos objetivos de creer.

Por eso afirman estos teólogos que, aunque exista la posibilidad *psicológica* de este engaño inculpable, dada la facilidad del hombre para dejarse persuadir por cualquier error, pero, desde el punto de vista teológico, esto no cabe, porque la gracia y la fe ayudarán, si no falta la oración y los medios que está *obligado* a poner el creyente para evitar los peligros contra la fe. Y, en consecuencia, todo el que ha perdido la fe al parecer sinceramente convencido por falsas persuasiones, es gravemente *culpable*, al menos *en causa remota*. Ese tal habrá pecado contra la fe *indirectamente*, por descuidar su deber de adquirir suficiente instrucción religiosa o evitar todos los peligros contra la fe con lecturas, comunicación con infieles, etc. [3]

Aquí se detienen los más de los teólogos. Pero queda una incongruencia por resolver. Tendríamos entonces que el sujeto en cuestión habría perdido la fe—con su falsa persuasión actualmente invencible ha podido llegar a la herejía, apostasía y hasta pleno ateísmo—por sola grave negligencia y error culpable en causa, sin pecado directo contra la fe. Pero el concilio de Trento enseña que «la fe se pierde por el pecado de infidelidad» (D 808), afirmación que en el contexto

---

[1] A. VACANT, *Etudes théologiques sur les constitutions du concile Vatican* t.2 (París 1895) p.165-178; T. GRANDERATH, *Constitutiones dogmaticae sacrosancti concilii Vaticani* (Friburgi 1892) p.617o.

[2] *Cf. Coll. Lacensis:* ActaConc t.7 col.534-5; sobre ello informan ampliamente HARENT, *Foi:* DTC 6,196-7.2095s.; F. HURTH, *De inculpabili defectione a fide:* Gregor 7 (1926) p.3-27.202-224; G. PUNTENER, *Das vatikanische Konzil und die Verantwortlichkeit des Glaubensabfalls eines Katholiken:* DvThomFrib 7 (1929) p.414-445; A. STOLZ, *Was definiert das vatikanische Konzil über den Glaubenszweifel?:* Theol. Quartalschrift 111 (1930) p.519-559; G. BARONI, *È possibile perdere la fede cattolica senza peccato? Dottrine dei teologi dei secoli XVII-XVIII* (Romae 1938); G. B. GUZZETTI, *La perdita della fede nei cattolici* (Varese 1940).

[3] H. LENNERZ, *De virtutibus theologicis* (Romae 1947) n.378-405; HARENT, art.cit.; H. LANGE, *Aloïs von Schmid und die vatikanische Lehre von Glaubensabfall:* Schol 2 (1927) p.343-379; J. A. ALDAMA, *De virtutibus infusis:* BAC, t.3 n.181; R. AUBERT, *Le problème de l'acte de la foi* c.4 p.201ss.; ZALBA, *Theol. Mor.* t.1 n.802; R. LOMBARDI, *La salvación de los que no tienen fe* (Barcelona 1953) p.411-435.

parece ser exclusiva: «por los otros pecados se pierde la gracia, no la fe». Entonces ese descreído y pasado lo mismo al protestantismo que al puro ateísmo comunista, ¿sería sólo apóstata material, sin haber perdido el don divino de la fe? Así parecen admitir algunos [4], pero esto parece extraño. De ahí nuestra última afirmación:

3.º *El católico informado en la fe bajo el magisterio de la Iglesia no puede perder su fe sin pecado de formal herejía.*

Así, pues, no es posible que alguien rechace a sabiendas, *ex electione,* algunos dogmas, y con ellos el testimonio infalible de la Iglesia, advirtiendo que se opone a su divino magisterio, y seguir con la fe habitual, porque ése es justamente el pecado de formal herejía, que es físicamente incompatible con el acto y el hábito de la fe. El pecado primero sería de negligencia o error culpable, pero terminó con ese de positiva incredulidad. Alguna vez le habrán venido las primeras dudas positivas en ese proceso lento de falsas persuasiones, que tenía el deber y el poder de rechazar con la ayuda de la gracia, y que, al consentir en ellas, cometió pecado de formal herejía. Después... la gracia abandona y sigue ese estado de error invencible [5].

No está en el mismo caso el protestante bautizado que después cree por los motivos divinos propuestos dentro de la secta y no pierde la fe. Ese tal nunca recibió la fe en la Iglesia católica. Y de igual suerte, el pagano material que recibió la fe implícita sin los motivos de la revelación explícita.

Casos distintos serán los de católicos indiferentes que durante muchos años no creen—negativamente—, sin negar abiertamente la fe. O imbuídos en errores liberales, herejías materiales, etc., que por mucho tiempo los hacen compatibles con su fe hasta que no se les aclare plenamente su incompatibilidad. Mientras tanto serán del tipo de *errans*—herejes materiales—de que hablaba el Angélico. En este plano sí que los repliegues obscuros de la conciencia humana son insondables, y caben muchos hombres con errores culpables, mas no con herejía formal.

[4] R. GARRIGOU-LAGRANGE, *De virtutibus theologicis* in q.11 a.2 p.281ss.; A. PEINADOR, *De virtutibus theologicis* n.96, pero sólo para los católicos que no han sido debidamente instruídos en la Iglesia.

[5] Así también A. PEINADOR, *De virt. theologicis* n.96 B, aunque sólo para el aspecto práctico de los católicos debidamente instruídos en la Iglesia, y citando en su favor a PESCH, LAHOUSSE, VERMEERSCH, TANQUEREY.

CUESTION 12

(In duos articulos divisa)

—De apostasia

De la apostasía

Deinde considerandum est de apostasia (cf. q.10 introd.).

Et circa hoc quaeruntur duo.

Primo: utrum apostasia ad infidelitatem pertineat.

Secundo: utrum propter apostasiam a fide subditi absolvantur a dominio praesidentium apostatarum.

A continuación se ha de tratar de la apostasía. Sobre la cual se inquieren dos cosas:

Primera: si la apostasía pertenece a la infidelidad.

Segunda: si los súbditos quedan absueltos del dominio de sus señores por apostasía de éstos.

ARTICULO 1

Utrum apostasia pertineat ad infidelitatem

Si la apostasía pertenece a la infidelidad

Ad primum sic proceditur. Videtur quod apostasia non pertineat ad infidelitatem.

1. Illud enim quod est omnis peccati principium non videtur ad infidelitatem pertinere: quia multa peccata sine infidelitate existunt. Sed apostasia videtur esse omnis peccati principium: dicitur enim Eccli. 10,14: «Initium superbiae hominis apostatare a Deo»; et postea subditur (v.15): «Initium omnis peccati superbia». Ergo apostasia non pertinet ad infidelitatem.

2. Praeterea, infidelitas in intellectu consistit. Sed apostasia magis videtur consistere in exteriori opere vel sermone, aut etiam in interiori voluntate: dicitur enim Prov. 6,12 sqq.: «Homo apostata vir inutilis, gradiens ore perverso, annuit oculis, terit pede, digito loquitur, pravo corde machinatur malum, et in omni tempore iurgia seminat». Si quis etiam se circumcideret, vel sepulcrum Mahumeti adoraret, apostata repu-

Dificultades. Parece que la apostasía no pertenece a la infidelidad.

1. Lo que es principio de todo pecado no parece que pertenezca a la infidelidad, ya que hay muchos pecados sin infidelidad. Mas la apostasía parece ser principio de todo pecado, pues se lee: "Principio de la soberbia del hombre es apostatar de Dios"; añadiéndose a continuación: "Principio de todo pecado es la soberbia". Luego la apostasía no pertenece a la infidelidad.

2. La infidelidad está en el entendimiento. Mas la apostasía parece residir en la obra exterior, en la palabra y aun también en la interior voluntad, ya que se dice: "Hombre apóstata, varón inútil, anda en boca mentirosa, guiña el ojo, refriega los pies, habla con los dedos; tiene el corazón lleno de maldad y siembra siempre discordias". Asimismo, si alguien ahora se circuncidara o adorare el sepulcro de Mahoma, se le

tendría por apóstata. En consecuencia, la apostasía no pertenece directamente a la infidelidad.

3. La herejía, que pertenece a la infidelidad, es una de sus especies determinadas. Si, pues, la apostasía atañera a la infidelidad, sería también una de sus especies determinadas, lo que no parece cierto por lo dicho anteriormente. Por consiguiente, no pertenece a la infidelidad.

taretur. Ergo apostasia non pertinet directe ad infidelitatem.

3. Praeterea, haeresis, quia ad infidelitatem pertinet, est quaedam determinata species infidelitatis. Si ergo apostasia ad infidelitatem pertineret, sequeretur quod esset quaedam determinata species infidelitatis. Quod non videtur, secundum praedicta (q.10 a.5). Non ergo apostasia ad infidelitatem pertinet.

Por otra parte, se lee en San Juan: "Muchos de sus discípulos se retiraron", es decir, apostataron; de los cuales más arriba había dicho el Señor: "Algunos de vosotros no creen". En consecuencia, la apostasía pertenece a la infidelidad.

Sed contra est quod dicitur Io. 6,67: «Multi ex discipulis eius abierunt retro», quod est apostatare, de quibus supra (v.65) dixerat Dominus: «Sunt quidam ex vobis qui non credunt». Ergo apostasia pertinet ad infidelitatem.

Respuesta. La apostasía entraña un cierto retroceso de Dios, que se opera según los diferentes modos con que el hombre se une a El. Primeramente se une el hombre a Dios por la fe; segundo, por la debida y rendida voluntad en obedecer sus mandamientos; tercero, por obras especiales de supererogación, como son las de religión, el estado clerical o las órdenes sagradas. Eliminado algo posterior, permanece lo primero, aunque no a la inversa. Acontece, pues, que uno apostate de Dios dejando la religión que ha profesado o la orden que recibió; tal se llama apostasía de la religión o del orden sagrado. También puede uno apostatar de Dios oponiéndose con la mente a los divinos mandatos. Con estas dos apostasías, todavía puede el hombre permanecer unido a Dios por la fe; mas, si abandona la fe, ya del todo se retira o retrocede de El. De ahí que la apostasía en sentido absoluto y principal es la de quien abandonó la fe, y se llama apostasía de perfidia. De este modo, la apostasía propiamente dicha pertenece a la infidelidad.

Respondeo dicendum quod apostasia importat retrocessionem quandam a Deo. Quae quidem diversimode fit secundum diversos modos quibus homo Deo coniungitur. Primo namque coniungitur homo Deo per fidem; secundo, per debitam et subiectam voluntatem ad obediendum praeceptis eius; tertio, per aliqua specialia ad supererogationem pertinentia, sicut per religionem et clericaturam vel sacrum ordinem. Remoto autem posteriori remanet prius, sed non convertitur. Contingit ergo aliquem apostatare a Deo retrocedendo a religione quam professus est, vel ab ordine quem suscepit: et haec dicitur apostasia religionis seu ordinis. Contingit etiam aliquem apostatare a Deo per mentem repugnantem divinis mandatis. Quibus duabus apostasiis existentibus, adhuc potest remanere homo Deo coniunctus per fidem. Sed si a fide discedat, tunc omnino a Deo retrocedere videtur. Et ideo simpliciter et absolute est apostasia per quam aliquis discedit a fide, quae vocatur apostasia perfidiae. Et per hunc modum apostasia simpliciter dicta ad infidelitatem pertinet.

Soluciones. 1. La objeción parte del segundo modo de apostasía, que

Ad primum ergo dicendum quod obiectio illa procedit de secunda

apostasia, quae importat voluntatem a mandatis Dei resilientem, quae invenitur in omni peccato mortali.

Ad secundum dicendum quod ad fidem pertinet non solum credulitas cordis, sed etiam protestatio interioris fidei per exteriora verba et facta: nam confessio est actus fidei. Et per hunc etiam modum quaedam exteriora verba vel opera ad infidelitatem pertinent, inquantum sunt infidelitatis signa, per modum quo signum sanitatis sanum dicitur. Auctoritas autem inducta, etsi possit intelligi de omni apostasia, verissime tamen convenit in apostasia a fide. Quia enim fides est «primum fundamentum sperandarum rerum», et «sine fide impossibile est placere Deo» (Heb. 11,1.6); subiata fide, nihil remanet in homine quod possit esse utile ad salutem aeternam; et propter hoc primo dicitur, «Homo apostata vir inutilis». Fides etiam est vita animae: secundum illud Rom. 1,17: «Iustus ex fide vivit». Sicut ergo, subiata vita corporali, omnia membra et partes hominis a debita dispositione recedunt; ita, subiata vita iustitiae, quae est per fidem, apparet inordinatio in omnibus membris. Et primo quidem in ore, per quod maxime manifestatur cor; secundo, in oculis; tertio, in instrumentis motus; quarto, in voluntate, quae ad malum tendit. Et ex his sequitur quod iurgia seminet, alios intendens separare a fide, sicut et ipse recessit.

Ad tertium dicendum quod species alicuius qualitatis vel formae non diversificatur per hoc quod est terminus motus a quo vel ad quem: sed potius e converso secundum terminos motuum species attenduntur. Apostasia autem respicit infidelitatem ut terminum ad quem est motus recedentis a fide. Unde apostasia non importat determinatam speciem infidelitatis, sed quandam circumstantiam aggravantem: se-

implica la voluntad rebelde a los preceptos de Dios y se da en todo pecado mortal.

2. No sólo pertenece a la fe la pía credulidad del corazón, sino también la protestación de la fe interior con palabras y obras exteriores, ya que la confesión es acto de la fe. De esta manera, ciertas palabras y obras externas pertenecen a la infidelidad, en cuanto son señales suyas, al modo como se llaman sanos los signos de salud. La autoridad aducida, aunque se pueda entender de toda apostasía, con toda verdad conviene a la apostasía de la fe. Puesto que la fe es "fundamento primero de las cosas esperadas" y "sin la fe no es posible agradar a Dios", perdida ella, de nada dispone el hombre que le sea útil para la salud eterna. Por eso se dice en los Proverbios: "Hombre apóstata, varón inútil". También la fe es la vida del alma, conforme al texto del Apóstol: "El justo vive de la fe". Y así, de igual suerte que, quitada la vida corporal, todos los miembros y partes del hombre pierden su disposición debida, muerta la vida de justicia, que es por la fe, aparece el desorden en todos los miembros: en primer lugar, en la boca, que grandemente manifiesta el corazón; después, en los ojos y en los medios del movimiento; y por último, en la voluntad, que tiende al mal. De ello se sigue que el apóstata "siembre la discordia", intentando separar a los otros de la fe, como él se separó.

3. Las especies de una cualidad o de una forma no toman su diversidad por aquellas realidades que son principio o término del movimiento, sino más bien se especifican los términos formales de los movimientos. La apostasía se refiere a la infidelidad como término final del movimiento que abandona la fe. Por eso no implica determinada especie de infidelidad, sino su circunstancia agravante, según se expresa en San Pe-

dro: "Mejor les fuera no haber conocido la verdad que alejarse después de conocida".

cundum illud II Petr. 2,21: «Melius erat eis veritatem non cognoscere quam post agnitam retroire».

ARTICULO 2

Utrum princeps propter apostasiam a fide amittat dominium in subditos, ita quod ei obedire non teneantur

Si por la apostasía de la fe pierde el príncipe su dominio sobre los súbditos de modo que éstos no estén obligados a obedecerle

Dificultades. Parece que por la apostasía de la fe no pierde el príncipe el dominio sobre los súbditos, de modo que éstos no estén obligados a obedecerle.

1. Dice San Ambrosio que "el emperador Juliano, aunque era apóstata, tuvo bajo su mando a soldados cristianos, los cuales cuando les arengaba: 'Saltad al campo en defensa de la república', le obedecían". Luego por la apostasía del príncipe no quedan los súbditos libres de su dominio.

2. El apóstata de la fe es infiel. Pero hubo santos varones que fielmente sirvieron a señores infieles, como José a Faraón, Daniel a Nabucodonosor y Mardoqueo a Asuero. Por lo tanto, no pueden dejar los súbditos la obediencia al príncipe por su apostasía en la fe.

3. Como la apostasía de la fe aleja de Dios, también cualquier otro pecado. Si, pues, por la apostasía de la fe perdieran los príncipes el derecho de imperar sobre los súbditos fieles, por igual motivo lo perderían también por otros pecados, lo cual es falso. En consecuencia, por la apostasía de la fe no se ha de negar obediencia a los príncipes.

Por otra parte, dice Gregorio VII: "Nos, siguiendo los estatutos de los

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod princeps propter apostasiam a fide non amittat dominium in subditos, quin ei teneantur obedire.

1. Dicit enim Ambrosius[1] quod «Iulianus Imperator, quamvis esset apostata, habuit tamen sub se Christianos milites, quibus cum dicebat: «Producite aciem pro defensione reipublicae», obediebant ei». Ergo propter apostasiam principis subditi non absolvuntur ab eius dominio.

2. Praeterea, apostata a fide infidelis est. Sed infidelibus dominis inveniuntur aliqui sancti viri fideliter servisse: sicut Ioseph Pharaoni, et Daniel Nabuchodonosor, et Mardochaeus Assuero. Ergo propter apostasiam a fide non est dimittendum quin principi obediatur a subditis.

3. Praeterea, sicut per apostasiam a fide receditur a Deo, ita per quodlibet peccatum. Si ergo propter apostasiam a fide perderent principes ius imperandi subditis fidelibus, pari ratione propter alia peccata hoc amitterent. Sed hoc patet esse falsum. Non ergo propter apostasiam a fide est recedendum ab obedientia principum.

Sed contra est quod Gregorius VII dicit[2]: «Nos, sanctorum praedecessorum statuta tenentes, eos qui excommunicatis fidelitate, aut sacramento sunt constricti Apostolica auctoritate a sacramento absolvimus, et ne sibi fidelitatem observent omnibus modis prohibemus, quousque ad satisfactionem veniant». Sed apostatae a fide sunt excommunicati, sicut et haeretici: ut dicit Decretalis «Ad abolendam»[3]. Ergo principibus apostatantibus a fide non est obediendum.

Respondeo dicendum quod, sicut supra q.10 a.10) dictum est, infidelitas secundum seipsam non repugnat dominio, eo quod dominium introductum est de iure gentium, quod est ius humanum; distinctio autem fidelium et infidelium est secundum ius divinum, per quod non tollitur ius humanum. Sed aliquis per infidelitatem peccans potest sententialiter ius dominii amittere, sicut et quandoque propter alias culpas. At Ecclesiam autem non pertinet punire infidelitatem in illis qui nunquam fidem susceperunt: secundum illud Apostoli, I ad Cor. 5,12: «Quid mihi de his qui foris sunt iudicare»? Sed infidelitatem illorum qui fidem susceperunt potest sententialiter punire. Et convenienter in hoc puniuntur quod subditis fidelibus dominari non possint: hoc enim vergere posset in magnam fidei corruptionem; quia, ut dictum est (a.1 arg.2), «homo apostata suo corde machinatur malum et iurgia seminat», intendens homines separare a fide. Et ideo quam cito aliquis per sententiam denuntiatur excommunicatus propter apostasiam a fide, ipso facto eius subditi sunt absoluti a dominio eius et iuramento fidelitatis quo ei tenebantur.

Ad primum ergo dicendum quod illo tempore Ecclesia, in sui novitate, nondum habebat potestatem terrenos principes compescendi. Et ideo toleravit fideles Iuliano Apostatae obedire in his

[1] Cf. GRATIANUM, *Decretum* p.2 causa 11 q.3 cn.94 *Iulianus;* AUGUST., *Enarr. in Psalm.* p.124,3: ML 37,1654.

[2] GRATIANUM, *Decretum* p.2 causa 15 q.6 cn.4 *Nos sanctorum; Synodum Romanam IV* anno 1078.

santos predecesores, absolvemos con autoridad apostólica del juramento a quienes están sometidos a excomunión por fidelidad o juramento y les prohibimos por todos los modos les guarden fidelidad hasta que vengan a debida satisfacción". Mas los apóstatas de la fe son excomulgados como los herejes, al tenor de la decretal. Por consiguiente, no se ha de obedecer a los príncipes que apostaten de la fe.

Respuesta. Hemos dicho arriba que la infidelidad de suyo no se opone al dominio, ya que éste está introducido por derecho de gentes, que es derecho humano, y la distinción entre fieles e infieles es de derecho divino, que no rescinde el humano. Sin embargo, quien comete pecado de infidelidad puede por sentencia perder el derecho de dominio, lo mismo que a veces por otras culpas. La Iglesia no puede castigar la infidelidad en aquellos que nunca recibieron la fe, como dice el Apóstol: "¿Quién me mete a mí a juzgar a los que están fuera?"; puede, empero, castigarla judicialmente en quienes la abrazaron. Y justamente son penados con no poder ejercer dominio sobre los súbditos fieles; de lo contrario podría seguirse gran peligro y daño en la fe, porque, como hemos dicho, "el hombre apóstata maquina el mal en su pravo corazón y siembra discordias", tratando de separar a los hombres de la fe. De ahí que desde el momento en que uno ha sido por sentencia judicial excomulgado por apostasía en la fe, quedan sus súbditos libres de su dominio y del juramento de fidelidad.

Soluciones. 1. En aquel tiempo, la Iglesia, en su novedad, no tenía poder para coaccionar a los príncipes terrenos; y así toleró que obedecieran los fieles a Juliano el Após-

[3] *Decretal. Gregor. IX* l.5 tit.7 c.9 *Ad abolendam.*

tata en cosas no contrarias a la fe, para evitar mayor peligro en ella.

2. La objeción se refiere a los otros infieles que nunca han profesado la fe, como se ha dicho.

3. Hemos visto que la apostasía de la fe separa totalmente al hombre de Dios, lo que no acontece con los demás pecados.

quae non erant contra fidem, ut maius fidei periculum vitaretur.

Ad secundum dicendum quod alia ratio est de aliis infidelibus, qui nunquam fidem susceperunt, ut dictum est (in c).

Ad tertium dicendum quod apostasia a fide totaliter separat hominem a Deo, ut dictum est (a.1): quod non contingit in quibuscumque aliis peccatis.

INTRODUCCION A LA CUESTION 13

LA BLASFEMIA

Siguiendo la lógica sistematización de los pecados contrarios a los distintos actos de la fe, el Aquinate encuentra el de *blasfemia* como opuesto al acto exterior de confesión de la misma. Así inicia en la teología el estudio directo de este pecado, del cual en las obras suyas anteriores no se encuentra precedente, ni menos la consideración del mismo como opuesto a la fe. Sólo se encuentra en ellas indicaciones aisladas sobre el pecado de blasfemia, y en las *Sentencias*, una amplia exposición del segundo precepto del decálogo, pero restringido a la materia del juramento y perjurio *(Sent.* 3 d.39).

El Angélico divide el tema en dos cuestiones: *de la blasfemia como tal* (q.13) y del pecado especial de blasfemia, que es el de *blasfemia contra el Espíritu Santo* (q.14). Y se remite, como a fuente principal, a los textos bíblicos, que con tal abundancia han hablado de este pecado.

En esta primera cuestión trata, lógicamente, de la naturaleza, o especie, de la blasfemia (a.1), de su malicia moral como pecado grave (a.2) y máximo (a.3), recordando el sujeto más propio de este pecado, que son los condenados (a.4).

I. Concepto y divisiones de la blasfemia (a.1)

El *nombre* de blasfemia, que es plenamente helénico, y de uso también entre los clásicos, viene de βλάπτω = lesiono, daño, y φήμη = la fama, y significa «palabra que daña la fama», o simplemente cualquier «difamación o maldición contra otro». Es el significado que tiene en los clásicos y a veces en la misma Escritura, como en 1 Cor. 4,13: *Somos blasfemados*—difamados—*y consolamos.* Sin embargo, en su significación original tenía sentido religioso de «pronunciar palabras de mal augurio, que no deben decirse en los sacrificios», de acuerdo con la acepción primitiva de «fême», equivalente a «augurio», o «vaticinio».

En la acepción teológica, en que casi siempre lo emplea la Sagrada Escritura, se refiere a palabras injuriosas contra Dios. Si bien se habla en sentido impropio de *blasphemia cordis*, o del pensamiento, que detesta a Dios, y de *blasphemia operis*, signos y gestos injuriosos contra Dios, no obstante, la blasfemia *propia* consiste en palabras atentatorias al honor divino.

Su concepto esencial lo encuentra el Angélico partiendo de que, por su acepción nominal, la blasfemia implica *cierta derogación de la excelencia* de otro, máxime de la bondad divina. Pero Dios es la suma excelencia y bondad perfecta. De ahí que toda palabra blasfema, de deshonor contra Dios o que deroga su bondad, *niega a Dios algo*

que le compete. De ahí su concepto fundamental, condensado en esta aserción:

1.º *La blasfemia es pecado opuesto a la confesión de la fe.*

Por la confesión de la fe, en efecto, el hombre enuncia y proclama cosas *verdaderas* de Dios y que competen a su bondad. Mas la blasfemia, al proferir cosas que no convienen a Dios y que rebajan su excelencia, enuncia siempre algo *falso de El*, puesto que en Dios no hay defecto alguno. Son, por lo tanto, actos opuestos blasfemia y confesión de la fe. Y es justa la definición que daba Pedro Lombardo de blasfemia: *Por la cual se dicen cosas falsas de Dios.*

Por otra parte, al proclamar las excelencias o verdades de Dios, le alabamos. La confesión de la fe implica siempre la alabanza divina, máxime cuando no es simplemente verbal, sino que va unida al *afecto* o *aprobación* de lo que alabamos. El símbolo de la fe es usado para la oración, para contar las divinas alabanzas. Así también, en el plano opuesto, la blasfemia, que profiere palabras contrarias a la excelencia divina, es siempre injuriosa a Dios. Y se opone en este sentido a la virtud de la *religión*, cuyo objeto es el honor y culto divinos. Así como la alabanza a Dios constituye siempre un acto de religión a la vez que confesión de la fe, de igual suerte las palabras de blasfemia, que derogan el honor divino, son acto contrario a la religión a la vez que a la confesión de la fe. Máxime la *blasfemia perfecta*, aquella no sólo verbal y que contiene falsedad, sino unida al efecto de detestación del honor divino, dice el santo Doctor (a.1 c et ad 1).

En este sentido de acto irreligioso está dada la definición común, que procede de Halmón: *Blasfemia es locución injuriosa contra Dios.*

Así, pues, la blasfemia entraña a la vez un acto contrario a la confesión de la fe y a la religión. Pero el *momento primario* en ella es, según Santo Tomás, su oposición a la confesión a la fe, a la alabanza de Dios, puesto que nadie puede proferir palabras injuriosas, que derogan el honor divino, sino enunciando algo falso de El, lo que contraría a la confesión de la fe. En las mismas blasfemias, imprecativa y deshonrosa, hay un enunciado virtual de algo falso: el que maldice a Dios, le atribuye un mal como posible, que no lo es; y el que le injuria con palabras de deshonor, le atribuye algo vituperable, en quien no hay nada que lo sea [1].

Los autores modernos, y ya desde Báñez, han considerado la blasfemia—al menos la blasfemia común—como contraria a la religión, y la estudian entre los pecados opuestos a esta virtud [2].

Mas parece que *el concepto primario* de toda blasfemia es el que le atribuye Santo Tomás de oposición a la confesión de la fe y alabanza divina. Y éste sería su lugar más propio en que debe ser tratada [3]. Ello no impide que juntamente sea contrario a la religión y que, sobre todo la blasfemia vulgar o injuriosa, tenga más de irreligiosidad y en ella el pecado sea mayor contra la religión que de protestación de infidelidad. El punto de vista de los modernos está, pues, fundado en el aspecto práctico, aunque es más técnico y teológico el de Santo Tomás.

---

1 P. LUMBRERAS, *De fide* in q.13 a.1 n.231-35.
2 BÁÑEZ, *De fide, spe et caritate* in q.13 a.1; NOLDIN-HEINZEL, *Theol. Mor.* t.2 n.200; A. PEINADOR, *De virtutibus theol.* n.118.
3 P. LUMBRERAS, *Proprius locus blasphemiae:* Angel 14 (1937) p.154ss.; H. B. MERKELBACH, *Theol. Mor. Summa* t.1 n.784.

DIVISIÓN DE LA BLASFEMIA.—Afirma el Angélico que hay diversos modos accidentales del pecado de blasfemia, por afirmación o negación falsa, es decir, de lo que no conviene a Dios (a.1 ad 3). Los modernos condensan estas modalidades de blasfemia en las tres clases: *blasfemia heretical, imprecativa* e *injuriosa.*

La *blasfemia heretical* es la que contiene enunciado expreso contra la fe, o locución herética; v. gr., que Dios no es justo, es cruel en castigarme, no tiene providencia conmigo, o atribuyendo a Dios lo propio de las criaturas. Son las blasfemias más propias y, en el sentido bíblico, las que atribuían los judíos a Jesús y ellos profirieron contra El; así también todos los escritos de los impíos que contienen invectivas contra la religión—los de un Voltaire—son blasfemos. No hace falta que se crea en ello interiormente. Esto será blasfemia *con herejía*; la *simple* negación exterior de la fe es *blasfemia heretical.* Por eso, puede el católico proferir blasfemias hereticales sin ser un hereje.

Blasfemia imprecativa es la que contiene maldición o imprecación contra Dios, por la que se desea un mal a Dios, a sus santos y a las cosas sagradas. Tal género de imprecaciones suele proceder de odio a Dios o «detestación de la divina bondad», y es la *blasfemia propia de los condenados e impíos* (a.4).

Blasfemia injuriosa—dehonestativa—, o *simple* y vulgar blasfemia, se refiere a las formas comunes de lenguaje blasfemo, locuciones de contumelia, de irrisión o burla en las que se nombra a Dios o a las cosas santas con palabras de desprecio o burla y se ligan los nombres divinos a soeces y torpes interjecciones. De todos son bien conocidas tales expresiones blasfemas.

Esta división no tiene sentido específico, pues todas las formas de blasfemia, en cuanto tales, *son de la misma especie* (a.1 ad 3). En todas ellas se atribuye *algo falso* a Dios—en la blasfemia heretical, con enunciado expreso y juicio formal; en las otras dos, de un modo implícito—y todas ellas también «derogan el honor divino», profiriendo palabras de deshonor a Dios (a.1 ad 1). No obstante, algunas, como la heretical e imprecativa, pueden contener también otras especies de pecado, como herejía y odio a Dios.

En razón del término pueden ser blasfemias *directas* contra Dios —en las que se nombra en términos injuriosos a Dios mismo—o *indirectas*, cuales son el blasfemar de la Santísima Virgen, de los santos o cosas sagradas. Estas formas indirectas son también blasfemias, y de la misma especie, porque también en ellas se injuria a Dios: «como Dios es alabado en sus santos..., así también la blasfemia contra los santos redunda, por consecuencia, en deshonor a Dios» (a.1 ad 2).

Por igual razón son blasfemias las maldiciones y locuciones injuriosas contra las cosas santas, los sacramentos, la Iglesia y la religión, objetos sagrados, etc., porque tales imprecaciones injuriosas refluyen en injuria de Dios. Por esto mismo, las simples maldiciones contra el alma humana o las criaturas pasan a ser blasfemas «cuando se nombra al Criador en ellas» y son puestas en relación con Dios.

En razón de la intención puede ser la *blasfemia directa* y *perfecta*, y es la que se profiere con intención expresa de injuriar a Dios, bien sea por verdadero odio a Dios, como en los condenados e impíos, bien sea por ira o indignación contra El a causa de los males que al blasfemo sobrevienen. *La blasfemia indirecta* e imperfecta lleva sólo impli-

cita intención y ánimo de ofenderle. Basta que se profieran las palabras con suficiente advertencia a su significado blasfemo para que se contraiga la malicia de la blasfemia.

II. Malicia grave de la blasfemia (a.2-4)

Según este análisis, es ya fácil juzgar de la extrema gravedad moral de este pecado:

2.º *La blasfemia es pecado mortal en todo su género.*

Solamente constituye pecado venial la blasfemia que se profiere por súbito impulso de pasión, sin deliberación suficiente (a.2 ad 3). Y aun entonces será culpa grave si procede de un hábito malo adquirido y no retractado.

Doctrina cierta y católica; puesto que esta calificación del Aquinate y de toda la teología está avalada por el magisterio de la Iglesia.

Claramente se enseña su grave malicia en la Sagrada Escritura. En el Antiguo Testamento se impone pena de muerte a todo blasfemo: *Quien blasfemare el nombre de Yavé será castigado con la muerte* (Lev. 24,15; cf. Tob. 1,21). Apoyados en esta ley, los mismos judíos apelan a la supuesta blasfemia del Señor para condenarle a muerte (Mt. 26,65-66). Y San Pablo recuerda la prohibición de la blasfemia entre otros pecados graves (Col. 3,8; Eph. 4,31; 1 Tim. 1,20).

No sólo en la ley antigua, sino también en el Derecho eclesiástico y en las sociedades civiles, estuvieron vigentes graves penas contra los blasfemos. San Pío V los condenó a la pena de perforación de la lengua. En el Derecho actual, sin embargo, estas penas desaparecen, y sólo se intima «castigar a los blasfemos, sobre todo clérigos, según prudente arbitrio del ordinario» (cn.2323).

Válidos son también los *fundamentos racionales* de esta gravedad. Ante todo, por ser pecado *opuesto a la confesión de la fe.* Toda negación externa de la fe implica mentira gravemente injuriosa contra Dios. Y la blasfemia herética enuncia expresamente esa falsedad contra la fe, mientras las otras formas de blasfemia contienen de modo implícito esa falsedad injuriosa atribuyendo a Dios algo vituperable. Contrarían, pues, a la caridad de Dios, porque derogan la excelencia de la divina bondad.

Es, asimismo, grave la blasfemia, porque *se opone directamente también a la virtud de la religión,* derogando el honor y alabanza que son debidos a Dios. Mas la injuria y ofensa crecen en razón de la persona a la que se infieren. De ahí que no hay ninguna injuria hecha a la divina majestad que no sea de suyo grave.

La blasfemia *se adscribe,* además, *al género de pecados máximos,* cuales son el de infidelidad, por oponerse a la fe, y el odio a Dios, por llevar aneja «la detestación de la voluntad». Sin embargo, la blasfemia no contrae de ordinario la malicia grave de infidelidad, sino sólo cuando envuelve negación interior de la fe. Ni la de odio a Dios, sino cuando se profiere, como en los condenados, con esa voluntad perversa (a.3). Pero ya es suficiente su propia malicia, contraria a la confesión de la fe y a la religión, para que el Angélico afirme que es más grave en el afecto que el perjurio y homicidio, aunque no por *los efectos* dañosos que estos pecados *de ordinario traen* (a.3 ad 1.2).

Se agrava aún la malicia de la blasfemia si se considera, con el Aquinate, que es *el lenguaje propio del infierno y que los condenados*

blasfeman siempre (a.4). No es extraño, pues, que, en los cristianos que imitan este lenguaje infernal, sea la manera de hablar más soez y degradante, propio de gentes de pésima condición y baja estofa, que no respetan tampoco a los demás, sino hieren en lo más vivo sus sentimientos y convicciones. Por eso la blasfemia, que lleva consigo casi siempre el escándalo, es una plaga de las sociedades y acto delictivo que merece castigos públicos.

Los moralistas, por fin, detallan *la casuística* particular de este pecado con la *determinación de las condiciones* para la blasfemia grave. *a)* Por *parte de la intención,* hemos visto que basta la *intención implícita,* incluída en la voluntariedad de quien profiere palabras blasfemas dándose cuenta del significado de las mismas. Sólo hay falta de *intención formal* de proferirlas cuando son dichas en lenguaje *narrativo* o tan puramente jocoso, que deje traslucirse la falta de intención seria. *b)* Por *parte de la advertencia,* también dijimos que se precisa la advertencia requerida para el pecado grave y el conocimiento del sentido blasfemo de las palabras y que la blasfemia inadvertida, pero a impulsos de un hábito no retractado, no excusa del pecado. *c)* Por fin, se requiere *sentido objetivo blasfematorio* en las palabras, que depende tanto del significado de las mismas como del *uso* y común apreciación. De ordinario, las fórmulas truncadas, variadas o dichas a medias justamente para no blasfemar, pierden el sentido de blasfemias.

Pero no es del caso ocuparnos aquí en el examen de estas varias fórmulas.

CUESTION 13

(In quatuor articulos divisa)

De blasphemia in generali

De la blasfemia en general

Después se ha de considerar el pecado de blasfemia, que se opone a la confesión de fe. Primeramente, de la blasfemia en general; y en segundo lugar, de la blasfemia pecado contra el Espíritu Santo.

Acerca de lo primero se ponen cuatro artículos:

Primero: si la blasfemia se opone a la confesión de fe.

Segundo: si la blasfemia es siempre pecado mortal.

Tercero: si la blasfemia es el mayor de los pecados.

Cuarto: si la blasfemia se da en los condenados.

Deinde considerandum est de peccato blasphemiae, quod opponitur confessioni fidei (cf. q.10 introd.). Et primo, de blasphemia in generali; secundo, de blasphemia quae dicitur peccatum in Spiritum Sanctum (q.14).

Circa primum quaeruntur quatuor.

Primo: utrum blasphemia opponatur confessioni fidei.

Secundo: utrum blasphemia semper sit peccatum mortale.

Tertio: utrum blasphemia sit maximum peccatorum.

Quarto: utrum blasphemia sit in damnatis.

ARTICULO 1

Utrum blasphemia opponatur confessioni fidei

Si la blasfemia se opone a la confesión de la fe

Dificultades. Parece que la blasfemia no se opone a la confesión de la fe.

1. Blasfemar es inferir palabras de contumelia u otros insultos en injuria del Creador. Mas esto pertenece más bien al odio a Dios que a la infidelidad. Luego la blasfemia no se opone a la confesión de la fe.

2. Sobre aquel texto de San Pablo: "Alejad de vosotros la blasfemia", dice la Glosa: "La cual se comete contra Dios o contra los santos". Pero la confesión de fe no parece recaer más que sobre lo referente a Dios, que es objeto de la fe. En consecuencia, la blasfemia no siempre se opone a la confesión de la fe.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod blasphemia non opponatur confessioni fidei.

1. Nam blasphemare est contumeliam vel aliquod convicium inferre in iniuriam Creatoris. Sed hoc magis pertinet ad malevolentiam contra Deum quam ad infidelitatem. Ergo blasphemia non opponitur confessioni fidei.

2. Praeterea, ad Eph. 4,31, super illud, «Blasphemia tollatur a vobis», dicit Glossa [1]: «quae fit in Deum vel in sanctos». Sed confessio fidei non videtur esse nisi de his quae pertinent ad Deum, qui est fidei obiectum. Ergo blasphemia non semper opponitur confessioni fidei.

[1] LOMBARDI: ML 192,208.

3. Praeterea, a quibusdam [2] dicitur quod sunt tres blasphemiae species: quarum una est cum attribuitur Deo quod ei non convenit; secunda est cum ab eo removetur quod ei convenit; tertia est cum attribuitur creaturae quod Deo appropriatur. Et sic videtur quod blasphemia non solum sit circa Deum, sed etiam circa creaturas. Fides autem habet Deum pro obiecto. Ergo blasphemia non opponitur confessioni fidei.

Sed contra est quod Apostolus dicit, I ad Tim. 1,13: «Prius fui blasphemus et persecutor»; et postea subdit: «ignorans feci in incredulitate». Ex quo videtur quod blasphemia ad infidelitatem pertineat.

Respondeo dicendum quod nomen blasphemiae importare videtur quandam derogationem alicuius excellentis bonitatis, et praecipue divinae. Deus autem, ut Dionysius dicit, 1 cap. «De div. nom.» [3], est ipsa essentia bonitatis. Unde quidquid Deo convenit pertinet ad bonitatem ipsius; et quidquid ad ipsum non pertinet longe est a ratione perfectae bonitatis, quae est eius essentia. Quicumque igitur vel negat aliquid de Deo quod ei convenit, vel asserit de eo quod ei non convenit, derogat divinae bonitati. Quod quidem potest contingere dupliciter: uno quidem modo, secundum solam opinionem intellectus; alio modo, coniuncta quadam affectus detestatione, sicut e contrario fides Dei per dilectionem perficitur ipsius. Hulusmodi igitur derogatio divinae bonitatis est vel secundum intellectum tantum; vel etiam secundum affectum. Si consistat tantum in corde, est cordis blasphemia. Si autem exterius prodeat per locutionem, est oris blasphemia. Et secundum hoc blasphemia confessioni opponitur.

Ad primum ergo dicendum quod ille qui contra Deum loquitur convicium inferre intendens, de-

[2] ALEX. HALENSIS, *Summa theol.* p.2 q.131 memb.2.
[3] § 5: MG 3,593; S.TH., lect.3.

3. Algunos ponen tres especies de blasfemia: la que atribuye a Dios lo que no le pertenece, la que le niega lo que le es propio y la que atribuye a la criatura lo que es propio de Dios. De ahí se sigue que la blasfemia es no sólo contra Dios, sino también contra la criatura. Mas la fe tiene a Dios por objeto. Por lo tanto, la blasfemia no se opone a la confesión de la fe.

Por otra parte, dice el Apóstol: "Primero fui blasfemo y perseguidor"; y después añade: "Lo hice, ignorante, en mi incredulidad". De donde se desprende que la blasfemia pertenece a la infidelidad.

Respuesta. El nombre de blasfemia parece indicar cierta derogación de la excelente bondad de alguien, principalmente de la divina. Dios, como dice Dionisio, es la misma esencia de la bondad; por consiguiente, lo que a Dios compete pertenece a su bondad, y lo que no le atañe queda lejos de la razón perfecta de bondad, que está en su esencia. Ahora bien, el que niega algo que es propio de Dios o afirma de El lo que no le pertenece, deroga la divina bondad. Ello puede suceder de dos maneras: en la sola estimación del entendimiento o unida con detestación del afecto; como, por el contrario, la fe en Dios se perfecciona con su amor. Por lo tanto, la derogación de la bondad divina puede darse en el entendimiento solo o también en el afecto. Si, pues, consiste en algo interior, se llama blasfemia de corazón; pero si se manifiesta en las palabras, es entonces la blasfemia verbal. Y tal es la blasfemia que se opone a la confesión de la fe.

Soluciones. 1. El que habla contra Dios con ánimo de inferirle un insulto, deroga la divina bondad, no

tan sólo en la verdad del entendimiento, sino también según pravedad de voluntad que detesta e impide, en cuanto puede, el honor divino. Tal es la blasfemia perfecta.

2. Como Dios es alabado en sus santos, en cuanto son alabadas las obras que hace en ellos, así la blasfemia contra los santos redunda, por lo mismo, sobre Dios.

3. En esas tres formas de blasfemia, hablando con rigor, no cabe distinguir especies diversas. En efecto, atribuir a Dios lo que no le corresponde o negarle lo que le pertenece, no difieren más que en afirmación o negación. Tal diversidad no diferencia la especie del hábito, ya que la misma ciencia descubre la falsedad de las afirmaciones y de las negaciones y la misma ignorancia yerra de los dos modos, pues "la negación se prueba con la afirmación", como se lee en el Filósofo.—Por otra parte, que lo propio de Dios se atribuya a criaturas parece incidir en lo anterior de atribuirle algo que no le compete. En efecto, todo lo que hay propio de Dios es Dios mismo. Atribuir, pues, lo que es propio de Dios a la criatura, es afirmar que Dios mismo es igual a la criatura.

rogat divinae bonitati non solum secundum veritatem intellectus, sed etiam secundum pravitatem voluntatis detestantis et impedientis pro posse divinum honorem. Quod est blasphemia perfecta.

Ad secundum dicendum quod sicut Deus in sanctis suis laudatur, inquantum laudantur opera quae Deus in sanctis efficit; ita et blasphemia quae fit in sanctos ex consequenti in Deum redundat.

Ad tertium dicendum quod secundum illa tria non possunt, proprie loquendo, distingui diversae species peccati blasphemiae. Attribuere enim Deo quod ei non convenit, vel removere ab eo quod ei convenit, non differt nisi secundum affirmationem et negationem. Quae quidem diversitas habitus speciem non distinguit: quia per eandem scientiam innotescit falsitas affirmationum et negationum, et per eandem ignorantiam utroque modo erratur, cum «negatio probetur per affirmationem», ut habetur I «Poster.» [4].**—Quod autem ea quae sunt Dei propria creaturis attribuantur, ad hoc pertinere videtur quod aliquid ei attribuatur quod ei non conveniat. Quidquid enim est Deo proprium est ipse Deus: attribuere ergo id quod Dei proprium est alicui creaturae est ipsum Deum dicere idem creaturae.**

ARTICULO 2

Utrum blasphemia semper sit peccatum mortale [a]

Si la blasfemia es siempre pecado mortal

Dificultades. Parece que la blasfemia no es siempre pecado mortal.

1. Sobre el texto del Apóstol: "Ahora deponed también", etc., comenta la Glosa: "Después de haber prohibido lo mayor, prohibe lo menor". Sin embargo, enumera también

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod blasphemia non semper sit peccatum mortale.

1. Quia super illud ad Col. 3,8, «Nunc autem deponite vos» etc., dicit Glossa [5]**: «Post maiora prohibet minora». Et tamen subdit de blasphemia. Ergo blasphemia**

---

[a] *In Col.* 3 lect.2.

[4] C.25 n.4 (BK 86b28): S.TH., lect.39.

[5] *Ordin.*: cf. AMBROSIASTER, *In Col.* 3,8: ML 17,462.

inter peccata minora computatur, quae sunt peccata venialia.

2. Praeterea, omne peccatum mortale opponitur alicui praecepto decalogi. Sed blasphemia non videtur alicui eorum opponi. Ergo blasphemia non est peccatum mortale.

3. Praeterea, peccata quae absque deliberatione committuntur non sunt mortalia: propter quod primi motus non sunt peccata mortalia, quia deliberationem rationis praecedunt, ut ex supradictis patet (1-2 q.74 a.2 ad 3; a.10). Sed blasphemia quandoque absque deliberatione procedit. Ergo non semper est peccatum mortale.

Sed contra est quod dicitur Lev. 24,16: «Qui blasphemaverit nomen Domini, morte moriatur». Sed poena mortis non infertur nisi pro peccato mortali. Ergo blasphemia est peccatum mortale.

Respondeo dicendum quod, sicut supra (1-2 q.72 a.5) dictum est, peccatum mortale est per quod homo separatur a primo principio spiritualis vitae, quod est caritas Dei. Unde quaecumque caritati repugnant, ex suo genere sunt peccata mortalia. Blasphemia autem secundum genus suum repugnat caritati divinae: quia derogat divinae bonitati, ut dictum est (a.1), quae est obiectum caritatis. Et ideo blasphemia est peccatum mortale ex suo genere.

Ad primum ergo dicendum quod glossa illa non est sic intelligenda quasi omnia quae subduntur sint peccata minora. Sed quia, cum supra non expressisset nisi maiora, postmodum etiam quaedam minora subdit, inter quae etiam quaedam de maioribus ponit.

Ad secundum dicendum quod, cum blasphemia opponatur confessioni fidei, ut dictum est (a.1), eius prohibitio reducitur ad prohibitionem infidelitatis, quae in-

la blasfemia. Luego la blasfemia se clasifica entre los pecados menores, cuales son los pecados veniales.

2. Todo pecado mortal se opone a algún precepto del decálogo. Mas la blasfemia no parece oponerse a ninguno. Por lo tanto, la blasfemia no es pecado mortal.

3. Los pecados que se cometen sin deliberación no son mortales; y, así, los primeros movimientos no son pecados mortales por preceder a la deliberación de la razón, como se ha probado antes. Mas la blasfemia procede a veces sin deliberación. Por consiguiente, no siempre es pecado mortal.

Por otra parte, se lee en la Escritura: "El que blasfemare del nombre del Señor, sea castigado con la muerte". Mas la pena de muerte no se aplica sino por pecado mortal. En consecuencia, la blasfemia es pecado mortal.

Respuesta. Como hemos dicho, por el pecado mortal se separa el hombre del primer principio de la vida espiritual, que es la caridad de Dios; por lo tanto, todos los actos contrarios a la caridad en su género son pecado mortal. La blasfemia, según su género, contraría a la caridad divina, pues deroga la divina bondad, que, como está dicho, es objeto de la caridad. En consecuencia, la blasfemia es pecado mortal en su género.

Soluciones. 1. No se ha de entender la Glosa de modo que todos los actos que en la enumeración siguen sean pecados menores, sino que, como antes sólo había puesto los mayores, a continuación consigna algunos menores, entre los que cuenta también otros graves.

2. Como la blasfemia se opone a la confesión de fe, según queda dicho, su prohibición se reduce a la de la infidelidad, sobrentendida en las

palabras: "Yo soy el Señor tu Dios", etcétera.

O también se prohibe en el precepto: "No tomarás el nombre de tu Dios en vano", puesto que más en vano toma el nombre de Dios quien dice de El algo falso que quien confirma lo falso con su nombre.

3. La blasfemia puede acontecer de improviso y sin deliberación, de dos maneras: O bien no advirtiendo que se profiere blasfemia. Lo que puede suceder cuando uno de repente, llevado de la pasión, prorrumpe en palabras imaginadas cuya significación no considera. Entonces es pecado venial y no alcanza la propia gravedad de blasfemia.—O de otra manera, cuando se advierte que lo que se dice es blasfemia considerando el significado de las palabras; así entonces no se excusa el blasfemo de pecado mortal, como tampoco el que en un arrebato de ira mata al que está sentado junto a sí.

telligitur in eo quod dicitur (Ex. 20,2): «Ego sum Dominus Deus tuus», etc.

Vel prohibetur per id quod dicitur (Ex. 20,7): «Non assumes nomen Dei tui in vanum». Magis enim in vanum assumit nomen Dei qui aliquod falsum de Deo asserit quam qui per nomen Dei aliquod falsum confirmat.

Ad tertium dicendum quod blasphemia potest absque deliberatione ex subreptione procedere dupliciter. Uno modo, quod aliquis non advertat hoc quod dicit esse blasphemiam. Quod potest contingere cum aliquis subito ex aliqua passione in verba imaginata prorumpit, quorum significationem non considerat. Et tunc est peccatum veniale: et non habet proprie rationem blasphemiae.—Alio modo quando advertit hoc esse blasphemiam, considerans significata verborum. Et tunc non excusatur a peccato mortali: sicut nec ille qui ex subito motu irae aliquem occidit iuxta se sedentem.

ARTICULO 3

Utrum peccatum blasphemiae sit maximum peccatum [a]

Si el pecado de blasfemia es el mayor de los pecados

Dificultades. Parece que el pecado de blasfemia no es el mayor de los pecados.

1. Según San Agustín, "mal se llama a lo que daña". Pero más daña el pecado de homicidio, que destruye la vida del hombre, que el pecado de blasfemia, que no puede causar perjuicio a Dios. Luego el pecado de homicidio es más grave que el pecado de blasfemia.

2. El que perjura trae a Dios por testigo falso, y así parece decir que en Dios hay falsedad. Mas no todo blasfemo llega hasta afirmar que Dios es falso. Por lo tanto, el perju-

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod peccatum blasphemiae non sit maximum peccatum.

1. «Malum» enim «dicitur quod nocet», secundum Augustinum, in «Enchirid.» [b]. Sed magis nocet peccatum homicidii, quod perimit vitam hominis, quam peccatum blasphemiae, quod Deo nullum nocumentum potest inferre. Ergo peccatum homicidii est gravius peccato blasphemiae.

2. Praeterea, quicumque peierat inducit Deum testem falsitati, et ita videtur eum asserere esse falsum. Sed non quilibet blasphemus usque ad hoc procedit ut Deum asserat esse falsum. Ergo

[a] q.80 a.5; *Sent.* 4 d.9 q.3 q.ª3; *De malo* q.2 a.10.

[b] C.12: ML 40,237; *De morib. Eccl. Cath.* l.2 c.3: ML 32,1346.

periurium est gravius peccatum quam blasphemia.

3. Praeterea, super illud Ps. 74,4-5, «Nolite extollere in altum cornu vestrum», dicit Glossa [1]: «Maximum est vitium excusationis peccati». Non ergo blasphemia est maximum peccatum.

Sed contra est quod Is. 18,2 super illud, «Ad populum terribilem», etc., dicit Glossa (ordin.): «Omne peccatum, blasphemiae comparatum, levius est».

Respondeo dicendum quod, sicut supra (a.1) dictum est, blasphemia opponitur confessioni fidei. Et ideo habet in se gravitatem infidelitatis. Et aggravatur peccatum si superveniat detestatio voluntatis; et adhuc magis si prorumpat in verba; sicut et laus fidei augetur per dilectionem et confessionem. Unde, cum infidelitas sit maximum peccatum secundum suum genus, sicut supra dictum est (q.10 a.3), consequens est quod etiam blasphemia sit peccatum maximum, ad idem genus pertinens et ipsum aggravans.

Ad primum ergo dicendum quod homicidium et blasphemia si comparentur secundum obiecta in quae peccatur, manifestum est quod blasphemia, quae est directe peccatum in Deum, praeponderat homicidio, quod est peccatum in proximum. Si autem comparentur secundum effectum nocendi, sic homicidium praeponderat: plus enim homicidium nocet proximo quam blasphemia Deo. Sed quia in gravitate culpae magis attenditur intentio voluntatis perversae quam effectus operis, ut ex supradictis patet (1-2 q.73 a.8); ideo, cum blasphemus intendat nocumentum inferre honori divino, simpliciter loquendo gravius peccat quam homicida. Homicidium tamen primum locum tenet in peccatis inter peccata in proximum commissa.

Ad secundum dicendum quod super illud ad Eph. 4,31, «Blas-

rio es más grave que el pecado de blasfemia.

3. Comentando la Glosa las palabras del salmo: "No levantéis en alto vuestras frentes", dice: "Máximo es el vicio de excusar el pecado". En consecuencia, no es la blasfemia el mayor de todos ellos.

Por otra parte, sobre aquello de Isaías: "Al pueblo terrible", etc., expone la Glosa: "Todo pecado, comparado con la blasfemia, es leve".

Respuesta. Queda dicho arriba que la blasfemia se opone a la confesión de fe, y por eso encierra la gravedad de la infidelidad. El pecado se agrava si sobreviene la detestación de la voluntad; y más aún si se prorrumpe en palabras, como la alabanza de la fe acrecienta su valor por el amor y la confesión. Por consiguiente, si la infidelidad es el máximo pecado en su género, como está dicho, también lo es la blasfemia, que pertenece a su género y lo agrava.

Soluciones. 1. Si se comparan el homicidio y la blasfemia en el objeto contra que se peca, es claro que la blasfemia, por ser pecado directo contra Dios, supera al homicidio, pecado contra el prójimo. Mas, comparados en sus efectos dañosos, sobrepuja el homicidio, el cual daña más al prójimo que la blasfemia a Dios. Sin embargo, como en la gravedad de la culpa más se atiende a la intención de la voluntad perversa que al efecto de la obra, como se desprende de lo arriba dicho, por eso el blasfemo, que intenta denigrar el honor divino, peca más gravemente, absolutamente hablando, que el homicida. El homicidio, en cambio, lleva el primer rango entre los pecados cometidos contra el prójimo.

2. Exponiendo la Glosa las palabras: "Alejad de vosotros la blasfe-

[1] *Ordin.*; cf. CASSIODORUM, *Expos.* ps.74,4: ML 70,537.

mia", dice: "Peor es blasfemar que perjurar"; puesto que el perjuro no afirma ni siente falsedad de Dios, como el blasfemo, sino lo pone por testigo falso, en la convicción de que Dios no testificará con alguna señal evidente, pero no lo considera como falso testigo.

3. El excusarse del pecado es circunstancia agravante de todo pecado, aun de la misma blasfemia; así se llama pecado máximo, porque a todos los hace mayores.

phemia tollatur a vobis», dicit Glossa [1]: «Peius est blasphemare quam peierare». Qui enim peierat non dicit aut sentit aliquid falsum de Deo, sicut blasphemus: sed Deum adhibet testem falsitati non tanquam aestimans Deum esse falsum testem, sed tanquam sperans quod Deus super hoc non testificetur per aliquod evidens signum.

Ad tertium dicendum quod excusatio peccati est quaedam circumstantia aggravans omne peccatum, etiam ipsam blasphemiam. Et pro tanto dicitur esse maximum peccatum, quia quodlibet facit malus.

ARTICULO 4

Utrum damnati blasphement

Si los condenados blasfeman

Dificultades. Parece que los condenados no blasfeman.

1. Son apartados ahora algunos malos de blasfemar por el temor de las penas futuras. Pero los precitos experimentan estas penas, y así las aborrecen más. Luego mucho más se refrenarán de blasfemar.

2. Siendo la blasfemia gravísimo pecado, es de máximo demérito. Mas en la vida futura no hay estado de merecer o demerecer. No queda, pues, lugar a la blasfemia.

3. Se dice que "del lugar que caiga el leño, de ése quedará". Por donde es evidente que después de esta vida no acrecienta el hombre el mérito o el pecado que no tuvo en ella. Pero muchos se condenarán que no han sido en esta vida blasfemos. Por lo tanto, tampoco blasfemarán en la vida futura.

Por otra parte, dice el Apocalipsis: "Eran abrasados los hombres con grandes ardores, y blasfemaban el nombre de Dios, que tiene poder

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod damnati non blasphement.

1. Detinentur enim nunc aliqui mali a blasphemando propter timorem futurarum poenarum. Sed damnati has poenas experiuntur, unde magis eas abhorrent. Ergo multo magis a blasphemando compescuntur.

2. Praeterea, blasphemia, cum sit gravissimum peccatum, est maxime demeritorium. Sed in futura vita non est status merendi neque demerendi. Ergo nullus erit locus blasphemiae.

3. Praeterea, Eccle. 11,3 dicitur quod «in quocumque loco lignum ceciderit, ibi erit»: ex quo patet quod post hanc vitam homini non accrescit nec meritum nec peccatum quod non habuit in hac vita. Sed multi damnabuntur qui in hac vita non fuerunt blasphemi. Ergo nec in futura vita blasphemabunt.

Sed contra est quod dicitur Apoc. 16,9: «Aestuaverunt homines aestu magno, et blasphemaverunt nomen Domini habentis potestatem super has plagas»:

[1] *Ordin.*; AUGUST., *Contra mendac.* c.19: ML 40,545.

ubi dicit Glossa (ordin.) quod «in inferno positi, quamvis sciant se pro merito puniri, dolebunt tamen quod Deus tantam potentiam habeat quod plagas eis inferat». Hoc autem esset blasphemia in praesenti. Ergo et in futuro.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est (a.1-3), ad rationem blasphemiae pertinet detestatio divinae bonitatis. Illi autem qui sunt in inferno retinebunt perversam voluntatem, aversam a Dei iustitia, in hoc quod diligunt ea pro quibus puniuntur, et vellent eis uti si possent, et odiunt poenas quae pro huiusmodi peccatis infliguntur; dolent tamen de peccatis quae commiserunt, non quia ipsa odiant, sed quia pro eis puniuntur. Sic ergo talis detestatio divinae iustitiae est in eis interior cordis blasphemia. Et credibile est quod post resurrectionem erit in eis etiam vocalis blasphemia, sicut in sanctis vocalis laus Dei.

Ad primum ergo dicendum quod homines deterrentur in praesenti a blasphemia propter timorem poenarum quas se putant evadere. Sed damnati in inferno non sperant se posse poenas evadere. Et ideo, tanquam desperati, feruntur ad omne ad quod eis perversa voluntas suggerit.

Ad secundum dicendum quod mereri et demereri pertinent ad statum viae. Unde bona in viatoribus sunt meritoria, mala vero demeritoria. In beatis autem bona non sunt meritoria, sed pertinentia ad eorum beatitudinis praemium. Et similiter mala in damnatis non sunt demeritoria, sed pertinent ad damnationis poenam.

Ad tertium dicendum quod quilibet in peccato mortali decedens fert secum voluntatem detestantem divinam iustitiam quantum ad aliquid. Et secundum hoc potest ei inesse blasphemia.

sobre estas plagas"; y comenta la Glosa diciendo que "los condenados del infierno, aunque saben que son castigados porque lo merecieron, se dolerán, sin embargo, de que Dios tenga tanto poder que les castigue con plagas". Esto en el presente estado sería blasfemia; por lo tanto, también en el futuro.

Respuesta. Está dicho arriba que es de esencia de la blasfemia alguna detestación de la bondad divina. Los condenados conservarán una voluntad perversa apartada de la justicia de Dios, que se manifiesta en amar aquello por lo que son castigados y querer gozar de ello si pudiesen, y porque odian las penas que se les infligen por esos pecados. Se duelen también de los pecados que cometieron no porque los detesten, sino porque son castigados por ellos. Así, pues, tal detestación de la divina bondad constituye en ellos la blasfemia interior del corazón. Y es creíble que, después de la resurrección, también proferirán blasfemia oral, igual que los santos alabanza vocal de Dios.

Soluciones. 1. Son apartados los hombres, al presente, de la blasfemia por temor de las penas que esperan evitar; pero los condenados no esperan poderse evadir; por eso, como desesperados, se lanzan a todo lo que les sugiere su perversa voluntad.

2. Merecer y demerecer son propiedades del estado actual; por ello, el bien en este estado es meritorio, y el mal, demeritorio. En los bienaventurados, en cambio, el bien no es meritorio, sino que concierne a su bienaventuranza, lo mismo que el mal en los condenados no es demeritorio, sino que atañe a su condenación.

3. Todo el que muere en pecado mortal lleva en sí una voluntad que detesta la divina justicia en algún aspecto; por este motivo puede agregársele ya la blasfemia.

INTRODUCCION A LA CUESTION 14

LA BLASFEMIA CONTRA EL ESPIRITU SANTO

El motivo de estudiar este caso especial de blasfemia es evidente que lo han dado las graves palabras del Señor en el Evangelio: *Todo pecado y blasfemia les será perdonado a los hombres, pero la blasfemia contra el Espíritu no les será perdonada. Quien hablare contra el Hijo del hombre, será perdonado; pero quien hablare contra «el Espíritu Santo», no será perdonado ni en este siglo ni en el venidero* [1].

Tales palabras, quizá las más duras entre las invectivas de Jesús a los fariseos, inspiraron honda preocupación ya a los Padres, pues San Agustín llegó a decir de ellas: «Tal vez en todas las santas Escrituras no se encuentra ninguna cuestión mayor, ninguna más difícil» [2]. De ahí que fueran tan varias sus interpretaciones de este texto sagrado.

El Angélico resume aquí y perfila más la amplia exposición que en las *Sentencias (Sent.* 2 d.43) hacía, siguiendo el texto de Pedro Lombardo, quien había sometido el tema a la discusión teológica recogiendo los textos patrísticos, sobre todo de San Agustín. El Aquinate ordena la cuestión analizando el concepto de blasfemia contra el Espíritu Santo (a.1) y sus especies (a.2), su irremisibilidad (a.3) y los posibles sujetos de este pecado (a.4).

I. La blasfemia contra el Espíritu Santo y sus formas (a.1-2)

Las exposiciones eran divergentes en punto a señalar el sentido del terrible anatema del Señor y la especie de pecado que en él condena como irremisible. Con la *Didaché*, San Ireneo, Tertuliano, San Cipriano y otros declaraban culpable del pecado contra el Espíritu a los que resistían el carisma de los profetas, sobre todo a los herejes y apóstatas, que rechazaban la luz al negar la verdadera *fe* [3].

Pero la interpretación más propia y literal parece ser la primera alegada por el Angélico, dada por numerosos Padres griegos y latinos: el Señor habla de verdadera blasfemia contra el Espíritu como distinta de la blasfemia contra el Hijo. Era la diabólica falsedad que, según el contexto, estaban propalando los fariseos al atribuir las obras milagrosas, que el Señor hacía por virtud de la divinidad y la operación del Espíritu Santo, al príncipe de los demonios. Con ella resistían directamente a la gracia y cerraban sus ojos a la luz y a la verdad, haciéndose su pecado irremisible. La blasfemia contra el Hijo consistía en las injurias que los judíos dirigían a Cristo en su humanidad, diciendo que era *voraz, bebedor*, etc.

Fué San Agustín, como añade el Aquinate, el que, en su deseo de

[1] Mt. 12,31-32; cf. Lc. 12,10; Mc. 3,28-29.
[2] *Serm. 71 de verbis Domini:* ML 39,450. Cf. para toda esta cuestión P. LUMBRERAS, *De fide* in q.14 n.2415s.
[3] A. D'ALES, *Pénitence:* DAFC 3,1759.

aquietar su espíritu, encontrando un pecado bajo todos los aspectos irremisible, afirmó ser esta blasfemia contra el Espíritu Santo la *impenitencia final*, es decir, cualquier pecado que en ella termine. Tal es el pecado absolutamente irremisible, con lo cual zanja toda dificultad.

Esta solución, sin embargo, no se adapta del todo al sentido literal del texto, que habla de un pecado especial. *La impenitencia final negativa sólo impropiamente puede llamarse blasfemia contra el Espíritu Santo*, pues no es pecado especial, al que se refiere el Señor.

Todavía el Angélico, que reconoce y mantiene la primera solución como la propia interpretación literal [4], amplía la perspectiva del pecado de blasfemia contra el Espíritu, acogiendo la solución de Ricardo de San Víctor y de toda la tradición teológica, que tenía como tales blasfemias todos los pecados hechos *por malicia*. Por estos pecados *ex certa malitia* entiende no todos los pecados que brotan de la mala inclinación del hábito vicioso, sino la malicia especial que envuelven ciertos pecados *removentes prohibentia*, o que eliminan los grandes frenos que detienen al hombre del pecado: el temor, la esperanza, etc.

1.º *Los pecados de malicia son pecados especiales, y pueden llamarse, por extensión analógica, pecados de blasfemia contra el Espíritu Santo.*

Si bien no reflejan el sentido literal del texto evangélico, pueden llamarse una aplicación analógica que los teólogos han hecho del anatema del Señor a casos similares. Si Jesús contienó como irremisible aquella blasfemia contra el Espíritu Santo de los judíos, que atribuían las obras divinas del Señor al diablo, de modo similar aquellos pecados que implican directa y especial resistencia a la gracia, con los que el hombre se cierra las últimas puertas y ayudas para la conversión a Dios, pueden llamarse *pecados contra el Espíritu Santo*, al cual se le apropia la bondad, y en tales pecados se da pura y cierta malicia al elegir el hombre el pecado consciente y libremente. Pero *sólo en sentido impropio son blasfemias*, no como palabras injuriosas, sino por la resistencia especial que envuelven a la inspiración del divino Espíritu.

NÚMERO.—La enumeración de estas especies de pecados contra el Espíritu, e impropias blasfemias, estaba ya dada por Pedro Lombardo en el lugar citado (*Sent.* 2 d.43), recogiendo diversas «asignaciones» hechas por San Agustín y San Ambrosio y fijada por la tradición teológica posterior. El Angélico los sistematiza ya en las *Sentencias* [5]; aquí explica de nuevo la síntesis, y las asignaciones las encuentra todas en textos de San Agustín (a.2 *sed contra*).

Son estos pecados: *la desesperación* y *presunción*, pecados directos contra la esperanza, que eliminan esta virtud imprescindible para volverse a Dios y, destruyendo la esperanza en El y el temor de su justicia, dejan rienda suelta a la elección del pecado; *impugnación de la verdad manifiesta*, pecado de resistencia directa a la verdad, equivalente al que el Señor condena en los judíos; *envidia de la gracia fraterna*, entendida, según el Aquinate, en sentido universal y directo, no como simple envidia del prójimo, sino de la misma «gracia de Dios que crece en el mundo», lo que implica resistencia directa a los auxi-

[4] A.4 in fine.
[5] *Sent.* 2 d.43 q.1 a.3.

llos divinos; *la impenitencia positiva,* entendida no por la simple falta de arrepentimiento hasta la muerte, sino como *propósito* de no arrepentirse, que cierra el camino a la penitencia y, por lo tanto, el perdón; *la obstinación en el mal,* similar al anterior, que es la voluntad firme de permanecer en él por el apego irresistible que se siente al objeto del pecado.

Pero otros Padres y Doctores (a.2 obj.4) habían señalado varios pecados más que incluyen resistencia especial al Espíritu Santo, equivalentes a verdaderas *blasfemias* contra El. San Bernardo consideraba como tal resistencia *la desobediencia,* y otros hablaban de la *falsa penitencia,* el *cisma, la herejía* y *apostasía,* según dijimos. Santo Tomás reconoce que se da en ellos la misma agravante de pecados contra el Espíritu (a.2 ad 4). Pero los reduce y agrega a los seis precedentes: la desobediencia se incluye en la obstinación voluntaria; el cisma, en la envidia de la gracia divina difundida en su Iglesia, y la herejía e infidelidad son auténtica oposición a la *verdad manifiesta.* Y aún podían encontrarse otros pecados con la misma malicia especial de pecados contra el Espíritu, que pueden encuadrarse en estos esquemas tan generales.

II. Los pecados contra el Espíritu Santo, pecados irremisibles (a.3-4)

¿Es verdad que tales pecados son irremisibles y que nunca obtendrán el perdón, según la expresión literal del terrible anatema del Señor? La interpretación doctrinal de la Iglesia fué siempre unánime a este respecto y el Angélico la ha precisado de modo decisivo.

Ante todo, la literalidad del pecado irremisible sólo se salva en la solución de San Agustín: *la impenitencia final negativa* lleva consigo la absoluta irremisibilidad; verdad trivial, ya que dicho término significa justamente el hecho de permanecer sin penitencia hasta la muerte; lo cual puede ser circunstancia de todo pecado. Respecto de los demás pecados en cuestión debe decirse:

2.º ***No hay pecado absolutamente irremisible, considerado en orden a la misericordia divina y a la potestad de las llaves de la Iglesia. Los pecados contra el Espíritu Santo se dicen irremisibles relativa o moralmente, en cuanto a las disposiciones subjetivas que causan.***

La primera parte es *doctrina católica,* bien reflejada en la declaración del papa Gelasio: «No hay pecado alguno por el cual no ore la Iglesia, perdonándolo, o que no pueda absolver y remitir a los que desisten de cometerlo y se arrepienten, por el poder divino que se le ha dado, según las palabras: *Todo cuanto desatareis en la tierra será desatado en los cielos* (Mt. 18,18); *todos cuantos pecados perdonareis serán perdonados en el cielo* (Io. 20,23). En *todos cuantos* se incluyen todos universalmente, cualesquiera que sea su magnitud o calidad» (D 167).

A esta doctrina unánime de la Iglesia no se opone el texto evangélico. Según enseña el citado documento del papa Gelasio, la sentencia del Señor sigue siendo verdadera, pues, en efecto, a «los que blasfemaren contra el Espíritu Santo, si permanecieren en su pecado, nunca les será perdonado» (D 167). En todo caso, las palabras del Señor cabe también interpretarlas en sentido riguroso y absoluto, referidas como están, en su contexto histórico, a aquel pecado especial de blas-

femia contra el Espíritu Santo que cometían los judíos. Entonces tendrían el valor de anuncio profético de que no se arrepentirían y conocimiento del decreto de su reprobación, según les anunciaba otra vez en circunstancias similares: *Os dije que moriríais en vuestros pecados porque, si no creyereis, moriréis en vuestros pecados* (Io. 8,24). Es justamente la interpretación dada. El pecado de los fariseos no sería perdonado porque no desistirían de él. Lo que deja a salvo la misericordia divina y el poder de la Iglesia de perdonar todo pecado.

La segunda parte también es cierta y se desprende de lo dicho. Esos pecados producen en el sujeto una indisposición permanente de firme resistencia a la gracia, que los hace moralmente irremisibles. Es ello similar a *las enfermedades incurables,* añade el Angélico (a.3), que resisten a todos los remedios de la ciencia. Así, pues, por su naturaleza y disposiciones psicológicas de obstinación, «no merecen ser perdonados», pues los tales no tienen *excusa alguna en su malicia.* Y mientras no muden tales disposiciones de impenitencia, no pueden ser perdonados.

Pero, si por parte del hombre existe esa como impotencia para la penitencia y el perdón, la misericordia y poder de Dios pueden superar tales obstáculos. La curación y el perdón de tales pecadores es entonces «como milagrosa», verdadero milagro espiritual e intervención extraordinaria del poder de Dios.

Por eso añade el Aquinate (a.4) que a tan temible estado no se llega *desde el principio* y como de repente, sino después de otros muchos pecados. A dicho abismo de malicia no podía llegarse por un solo pecado. El pecado contra el Espíritu Santo es, pues, consecuencia de larga vida endurecida en el pecado.

CUESTION 14

(In quatuor articulos divisa)

De blasphemia in Spiritum Sanctum

De la blasfemia contra el Espíritu Santo

Después ha de estudiarse la blasfemia especial contra el Espíritu Santo. Sobre lo cual se ponen cuatro artículos:

Primero: si la blasfemia o pecado contra el Espíritu Santo es lo mismo que pecado de malicia cierta.

Segundo: de las especies de este pecado.

Tercero: si es irremisible.

Cuarto: si uno puede comenzar pecando contra el Espíritu Santo antes de haber cometido otros pecados.

Deinde considerandum est in speciali de blasphemia in Spiritum Sanctum (cf. q.13 introd.).

Et circa hoc quaeruntur quatuor.

Primo: utrum blasphemia vel peccatum in Spiritum Sanctum sit idem quod peccatum ex certa malitia.

Secundo: de speciebus huius peccati.

Tertio: utrum sit irremissibile.

Quarto: utrum aliquis possit peccare in Spiritum Sanctum a principio, antequam alia peccata committat.

ARTICULO 1

Utrum peccatum in Spiritum Sanctum sit idem quod peccatum ex certa malitia [a]

Si el pecado contra el Espíritu Santo es lo mismo que el pecado de malicia cierta

Dificultades. Parece que el pecado contra el Espíritu Santo no es lo mismo que el pecado de malicia cierta.

1. Pecado contra el Espíritu Santo es el pecado de blasfemia. Mas no todo pecado de malicia es de blasfemia, pues se cometen muchos otros géneros de pecados de malicia cierta. Luego pecado contra el Espíritu Santo no es lo mismo que pecado de malicia.

2. El pecado de malicia cierta se divide junto con el pecado de ignorancia y el de debilidad. Pero el pecado contra el Espíritu Santo se distingue del pecado contra el Hijo del hombre, como se ve en San Mateo. Por lo tanto, el pecado contra el Espíritu Santo no es el mismo que el pecado de malicia cierta, puesto que los que tienen contrarios diversos son también distintos entre sí.

3. El pecado contra el Espíritu Santo es un género de pecado al que se asignan determinadas especies. Pero el pecado de malicia cierta no es género especial de pecado, sino condición o circunstancia general que puede darse en todos los pecados. El pecado contra el Espíritu Santo no es, pues, lo mismo que el de malicia cierta.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod peccatum in Spiritum Sanctum non sit idem quod peccatum ex certa malitia.

1. Peccatum enim in Spiritum Sanctum est peccatum blasphemiae: ut patet Mt. 12,31. Sed non omne peccatum ex certa malitia est peccatum blasphemiae: contingit enim multa alia peccatorum genera ex certa malitia committi. Ergo peccatum in Spiritum Sanctum non est idem quod peccatum ex certa malitia.

2. Praeterea, peccatum ex certa malitia dividitur contra peccatum ex ignorantia et contra peccatum ex infirmitate. Sed peccatum in Spiritum Sanctum dividitur contra peccatum in Filium hominis: ut patet Mt. 12,32. Ergo peccatum in Spiritum Sanctum non est idem quod peccatum ex certa malitia: quia quorum opposita sunt diversa, ipsa quoque sunt diversa.

3. Praeterea, peccatum in Spiritum Sanctum est quoddam genus peccati cui determinatae species assignantur. Sed peccatum ex certa malitia non est speciale genus peccati, sed est quaedam conditio vel circumstantia generalis quae potest esse circa omnia peccatorum genera. Ergo peccatum in Spiritum Sanctum non est idem quod peccatum ex certa malitia.

Sed contra est quod Magister dicit, 43 dist. II lib. «Sent.», quod ille peccat in Spiritum Sanctum «cui malitia propter se placet». Hoc autem est peccare ex certa malitia. Ergo idem videtur esse peccatum ex certa malitia quod peccatum in Spiritum Sanctum.

Respondeo dicendum quod de peccato seu blasphemia in Spiritum Sanctum tripliciter aliqui loquuntur. Antiqui enim doctores, scilicet Athanasius [1], Hilarius [2], Ambrosius [3], Hieronymus [4], et Chrysostomus [5], dicunt esse peccatum in Spiritum Sanctum quando, ad litteram, aliquid blasphemum dicitur contra Spiritum Sanctum: sive «Spiritus Sanctus» accipiatur secundum quod est nomen essentiale conveniens toti Trinitati, cuius quaelibet persona et spiritus est et sanctus; sive prout est nomen personale unius in Trinitate personae. Et secundum hoc distinguitur, Mt. 12,32, blasphemia in Spiritum Sanctum contra blasphemiam in Filium hominis. Christus enim operabatur quaedam humanitus, comedendo, bibendo et alia huius-

Los doctores antiguos, como Atanasio, Hilario, Ambrosio, Jerónimo y Crisóstomo, tienen por pecado contra el Espíritu Santo aquel en que literalmente uno profiere blasfemia contra el Espíritu Santo, bien se tome "Espíritu Santo" como nombre esencial que conviene a toda la Trinidad, cuyas personas son las tres espíritus y santos, ora como nombre personal de una persona en la Trinidad. Y así distingue San Mateo la blasfemia contra el Espíritu Santo de la blasfemia contra el Hijo del Hombre. Cristo, en efecto, obraba algunas acciones como hombre: comer, beber y similares; y otras como Dios: arrojar demonios, resucitar muertos, etc.

---

[a] *Sent.* 2 d.43 a.1.2; *In Mt.* 12; *De malo* q.2 a.8 ad 4; *Quodl.* 2 q.8 a.1; *In Rom.* 2 lect.1.

[1] *Fragm. in Mt.* 12,32: MG 27,1386.
[2] *In Mt.* 12,32: ML 9,989.
[3] *In Lc.* l.7 super 12,10: ML 15,1817.
[4] *In Mt.* l.2 super 12,32: ML 26,83.
[5] *In Mt.* homil.41: MG 57,449.

Estas las hacía en virtud de la propia divinidad y por la operación del Espíritu Santo, del cual estaba lleno en su humanidad. Los judíos, primeramente, blasfemaron contra el Hijo del hombre, al decir que era "glotón, bebedor y amigo de publicanos", como se lee en San Mateo. Blasfemaron después contra el Espíritu Santo, al atribuir las obras que obraba en virtud de la propia divinidad y por la operación del Espíritu Santo al príncipe de los demonios; y de esta suerte se dice que blasfemaron contra el Espíritu Santo.

San Agustín, en cambio, tiene por blasfemia o pecado contra el Espíritu Santo la impenitencia final, es decir, cuando uno persevera en pecado mortal hasta la muerte. Lo cual no sólo se da de palabra, sino también en la palabra del corazón y en la obra, y no una vez, sino muchas. Esta palabra así entendida dícese que contraría al Espíritu Santo, por ser contra la remisión de los pecados, que se da por el Espíritu Santo, Amor del Padre y del Hijo. Ni el Señor les dijo eso a los judíos como si pecaran contra el Espíritu Santo; pues todavía no eran impenitentes finales; sino les amonestó que no hablasen de modo que llegaran a pecar contra el Espíritu Santo. Así débese entender lo que se lee en San Marcos cuando después de decir: "El que blasfemare contra el Espíritu Santo", etc., añade el evangelista: "porque decían que tenía espíritu inmundo".

Otros lo entienden de otra manera, diciendo que el pecado o la blasfemia contra el Espíritu Santo se da cuando se peca contra el bien, apropiado al Espíritu Santo; pues la bondad se apropia a El, como el poder al Padre y la sabiduría al Hijo. Y añaden que cuando se peca por debilidad, se peca contra el Padre; si por ignorancia, contra el Hijo, y contra el Espíritu Santo cuando se peca con malicia

modi faciendo; et quaedam divinitus, scilicet daemones eliciendo, mortuos suscitando, et cetera huiusmodi; quae quidem agebat et per virtutem propriae divinitatis, et per operationem Spiritus Sancti, quo secundum humanitatem erat repletus. Iudaei autem primo quidem dixerant blasphemiam in Filium hominis, cum dicebant eum voracem, potatorem vini et publicanorum amatorem, ut habetur Mt. 11,19. Postmodum autem blasphemaverunt in Spiritum Sanctum, dum opera quae ipse operabatur virtute propriae divinitatis et per operationem Spiritus Sancti, attribuebant principi daemoniorum (Mt. 12,24). Et propter hoc dicuntur in Spiritum Sanctum blasphemasse.

Augustinus autem, in libro «De verb. Dom.» [6], **blasphemiam vel peccatum in Spiritum Sanctum dicit esse finalem impoenitentiam, quando scilicet aliquis perseverat in peccato mortali usque ad mortem. Quod quidem non solum verbo oris fit, sed etiam verbo cordis et operis, non uno sed multis. Hoc autem verbum, sic acceptum, dicitur esse contra Spiritum Sanctum, quia est contra remissionem peccatorum, quae fit per Spiritum Sanctum, qui est caritas Patris et Filii. Nec hoc Dominus dixit Iudaeis quasi ipsi peccarent in Spiritum Sanctum: nondum enim erant finaliter impoenitentes. Sed admonuit eos ne, taliter loquentes, ad hoc pervenirent quod in Spiritum Sanctum peccarent. Et sic intelligendum est quod dicitur Mc. 3, ubi, postquam dixerat (v.29), «Qui blasphemaverit in Spiritum Sanctum» etc., subiungit (v.30) Evangelista: «Quoniam dicebant Spiritum immundum habet».**

Alii [7] **vero aliter accipiunt, dicentes peccatum vel blasphemiam in Spiritum Sanctum esse quando aliquis peccat contra appropriatum bonum Spiritus Sancti, cui appropriatur bonitas, sicut Patri appropriatur potentia et Filio sapientia. Unde peccatum in Patrem dicunt esse quando pecca-**

[6] *Serm. ad popul.* 71 c.12: ML 38,455.
[7] RICHARDUS DE S. VICTORE, *De spir. blasphemiae*: ML 196,1187.

tur ex infirmitate; peccatum autem in Filium, quando peccatur ex ignorantia; peccatum autem in Spiritum Sanctum, quando peccatur ex certa malitia, idest ex ipsa electione mali, ut supra expositum est (1-2 q.78 a.1.3). Quod quidem contingit dupliciter. Uno modo, ex inclinatione habitus vitiosi, qui malitia dicitur: et sic non est idem peccare ex malitia quod peccare in Spiritum Sanctum. Alio modo contingit ex eo quod per contemptum abiicitur et removetur id quod electionem peccati poterat impedire: sicut spes per desperationem, et timor per praesumptionem, et quaedam alia huiusmodi, ut infra dicetur (a.2). Haec autem omnia quae peccati electionem impediunt, sunt effectus Spiritus Sancti in nobis. Et ideo sic ex malitia peccare est peccare in Spiritum Sanctum.

Ad primum ergo dicendum quod, sicut confessio fidei non solum consistit in protestatione oris, sed etiam in protestatione operis; ita etiam blasphemia Spiritus Sancti potest considerari et in ore et in corde et in opere.

Ad secundum dicendum quod secundum tertiam acceptionem blasphemia in Spiritum Sanctum distinguitur contra blasphemiam in Filium hominis secundum quod Filius hominis est etiam Filius Dei, idest «Dei virtus et Dei sapientia» (I Cor. 1,24). Unde secundum hoc, peccatum in Filium hominis erit peccatum ex ignorantia vel ex infirmitate.

Ad tertium dicendum quod peccatum ex certa malitia secundum quod provenit ex inclinatione habitus, non est speciale peccatum, sed quaedam generalis peccati conditio. Prout vero est ex speciali contemptu effectus Spiritus Sancti in nobis, habet rationem specialis peccati. Et secundum hoc etiam peccatum in Spiritum Sanctum est speciale genus peccati.—Et similiter secundum primam expositionem.—Secundum autem secundam expositionem, non est speciale genus peccati:

cierta, o sea por elección del mal, como arriba queda expuesto. Sucede esto de dos modos: bien por inclinación del hábito vicioso, llamado malicia, y entonces no es lo mismo pecar por malicia que pecar contra el Espíritu Santo. O también sucede cuando se desecha o aparta con desprecio lo que podía impedir la elección del pecado; así cuando se pierde la esperanza por la desesperación, el temor por la presunción y otros que luego diremos. Todos estos efectos que impiden la elección del pecado son efecto del Espíritu Santo en nosotros, y pecar así por malicia es pecar contra el Espíritu Santo.

Soluciones. 1. Así como la confesión de fe no sólo consiste en la manifestación con la boca, sino también en la protestación con las obras, de igual manera la blasfemia contra el Espíritu Santo se puede considerar en la boca, en el corazón y en la obra.

2. En la tercera acepción se distingue la blasfemia contra el Espíritu Santo de la blasfemia contra el Hijo del hombre, en cuanto que el Hijo del hombre es también Hijo de Dios, o "poder y sabiduría de Dios". Bajo este aspecto, el pecado contra el Hijo del hombre será de ignorancia o de debilidad.

3. El pecado de malicia cierta no es pecado especial, en cuanto que proviene de la inclinación del hábito, sino condición general del pecado; pero en cuanto nace de especial desprecio de los efectos del Espíritu Santo en nosotros tiene carácter de pecado especial. Entonces el mismo pecado contra el Espíritu Santo es un género particular de pecados, como asimismo en la forma como lo interpreta la primera exposición.—No lo es, en cambio, según la segunda

exposición, pues la impenitencia final puede ser circunstancia de cualquier género de pecado.

nam finalis impoenitentia potest esse circumstantia cuiuslibet generis peccati.

ARTICULO 2

Utrum convenienter assignentur sex species peccati in Spiritum Sanctum [a]

Si están debidamente asignadas las seis especies del pecado contra el Espíritu Santo

Dificultades. Parece que no están debidamente asignadas por el Maestro las seis especies del pecado contra el Espíritu Santo, a saber: la desesperación, la presunción, la impenitencia, la obstinación, la impugnación de la verdad conocida y la envidia de la gracia fraterna.

1. Negar la divina justicia o la misericordia es pecado de infidelidad. También por la desesperación se rechaza la divina misericordia, y por la presunción la justicia divina. Luego cualquiera de las dos formas es más bien especie de infidelidad que de pecado contra el Espíritu Santo.

2. La impenitencia parece referirse a pecado pasado, y la obstinación al futuro. Mas el pasado y el futuro no causan diversa virtud o vicio, ya que con la misma fe creemos en Cristo nacido y creyeron los antiguos que había de nacer. Por lo tanto, la obstinación y la impenitencia no han de ponerse como dos especies de pecado contra el Espíritu Santo.

3. "La gracia y la verdad vino por Jesucristo", como se lee en San Juan. En consecuencia, parece que la impugnación de la verdad conocida y la envidia de la gracia fraterna pertenecen más a la blasfemia contra el Hijo del hombre que a la blasfemia contra el Espíritu Santo.

4. Dice San Bernardo que "no querer obedecer es resistir al Espíritu Santo". La Glosa añade también que "la penitencia simulada es blasfemia contra el Espíritu Santo". Asimismo parece que el cisma se opone al Espíritu Santo, por quien la Iglesia recibe su unidad. Y así parece que no están suficientemente divididas las especies del pecado contra el Espíritu Santo.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod inconvenienter assignentur sex species peccati in Spiritum Sanctum: scilicet desperatio, praesumptio, impoenitentia, obstinatio, impugnatio veritatis agnitae et invidentia fraternae gratiae; quas species ponit Magister, 43 dist. II lib. «Sent.».

1. Negare enim divinam iustitiam vel misericordiam ad infidelitatem pertinet. Sed per desperationem aliquis rejicit divinam misericordiam, per praesumptionem autem divinam iustitiam. Ergo unumquodque eorum potius est species infidelitatis quam peccati in Spiritum Sanctum.

2. Praeterea, impoenitentia videtur respicere peccatum praeteritum, obstinatio autem peccatum futurum. Sed praeteritum vel futurum non diversificant speciem virtutis vel vitii: secundum enim eandem fidem qua credimus Christum natum, antiqui crediderunt eum nasciturum. Ergo obstinatio et impoenitentia non debent poni duae species peccati in Spiritum Sanctum.

3. Praeterea, «veritas et gratia per Iesum Christum facta est», ut habetur Io. 1,17. Ergo videtur quod impugnatio veritatis agnitae et invidentia fraternae gratiae magis pertineant ad blasphemiam in Filium hominis quam ad blasphemiam in Spiritum Sanctum.

4. Praeterea, Bernardus dicit, in libro «De dispensat. et praecept.» [8], quod «nolle obedire est resistere Spiritui Sancto». Glossa [9] etiam dicit, Lev. 10, quod «simulata poenitentia est blasphemia Spiritus Sancti». Schisma etiam videtur directe opponi Spiritui Sancto, per quem Ecclesia unitur. Et ita videtur quod non sufficienter tradantur species peccati in Spiritum Sanctum.

[a] Infra q.36 a.4 ad 2; *Sent.* 2 d.43 a.3; *In Mt.* 12; *In Rom.* 2 lect.1.

Por otra parte, dice San Agustín que los que desesperan de la indulgencia de los pecados o quienes sin méritos presumen de la misericordia de Dios pecan contra el Espíritu Santo. Y en otra parte añade que "quien con la obstinación de la mente termina el postrero día es reo de pecado contra el Espíritu Santo". En otros lugares enseña que la impenitencia es pecado contra el Espíritu Santo y que "impugnar la fraternidad con el ardor de la envidia" es pecado contra el Espíritu Santo. Por último, también "quien desprecia la verdad o es maligno con los hermanos a quienes es revelada la verdad o ingrato para con Dios, cuya inspiración instruye a la Iglesia", porque parece que peca contra el Espíritu Santo.

Sed contra, Augustinus dicit, in libro «De fide ad Petrum» [10], quod illi qui desperant de indulgentia peccatorum, vel qui sine meritis de misericordia Dei praesumunt, peccant in Spiritum Sanctum. Et in «Enchiridio» [11] dicit quod «qui in obstinatione mentis diem claudit extremum, reus est peccato in Spiritum Sanctum». Et in libro «De verb. Dom.» [12] dicit quod impoenitentia est peccatum in Spiritum Sanctum. Et in libro «De serm. Dom. in monte» [13] dicit quod «invidiae facibus fraternitatem impugnare» est peccare in Spiritum Sanctum. Et in libro «De unico bapt.» [14] dicit quod «qui veritatem contemnit, aut circa fratres malignus est, quibus veritas revelatur; aut circa Deum ingratus, cuius inspiratione Ecclesia instruitur»; et sic videtur quod peccet in Spiritum Sanctum.

Respondeo dicendum quod, secundum quod peccatum in Spiritum Sanctum tertio modo accipitur (cf. a.1), convenienter praedictae species ei assignantur. Quae distinguuntur secundum remotionem vel contemptum eorum per quae potest homo ab electione peccati impediri. Quae quidem sunt vel ex parte divini iudicii; vel ex parte donorum ipsius; vel etiam ex parte ipsius peccati. Avertitur enim homo ab electione peccati ex consideratione divini iudicii, quod habet iustitiam cum misericordia, et per spem, quae consurgit ex consideratione

Respuesta. Entendido el pecado contra el Espíritu Santo en la tercera acepción, convenientemente se le asignan las referidas especies, que se distinguen por la eliminación o el desprecio de lo que puede impedir en el hombre la elección del pecado. Esto acontece sea por parte del juicio divino respecto de sus dones o también por parte del mismo pecado. Se aparta el hombre de la elección del pecado por la consideración del juicio divino, tramado de justicia y misericordia, y por la esperanza, que se suscita con la consideración de la

[8] C.11: ML 182,876.
[9] *Ordin.*; HESYCHIUS, *In Lev.* 1.2 super 10,16: ML 49,136.
[10] FULGENTIUS, c.3: ML 65,699.
[11] C.83: ML 40,272.
[12] *Serm. ad popul.* 71 c.12.13.21: ML 38,455-457.464.
[13] L.1 c.22: ML 34,1266.
[14] *De bapt. contra donat.* l.6 c.35: ML 43,219.

misericordia perdonadora de pecados y premiadora de buenas obras. Mas ésta la destruye la "desesperación". También se aparta el hombre del pecado por el temor, que nace de la consideración de la divina justicia, castigadora del pecado; él es eliminado por la "presunción", al presumir el pecador poder alcanzar la gloria sin merecimientos y el perdón sin la penitencia.

Dos son los dones de Dios que nos alejan del pecado: uno es el conocimiento de la verdad, contra el que milita "la impugnación de la verdad conocida", cuando uno combate la verdad conocida de la fe para pecar con más licencia.—Otro es el auxilio de la gracia interior, al que se opone "la envidia de la gracia fraterna", cuando se envidia no sólo al hermano en su persona, sino el crecimiento de la gracia de Dios en el mundo.

Por parte del pecado, dos cosas pueden desviar al hombre de pecar: una es el desorden y la torpeza de la acción, cuya consideración suele inducir a la penitencia del pecado cometido; a lo cual se opone "la impenitencia", no en cuanto significa la permanencia en el pecado hasta la muerte, como arriba se entendía (pues así no sería pecado especial, sino una circunstancia de pecado), sino en tanto designa y entraña el propósito de no arrepentirse.—La otra cosa que desvía al hombre del pecado es la inanidad y caducidad del bien que en el pecado se busca, según observa el Apóstol: "Pues ¿qué fruto tuvisteis entonces en aquello de que ahora os avergonzáis?" Esta consideración suele inducir al hombre a no afianzar su voluntad en el pecado. Y todo ello se destruye por "la obstinación", por la que el hombre reitera su propósito de apegarse al pecado.—De estas dos malicias dice la Escritura: "Nadie hay que se arrepienta de su pecado, diciendo: "¿Qué hice yo?" (respecto de la primera). "Todos volvieron

misericordiae remittentis peccata et praemiantis bona, et haec tollitur per desperationem: et iterum per timorem, qui insurgit ex consideratione divinae iustitiae punientis peccata; et hic tollitur per praesumptionem, dum scilicet aliquis se praesumit gloriam adipisci sine meritis, vel veniam sine poenitentia.

Dona autem Dei quibus retrahimur a peccato sunt duo. Quorum unum est agnitio veritatis: contra quod ponitur impugnatio veritatis agnitae, dum scilicet aliquis veritatem fidei agnitam impugnat ut licentius peccet.—Aliud est auxilium interioris gratiae: contra quod ponitur invidentia fraternae gratiae, dum scilicet aliquis non solum invidet personae fratris, sed etiam invidet gratiae Dei crescenti in mundo.

Ex parte vero peccati duo sunt quae hominem a peccato retrahere possunt. Quorum unum est inordinatio et turpitudo actus, cuius consideratio inducere solet in homine poenitentiam de peccato commisso. Et contra hoc ponitur impoenitentia: non quidem eo modo quo dicit permanentiam in peccato usque ad mortem, sicut supra (a.1) impoenitentia accipiebatur (sic enim non esset speciale peccatum, sed quaedam peccati circumstantia); sed accipitur hic impoenitentia secundum quod importat propositum non poenitendi.—Aliud autem est parvitas et brevitas boni quod quis in peccato quaerit, secundum illud Rom. 6,21: «Quem fructum habuistis in quibus nunc erubescitis?» cuius consideratio inducere solet hominem ad hoc quod eius voluntas in peccato non firmetur. Et hoc tollitur per obstinationem: quando scilicet homo firmat suum propositum in hoc quod peccato inhaereat.—Et de his duobus dicitur Ier. 8,6: «Nullus est qui agat poenitentiam super peccato suo, dicens, Quid feci?» quantum ad primum; «Omnes conversi sunt

ad cursum quasi equus impetu vadens ad proelium», quantum ad secundum.

Ad primum ergo dicendum quod peccatum desperationis vel praesumptionis non consistit in hoc quod Dei iustitia vel misericordia non credatur: sed in hoc quod contemnatur.

Ad secundum dicendum quod obstinatio et impoenitentia non solum differunt secundum praeteritum et futurum: sed secundum quasdam formales rationes ex diversa consideratione eorum quae in peccato considerari possunt, ut dictum est (in c).

Ad tertium dicendum quod gratiam et veritatem Christus fecit per dona Spiritus Sancti, quae hominibus dedit.

Ad quartum dicendum quod nolle obedire pertinet ad obstinationem; simulatio poenitentiae ad impoenitentiam; schisma ad invidentiam fraternae gratiae, per quam membra Ecclesiae uniuntur.

desenfrenadamente a lo andado como caballo lanzado a la batalla" (en cuanto a la segunda).

Soluciones. 1. El pecado de desesperación o el de presunción no consisten en que no se crea en la justicia o en la misericordia de Dios, sino en que estos divinos atributos se desprecien.

2. La obstinación y la impenitencia no sólo difieren en cuanto a pretérito y a futuro, sino por ciertas razones formales, derivadas de los diversos aspectos que en el pecado se pueden considerar, como está dicho.

3. La gracia y la verdad la hizo Cristo por los dones del Espíritu Santo que dió a los hombres.

4. No querer obedecer pertenece a la obstinación; simular la penitencia es impenitencia; y el cisma se agrega a la envidia de la gracia fraterna en que se unen los miembros de la Iglesia.

ARTICULO 3

Utrum peccatum in Spiritum Sanctum sit irremissibile [a]

Si el pecado contra el Espíritu Santo es irremisible

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod peccatum in Spiritum Sanctum non sit irremissibile.

1. Dicit enim Augustinus, in libro «De verb. Dom.» [b]: «De nullo desperandum est quandiu patientia Domini ad poenitentiam adducit». Sed si aliquod peccatum esset irremissibile, esset de aliquo peccatore desperandum. Ergo peccatum in Spiritum Sanctum non est irremissibile.

2. Praeterea, nullum peccatum remittitur nisi per hoc quod anima sanatur a Deo. Sed «omni potenti medico nullus insanabilis

Dificultades. Parece que no es irremisible el pecado contra el Espíritu Santo.

1. Dice San Agustín: "No hay que desesperar de nadie mientras la paciencia del Señor lo atraiga a penitencia". Mas si hubiese algún pecado irremisible, habría que desesperar de algún pecador. Luego el pecado contra el Espíritu Santo no es irremisible.

2. Ningún pecado se perdona sin que el alma sea sanada por Dios. Mas para el médico todopoderoso no hay mal alguno incurable", como di-

[a] 3 q.86 a.3 ad 2,3; *Sent.* 2 d.43 a.4; *De verit.* q.24 a.11 ad 7; *In Mt.* 12; *De malo* q.3 a.15; *Quodl.* 2 q.8 a.1; *In Rom.* 2 lect.1.

[b] *Serm. ad popul.* 71 c.13: ML 37,457.

ce la Glosa sobre aquellas palabras del salmo: "Que cura todas tus enfermedades". No es irremisible, en consecuencia, el pecado contra el Espíritu Santo.

3. El libre albedrío es indiferente para el bien o para el mal. Por eso, mientras dura el estado de viador, puede uno perder la virtud, pues el mismo ángel cayó del cielo, como dice Job: "Si en sus ángeles halló maldad, ¿cuánto más en los que habitan casas de barro?" Por la misma razón puédese volver del pecado al estado de justicia, y, en consecuencia, no es irremisible el pecado contra el Espíritu Santo.

Por otra parte, dice San Mateo: "Quien dijere palabra contra el Espíritu Santo no será perdonado ni en el siglo presente ni en el futuro." Y San Agustín: "La mancha de este pecado es tan grande, que no puede borrarla la humildad suplicante".

Respuesta. De distintos modos se dice irremisible el pecado contra el Espíritu Santo, según sus diversas acepciones. Si se toma la impenitencia final como pecado contra el Espíritu Santo, es entonces plenamente irremisible, pues de ninguna manera se perdona. Y es que el pecado mortal en que el hombre persevera hasta la muerte, si no es borrado en esta vida por la penitencia, tampoco se borra en la futura.

Bajo las dos otras acepciones se llama irremisible, no porque no se perdone de ningún modo, sino porque de suyo merece que no se perdone. Esto acontece de dos maneras: Primera, en cuanto a la pena. El que peca por ignorancia o flaqueza merece pena menor; pero el que peca con malicia cierta no tiene ninguna excusa que disminuya su pena. De igual suerte, el que blasfemaba contra el Hijo del hombre, no habiendo

languor occurrit»: sicut dicit Glossa [16] super illud Ps. 102,3, «Qui sanat omnes infirmitates tuas». Ergo peccatum in Spiritum Sanctum non est irremissibile.

3. Praeterea, liberum arbitrium se habet ad bonum et ad malum. Sed quandiu durat status viae, potest aliquis a quacumque virtute excidere, cum etiam angelus de caelo ceciderit: unde dicitur Iob 4,18-19: «In angelis suis reperit pravitatem: quanto magis qui habitant domos luteas?» Ergo pari ratione potest aliquis a quocumque peccato ad statum iustitiae redire. Ergo peccatum in Spiritum Sanctum non est irremissibile.

Sed contra est quod dicitur Mt. 12,32: «Qui dixerit verbum contra Spiritum Sanctum, non remittetur ei neque in hoc saeculo neque in futuro». Et Augustinus dicit, in libro «De serm. Dom. in monte» [17], quod «tanta est labes huius peccati quod humilitatem deprecandi subire non potest».

Respondeo dicendum quod secundum diversas acceptiones peccati in Spiritum Sanctum (a.1), diversimode irremissibile dicitur. Si enim dicatur peccatum in Spiritum Sanctum finalis impoenitentia, sic dicitur irremissibile quia nullo modo remittitur. Peccatum enim mortale in quo homo perseverat usque ad mortem, quia in hac vita non remittitur per poenitentiam, nec etiam in futuro dimittetur.

Secundum autem alias duas acceptiones dicitur irremissibile, non quia nullo modo remittatur: sed quia, quantum est de se, habet meritum ut non remittatur. Et hoc dupliciter. Uno modo, quantum ad poenam. Qui enim ex ignorantia vel infirmitate peccat, minorem poenam meretur: qui autem ex certa malitia peccat, non habet aliquam excusationem unde eius poena minuatur. Similiter etiam qui blasphemabat in Filium hominis, eius divinitate

[16] LOMBARDI: ML 191,920; AUGUST., *Enarr. in Psalm.* ps.102,3: ML 37,1319.
[17] L.1 c.22: ML 34,1266.

nondum revelata, poterat habere aliquam excusationem propter infirmitatem carnis quam in eo aspiciebat, et sic minorem poenam merebatur: sed qui ipsam divinitatem blasphemabat, opera Spiritus Sancti diabolo attribuens, nullam excusationem habebat unde eius poena diminueretur. Et ideo dicitur, secundum expositionem Chrysostomi [18], hoc peccatum Iudaeis non remitti neque in hoc saeculo neque in futuro, quia pro eo passi sunt poenam et in praesenti vita per Romanos, et in futura vita in poena inferni. Sicut etiam Athanasius [19] inducit exemplum de eorum parentibus, qui primo quidem contra Moysen contenderunt propter defectum aquae et panis: et hoc Dominus sustinuit patienter, habebant enim excusationem ex infirmitate carnis. Sed postmodum gravius peccaverunt quasi blasphemantes in Spiritum Sanctum, beneficia Dei, qui eos de Aegypto eduxerat, idolo attribuentes, cum dixerunt (Ex. 32,4): «Hi sunt dii tui, Israel, qui te eduxerunt de terra Aegypti». Et ideo Dominus et temporaliter fecit eos puniri, quia «ceciderunt in die illo quasi tria millia hominum» (Ex. 32,28); et in futurum eis poenam comminatur, dicens: «Ego autem in die ultionis visitabo hoc peccatum eorum» (Ex 32,34).

Alio modo potest intelligi quantum ad culpam: sicut aliquis dicitur morbus incurabilis secundum naturam morbi, per quem tollitur id ex quo morbus potest curari, puta cum morbus tollit virtutem naturae, vel inducit fastidium cibi et medicinae; licet etiam talem morbum Deus possit curare. Ita etiam peccatum in Spiritum Sanctum dicitur irremissibile secundum suam naturam, inquantum excludit ea per quae fit remissio peccatorum. Per hoc tamen non praecluditur via remittendi et sanandi omnipotentiae et misericordiae Dei, per quam aliquando tales quasi miraculose spiritualiter sanantur.

sido revelada su divinidad, podía tener excusa por la debilidad de la carne que veía en El, y así merecía menor pena; mas quien blasfemaba de la misma divinidad, atribuyendo las obras del Espíritu Santo al diablo, no podía excusarse por ningún camino para que disminuyera su pena. Por eso se dice, según exposición del Crisóstomo, que ese pecado no se les perdonó a los judíos ni en este siglo ni en el venidero; pues por él padecieron, en la vida presente, de los romanos, y en la futura, con las penas del infierno. También San Atanasio trae el ejemplo de sus padres, que primero se alzaron contra Moisés por la falta del agua y del pan. Lo que el Señor lo llevó con paciencia, pues tenían excusa en la flaqueza de la carne; mas después pecaron con gravedad mayor, como blasfemando contra el Espíritu Santo, al atribuir al ídolo los beneficios de Dios, que los había sacado de Egipto, cuando dijeron: "Estos son, Israel, tus dioses que te sacaron de la tierra de Egipto"... Por eso quiso el Señor que fueran castigados también temporalmente; porque "murieron en aquel día unos tres mil hombres"; y en el porvenir les amenaza con la pena, diciendo: "En el día de la venganza visitaré Yo su pecado".

En segundo lugar, cuanto se refiere a la culpa. Una enfermedad es de índole incurable cuando falla el principio por el que se puede curar, sea porque destruye la virtud de la naturaleza o porque causa náuseas de la comida o de la medicina; y aun tal dolencia puede curarla Dios. De la misma manera, se llama irremisible el pecado contra el Espíritu Santo por su naturaleza, en cuanto que excluye lo que causa la remisión de los pecados. Con él, sin embargo, no se cierra del todo el camino del perdón y la salud a la omnipotencia y misericordia de Dios, la cual a veces sana espiritualmente a tales impenitentes y como por milagro.

[18] *In Mt.* homil.41: MG 57,449.
[19] *Epist. 4 Ad Serap.*: MG 26,662a.

Soluciones. 1. Consideradas la omnipotencia y misericordia divinas, de nadie se debe desesperar en esta vida; pero, teniendo en cuenta la condición del pecado, algunos se llaman "hijos de la desconfianza", como se leé en el Apóstol.

2. La objeción arguye por parte de la omnipotencia de Dios, no por la condición del pecado.

3. El libre albedrío permanece siempre mudable en esta vida; pero, como algunas veces arroja de sí, en cuanto está en su mano, lo que le puede inducir al bien, de ahí que de su parte el pecado es irremisible, aunque Dios lo pueda perdonar.

Ad primum ergo dicendum quod de nemine desperandum est in hac vita, considerata omnipotentia et misericordia Dei. Sed considerata conditione peccati, dicuntur aliqui «filii diffidentiae», ut habetur ad Eph. 2,2; 5,6.

Ad secundum dicendum quod ratio illa procedit ex parte omnipotentiae Dei: non secundum conditionem peccati.

Ad tertium dicendum quod liberum arbitrium remanet quidem semper in hac vita vertibile: tamen quandoque abicit a se id per quod verti potest ad bonum, quantum in ipso est. Unde ex parte sua peccatum est irremissibile, licet Deus remittere possit.

ARTICULO 4

Utrum homo possit primo peccare in Spiritum Sanctum, non praesuppositis aliis peccatis [a]

Si el hombre puede comenzar pecando contra el Espíritu Santo sin suponer otros pecados

Dificultades. Parece que el hombre no puede comenzar pecando contra el Espíritu Santo sin suponer antes otros pecados.

1. El orden natural es subir de lo imperfecto a lo perfecto, como aparece en los buenos, según el texto de la Escritura: "La vereda de los justos es como luz de aurora, que va en aumento hasta ser pleno día". Pero perfecto es el mal en su grado máximo, según el Filósofo. Y como el pecado contra el Espíritu Santo sea gravísimo, parece que se llega a él por pecados menores.

2. Pecar contra el Espíritu Santo es pecar por malicia o por elección. Eso no lo puede hacer el hombre antes de que haya pecado muchas veces, pues dice el Filósofo que,

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod homo non possit primo peccare in Spiritum Sanctum, non praesuppositis aliis peccatis.

1. Naturalis enim ordo est ut ab imperfecto ad perfectum quis moveatur. Et hoc quidem in bonis apparet, secundum illud Prov. 4,18: «Iustorum semita quasi lux splendens crescit et proficit usque ad perfectum diem». Sed perfectum dicitur in malis quod est maximum malum: ut patet per Philosophum, in V «Metaphys.» [30]. Cum igitur peccatum in Spiritum Sanctum sit gravissimum, videtur quod homo ad hoc peccatum perveniat per alia peccata minora.

2. Praeterea, peccare in Spiritum Sanctum est peccare ex certa malitia, sive ex electione. Sed hoc non statim potest homo, antequam multoties peccaverit: dicit enim Philosophus, in V «Ethic.» [31].

[a] *Sent.* 2 d.43 a.5; *De virtut.* a.13 ad 1.

[30] L.4 c.16 n.2 (Bk 1071b25): S.Th., l.5 lect.18.

[31] C.6 n.1 (Bk 1134a17): S.Th., lect.11.

quod, si homo possit iniusta facere, non tamen potest statim operari sicut iniustus, scilicet ex electione. Ergo videtur quod peccatum in Spiritum Sanctum non possit committi nisi post alia peccata.

3. Praeterea, poenitentia et impoenitentia sunt circa idem. Sed poenitentia non est nisi de peccatis praeteritis. Ergo etiam neque impoenitentia, quae est species peccati in Spiritum Sanctum. Peccatum ergo in Spiritum Sanctum praesupponit alia peccata.

Sed contra est quod «facile est in conspectu Dei subito honestare pauperem», ut dicitur Eccli. 11,23. Ergo e contrario possibile est, secundum malitiam daemonis, suggerentis, ut statim aliquis inducatur in gravissimum peccatum, quod est in Spiritum Sanctum.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est (a.1), peccare in Spiritum Sanctum uno modo est peccare ex certa malitia. Ex certa autem malitia dupliciter peccare contingit, sicut dictum est (a.1). Uno modo, ex inclinatione habitus: quod non est proprie peccare in Spiritum Sanctum. Et hoc modo peccare ex certa malitia non contingit a principio: oportet enim actus peccatorum praecedere ex quibus causetur habitus ad peccandum inclinans.

Alio modo potest aliquis peccare ex certa malitia abiiciendo per contemptum ea per quae homo retrahitur a peccando: quod proprie est peccare in Spiritum Sanctum, sicut dictum est (a.1). Et hoc etiam plerumque praesupponit alia peccata: quia sicut dicitur Prov. 18,3, «impius, cum in profundum peccatorum venerit, contemnit». Potest tamen contingere quod aliquis in primo actu peccati in Spiritum Sanctum peccet per contemptum: tum propter libertatem arbitrii; tum etiam propter multas dispositiones praecedentes; vel etiam propter aliquod vehemens motivum ad malum et debilem affectum hominis ad bonum. Et ideo in viris perfectis hoc vix aut nunquam acci-

aunque puede el hombre hacer injusticias, no puede obrar de repente como injusto, es decir, por elección. Parece, en consecuencia, que el pecado contra el Espíritu Santo no se puede cometer sino después de otros muchos.

3. La penitencia y la impenitencia versan sobre lo mismo. Mas la penitencia no se hace sino por los pecados pasados; lo mismo, pues, la impenitencia, especie de pecado contra el Espíritu Santo. Por lo tanto, presupone otros pecados.

Por otra parte, dice el Eclesiástico que "es fácil cosa al Señor enriquecer de repente al pobre". También, por el contrario, es posible que, por malicia que sugiere el diablo, en un instante caiga uno en el pecado gravísimo contra el Espíritu Santo.

Respuesta. Hemos dicho que una de las maneras de pecar contra el Espíritu Santo es pecar con malicia cierta, y que pecar así sucede de dos modos. Uno, por inclinación del hábito, lo cual no es con propiedad pecar contra el Espíritu Santo; y no se da ya desde un principio, pues es menester que precedan los actos de pecado de que se engendre el hábito que inclina a pecar.

De otro modo se puede pecar con malicia cierta, arrojando de sí por desprecio lo que retrae al hombre del pecado. Es lo que, como hemos visto, constituye propiamente pecar contra el Espíritu Santo. Lo cual ordinariamente presupone también otros pecados, puesto que dice la Escritura que "el impío, cuando llega al profundo en los pecados, desprecia". Sin embargo, puede suceder que ya en el primer acto de pecado uno peque por desprecio contra el Espíritu Santo, bien por la libertad del albedrío, bien por múltiples disposiciones precedentes, o también por algún vehemente incentivo al mal y debilitado afecto hacia el bien. Por eso, en el varón perfecto apenas

o nunca acaece que desde un principio peque contra el Espíritu Santo. Así dice Orígenes: "No creo que ninguno que ha alcanzado sumo grado de perfección se vacíe o caiga de repente, sino por necesidad ha de desfallecer poco a poco y por partes".—La misma razón vale si el pecado contra el Espíritu Santo se toma a la letra por la blasfemia contra El; pues tal blasfemia, de que habla el Señor, procede siempre de malicioso desprecio.

Pero si por pecado contra el Espíritu Santo se entiende la impenitencia final, conforme a la opinión de San Agustín, entonces no hay cuestión, ya que para tal pecado contra el Espíritu Santo se requiere la continuidad de pecados hasta el final de la vida.

Soluciones. 1. Tanto en el bien como en el mal generalmente se va de imperfecto a perfecto, pues el hombre siempre progresa, sea en el bien o en el mal. Con todo, en ambos uno puede empezar por un grado mayor que el otro; y así, aquello por donde empieza puede ser perfecto en su género tanto en el bien como en el mal, aunque sea imperfecto en el proceso del hombre que progresa en mejor o en peor.

2. Esa razón concluye para el pecado de malicia que procede por inclinación del hábito.

3. Si se toma la impenitencia según la entiende San Agustín, en cuanto que denota la permanencia en el pecado hasta el fin, es entonces patente que la impenitencia presupone pecados, como la penitencia. Pero, si hablamos de la impenitencia habitual, especie del pecado contra el Espíritu Santo, es claro que la impenitencia puede darse también antes de los pecados, puesto que quien nunca pecó puede proponer arrepentirse o no, si le aconteciera pecar.

dere potest quod statim a principio peccent in Spiritum Sanctum. Unde dicit Origenes, in I «Periarch.» [22]: «Non arbitror quod aliquis ex his qui in summo perfectoque gradu constiterint, ad subitum evacuetur aut decidat: sed paulatim ac per partes cum decidere necesse est».—Et eadem ratio est si peccatum in Spiritum Sanctum accipiatur ad litteram pro blasphemia Spiritus Sancti. Talis enim blasphemia de qua Dominus loquitur, semper ex malitiae contemptu procedit.

Si vero per peccatum in Spiritum Sanctum intelligatur finalis impoenitentia, secundum intellectum Augustini, quaestionem non habet: quia ad peccatum in Spiritum Sanctum requiritur continuatio peccatorum usque in finem vitae.

Ad primum ergo dicendum quod tum in bono quam in malo, ut in pluribus, proceditur ab imperfecto ad perfectum, prout homo proficit vel in bono vel in malo. Et tamen in utroque unus potest incipere a maiori quam alius. Et ita illud a quo aliquis incipit, potest esse perfectum in bono vel in malo secundum genus suum; licet sit imperfectum secundum seriem processus hominis in melius vel in pelus proficientis.

Ad secundum dicendum quod ratio illa procedit de peccato ex malitia quando est ex inclinatione habitus.

Ad tertium dicendum quod, si accipiatur impoenitentia secundum intentionem Augustini, secundum quod importat permanentiam in peccato usque in finem, sic planum est quod impoenitentia praesupponit peccata, sicut et poenitentia. Sed si loquamur de impoenitentia habituali, secundum quod ponitur species peccati in Spiritum Sanctum, sic manifestum est quod impoenitentia potest esse etiam ante peccata: potest enim ille qui nunquam peccavit habere propositum vel poenitendi vel non poenitendi si contingeret eum peccare.

[22] C.3: MG 11,155.

INTRODUCCION A LA CUESTION 15

PECADOS CONTRA EL DON DE ENTENDIMIENTO

Santo Tomás encuentra vicios y pecados opuestos también a los dones. Así, a los dones correspondientes a la fe—de inteligencia y de ciencia—opone aquí unas tendencias propias y actos viciosos.

Al don de ciencia es patente que se opone *la ignorancia* en alguna de sus múltiples formas; en este caso, la ignorancia de lo sobrenatural, opuesta a la ciencia de las cosas divinas. El Santo omite todo análisis sobre ella porque de la ignorancia en el sentido moral, o ignorancia culpable, había hecho cuestión en el estudio general de los pecados (1-2 q.76).

Resta aquí el breve examen de los otros dos vicios opuestos al don de inteligencia: *ceguera espiritual* y *torpeza de la mente*. El Santo ha visto catalogados los dos en San Gregorio como vicios que brotan de los pecados carnales. Y le ha bastado otra ligera indicación del gran doctor en torno a ese «embotamiento del sentido», *que versa sobre la inteligencia* (a.2 obj.2), para construir su original y fundada adscripción de los dos como vicios opuestos al don de inteligencia. Sólo una palabra de glosa a esta cuestión, ya que el texto es bien elocuente y suficientemente claro.

1.º *La ceguera mental* se entiende evidentemente como *ceguera espiritual*, o respecto de los bienes y misterios sobrenaturales, y es definida como *vicio que implica la omnímoda privación del conocimiento de estas realidades sobrenaturales* (a.2). Se mantiene, en efecto, la analogía con la ceguera del cuerpo, que es privación de toda visión sensible, y la del entendimiento, que sería privación de toda luz y visión intelectual de los principios que hacen posible el conocimiento intelectual.

En un plano superior, la *ceguera espiritual* será privación del conocimiento de las cosas sobrenaturales. Esta ceguera, si es por falta actual de las luces divinas para conocer, es más bien *pena* de precedentes pecados, porque Dios no substrae sus gracias sino por el pecado. Mas cuando es directa o indirectamente *culpable*, porque el espíritu está distraído en mil ocupaciones ajenas o en la consideración de las cosas terrenas, que impiden la atención a las cosas espirituales, constituye ésta *ceguera de la mente*, vicio opuesto al don de entendimiento y obstáculo de tantas luces divinas.

2.º La *hebetudo mentis*, o *torpeza espiritual*, es un modo y grado distinto de este desconocimiento de las cosas espirituales. El Angélico la define como la *debilidad de la mente en la consideración de los bienes espirituales*. Se opone a la *agudeza y penetración que la inteligencia* obtiene en el conocimiento de las cosas de Dios mediante el don de inteligencia. Por negligencias culpables y excesiva atención a las cosas corporales y bienes materiales, la inteligencia queda em-

botada, débil y miope para considerar las cosas espirituales, para penetrar las grandes verdades de la religión y el sentido de los misterios divinos.

Tal embotamiento y miopía espiritual forman este vicio, causado por *el fastidio* de los bienes del espíritu y negligencia culpable en fijar la atención de la mente hacia lo espiritual y eterno. Debido al mismo, los hombres carnales y mundanos no pueden mantener, ni aun por breve espacio, la consideración en las verdades sobrenaturales, ni menos comprender su sentido espiritual, aun siendo personas de excelente y sutil ingenio natural. Por ello, estos vicios impiden totalmente la *contemplación*, que es dada por el don de entendimiento.

3.º Por lo mismo, es bien lógica y consecuente la filiación de tales vicios que había señalado San Gregorio y el Angélico recoge. *Ambos nacen de los pecados carnales. La ceguera mental, del vicio de lujuria*, que impide casi totalmente el conocimiento de los bienes espirituales. *El embotamiento del sentido espiritual, de la gula*, que debilita el espíritu para ocuparse de lo inteligible.

Gula y lujuria, en efecto, son los vicios que más arrastran al hombre hacia las cosas carnales y corporales y, por la vehemencia de sus placeres, más le hacen fijar su atención en ellas, impidiendo al alma elevarse a la contemplación de lo espiritual. Aun los hombres de más alto ingenio natural y agudeza intelectual, arrastrados por estos placeres, pierden todo el gusto y facultad de atención y penetración de las realidades divinas, incidiendo—según el ejemplo lamentable de Salomón—en los más crasos errores y absoluta falta de comprensión para las verdades religiosas (a.4 ad 1).

De ahí la necesidad de una enérgica *purificación* ascética y moral, mediante las virtudes de castidad y abstinencia, para purgar y depurar el alma de aquellos crasos vicios, y poderla así disponer—al menos remotamente—para *la contemplación* sobrenatural, que es el fruto maduro del don de entendimiento.

CUESTION 15

(In tres articulos divisa)

De caecitate mentis et hebetudine sensus

De la ceguera de la mente y embotamiento del sentido

Deinde considerandum est de vitiis oppositis scientiae et intellectui (cf. q.10 introd.). Et quia de ignorantia, quae opponitur scientiae, dictum est supra (1-2 q.76), cum de causis peccatorum ageretur; quaerendum est nunc de caecitate mentis et hebetudine sensus, quae opponuntur dono intellectus.

Et circa hoc quaeruntur tria.

Primo: utrum caecitas mentis sit peccatum.

Secundo: utrum hebetudo sensus sit aliud peccatum a caecitate mentis.

Tertio: utrum haec vitia a peccatis carnalibus oriantur.

Después viene la consideración de los vicios opuestos a la ciencia y al entendimiento. Y, pues, al hablar de las causas de los pecados se ha tratado ya de la ignorancia, que se opone a la ciencia, se ha de tocar ahora la ceguera de la mente y el embotamiento del sentido, que se oponen al don de entendimiento. Acerca de lo cual se indagan tres cosas:

Primera: si la ceguera de la mente es pecado.

Segunda: si el embotamiento del sentido es otro pecado distinto de la ceguera de la mente.

Tercera: si estos vicios se originan de los pecados carnales.

ARTICULO 1

Utrum caecitas mentis sit peccatum

Si la ceguera de la mente es pecado

Ad primum sic proceditur. Videtur quod caecitas mentis non sit peccatum.

1. Illud enim quod excusat a peccato non videtur esse peccatum. Sed caecitas excusat a peccato: dicitur enim Io. 9,41: «Si caeci essetis, non haberetis peccatum». Ergo caecitas mentis non est peccatum.

2. Praeterea, poena differt a culpa. Sed caecitas mentis est quaedam poena: ut patet per illud quod habetur Is. 6,10: «Excaeca cor populi huius»; non enim esset a Deo, cum sit malum, nisi poena esset. Ergo caecitas mentis non est peccatum.

3. Praeterea, omne peccatum est voluntarium, ut Augustinus

Dificultades. Parece que la ceguera de la mente no sea pecado.

1. Lo que excusa de pecado parece que no lo es. Mas la ceguera de la mente excusa de pecado, según San Juan: "Si fueseis ciegos, no tendríais pecado". Luego la ceguera de la mente no es pecado.

2. La pena difiere de la culpa. Mas la ceguera de la mente es una pena, según el texto de Isaías: "Ciega el corazón de este pueblo"; si no fuera pena, sino mal, no provendría de Dios. No es, por consiguiente, pecado la ceguera de la mente.

3. Todo pecado es voluntario, como dice San Agustín. Mas la ceguc-

ra de la mente no es voluntaria, porque, como dice él mismo, "todos desean conocer la luminosa verdad"; y en la Escritura se lee: "Dulce es a los ojos ver la luz y deleitable ver el sol". En consecuencia, la ceguera de la mente no es pecado.

Por otra parte, San Gregorio pone entre los vicios que origina la lujuria la ceguera de la mente.

Respuesta. Como la ceguera corporal es la privación del principio de la visión corporal, así también la ceguera de la mente es la privación de lo que es principio de visión mental o intelectual. Este principio es triple. Uno es la luz de la razón natural. Y como esta luz pertenece a la naturaleza específica del alma racional, nunca se apaga en ella, aunque se debilite a veces en su propio acto por rémora de las fuerzas inferiores, de las que necesita el entendimiento humano para entender, como puede verse en los amentes y furiosos, de que ya hemos tratado.

Otro principio de la visión intelectual es cierta luz habitual sobreañadida a la natural de la razón. De esta luz a veces se priva al alma, y tal privación es la ceguera que es pena, en el sentido en que la privación de la luz de la gracia se considera como una pena. De ahí que se diga de algunos: "Su malicia los cegó".

Un tercer principio de visión intelectual es todo principio inteligible por el cual entendemos las cosas. A él puede la mente humana atender o no; y el que no atienda puede acontecer de dos modos. Cuando la voluntad espontáneamente se aparta de su consideración, conforme al salmo: "No quiso entender para bien obrar". O también por ocuparse la mente en cosas que más ama, las cuales alejan la atención de tal principio, según se dice: "Cadicit [1]. Sed caecitas mentis non est voluntaria: quia ut Augustinus dicit, X «Confess.» [2], «cognoscere veritatem lucentem omnes amant»; et Eccle. 11,7 dicitur: «Dulce lumen, et delectabile oculis videre solem». Ergo caecitas mentis non est peccatum.

Sed contra est quod Gregorius, XXXI «Moral.» [3], caecitatem mentis ponit inter vitia quae causantur ex luxuria.

Respondeo dicendum quod sicut caecitas corporalis est privatio eius quod est principium corporalis visionis, ita etiam caecitas mentis est privatio eius quod est principium mentalis sive intellectualis visionis. Cuius quidem principium est triplex. Unum quidem est lumen naturalis rationis. Et hoc lumen, cum pertineat ad speciem animae rationalis, nunquam privatur ab anima. Impeditur tamen quandoque a proprio actu per impedimenta virium inferiorum, quibus indiget intellectus humanus ad intelligendum, sicut patet in amentibus et furiosis, ut in Primo dictum est (q.84 a.7.8).

Aliud autem principium intellectualis visionis est aliquod lumen habituale naturali lumini rationis superadditum. Et hoc quidem lumen interdum privatur ab anima. Et talis privatio est caecitas quae est poena, secundum quod privatio luminis gratiae quaedam poena ponitur. Unde dicitur de quibusdam, Sap. 2,21: «Excaecavit illos malitia eorum».

Tertium principium visionis intellectualis est aliquod intelligibile principium per quod homo intelligit alia. Cui quidem principio intelligibili mens hominis potest intendere vel non intendere. Et quod ei non intendat contingit dupliciter. Quandoque quidem ex hoc quod habet voluntatem spontanee se avertentem a consideratione talis principii: secundum illud Ps. 35,4: «Noluit intelligere ut bene ageret». Alio modo, per

[1] *De vera relig.* c.14: ML 34,133.
[2] C.23: ML 32,794.
[3] C.45: ML 76,621.

occupationem mentis circa alia quae magis diligit, quibus ab inspectione huius principii mens avertitur; secundum illud Ps. 57,9: «Supercecidit ignis», scilicet concupiscentiae, «et non viderunt solem». Et utroque modo caecitas mentis est peccatum.

Ad primum ergo dicendum quod caecitas quae excusat a peccato est quae contingit ex naturali defectu non potentis videre.

Ad secundum dicendum quod ratio illa procedit de secunda caecitate, quae est poena.

Ad tertium dicendum quod intelligere veritatem cuilibet est secundum se amabile. Potest tamen per accidens esse alicui odibile, inquantum scilicet per hoc homo impeditur ab aliis quae magis amat.

y6 sobre ellos el fuego (de la concupiscencia) y no vieron el sol". Y de ambas maneras es la ceguera de la mente pecado.

Soluciones. 1. La ceguera que excusa de pecado es la que proviene del defecto natural para ver.

2. La razón vale respecto de la segunda ceguera, que es pena.

3. Entender una verdad cualquiera es de suyo y para todos amable, aunque acaso para algunos sea odioso por estorbarles de aquello que más aman.

ARTICULO 2

Utrum hebetudo sensus sit aliud a caecitate mentis

Si el embotamiento del sentido es cosa distinta de la ceguera de la mente

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod hebetudo sensus non sit aliud a caecitate mentis.

1. Unum enim uni est contrarium. Sed dono intellectus opponitur hebetudo, ut patet per Gregorium, in II «Moral.» [4]; cui etiam opponitur caecitas mentis, eo quod intellectus principium quoddam visivum designat. Ergo hebetudo sensus est idem quod caecitas mentis.

2. Praeterea, Gregorius, in XXXI «Moral.» (l.c. nt.3), de hebetudine loquens, nominat eam «hebetudinem sensus circa intelligentiam». Sed hebetari sensu circa intelligentiam nihil aliud esse videtur quam intelligendo deficere, quod pertinet ad mentis caecitatem. Ergo hebetudo sensus idem est quod caecitas mentis.

Dificultades. Parece que el embotamiento del sentido no es otra cosa que la ceguera de la mente.

1. Una cosa contraria a otra sólo. Pero al don de entendimiento se opone el embotamiento, como consta por San Gregorio; y también se le opone la ceguera de la mente, puesto que entendimiento significa cierto principio visivo. Luego el embotamiento del sentido es lo mismo que la ceguera de la mente.

2. Hablando San Gregorio del mismo, lo llama "embotamiento del sentido en torno a la inteligencia". Pero embotarse el sentido en orden a la inteligencia no parece otra cosa que no entender bien, lo cual es propio de la ceguera de la mente. Por lo tanto, el embotamiento del sentido es lo mismo que la ceguera de la mente.

[4] C.49: ML 75,592.

3. Si en algo difiere parece ser sobre todo en que la ceguera de la mente es voluntaria, como hemos dicho, y el embotamiento del sentido, un defecto natural. Mas el defecto natural no es pecado. En consecuencia, el embotamiento del sentido, por esta parte, no sería pecado; lo cual contradice a San Gregorio, que lo enumera entre los vicios nacidos de la gula.

Por otra parte, a efectos diversos corresponden diversas causas. Y San Gregorio dice allí mismo que el embotamiento del sentido se origina de la gula, y la ceguera de la mente, de la lujuria. Luego éstos también son diversos.

Respuesta. Lo embotado y romo se opone a lo agudo. Se llama agudo lo penetrante, como lo romo es lo obtuso e impotente para penetrar. El sentido corporal se dice, por cierta semejanza, que penetra el medio ambiente en cuanto que a cierta distancia percibe su objeto, o también porque puede, como penetrando, percibir lo íntimo de las cosas. Por eso, en lo corporal se dice que uno posee sentido agudo cuando puede captar los objetos sensibles viendo, oyendo u oliendo de lejos; como, por el contrario, es de sentido embotado y obtuso quien no percibe más que de cerca y los objetos de más tamaño.

A semejanza del sentido corporal, hay también en la inteligencia cierto sentido que versa sobre algunos "primeros principios", como dice el Filósofo; a la manera que el sentido conoce el objeto sensible como un cierto principio de conocimiento. Este sentido intelectual no capta su objeto de un medio corporal y a distancia, sino por otros medios, como por la propiedad de las cosas se percibe su esencia y por el efecto la causa. Uno, pues, será de sentido intelectual agudo cuando, al momento de percibir la propiedad de las cosas o su efecto, comprende la naturaleza de las mismas y llega hasta penetrar los menores detalles de la realidad. Pero será embotado y romo quien no alcanza a conocer la verdad de una cosa sino después de muchas explicaciones y ni aun entonces cala perfectamente todo lo atañente a su naturaleza.

Por lo dicho se deduce que el embotamiento del sentido intelectual entraña cierta debilidad mental en la consideración de los bienes espirituales, como la ceguera de la mente implica la privación total de su conocimiento. Ambos se oponen al don de entendimiento, por el que el hombre con la mera percepción conoce los bienes espirituales y penetra sutilmente en su interioridad. El embotamiento, como la ceguera de la mente, tienen carácter de pecado por ser voluntarios; como se ve en el que tiene su afecto puesto en lo carnal, que descuida o siente fastidio en tratar delicadamente lo espiritual.

Soluciones. Con esto queda ya dada la respuesta a las objeciones.

3. Praeterea, si in aliquo differunt, maxime videntur in hoc differre quod caecitas mentis est voluntaria, ut supra (a.1) dictum est, hebetudo autem sensus est naturalis. Sed defectus naturalis non est peccatum. Ergo secundum hoc hebetudo sensus non esset peccatum. Quod est contra Gregorium (l.c. nt.3), qui connumerat eam inter vitia quae ex gula oriuntur.

Sed contra est quod diversarum causarum sunt diversi effectus. Sed Gregorius XXXI «Moral.» (ibid.), dicit quod hebetudo mentis oritur ex gula, caecitas autem mentis ex luxuria. Ergo sunt diversa vitia.

Respondeo dicendum quod hebes acuto opponitur. Acutum autem dicitur aliquid ex hoc quod est penetrativum. Unde et hebes dicitur aliquid ex hoc quod est obtusum, penetrare non valens. Sensus autem corporalis per quandam similitudinem penetrare dicitur medium inquantum ex aliqua distantia suum obiectum percipit; vel inquantum potest quasi penetrando intima rei percipere. Unde in corporalibus dicitur aliquis esse acuti sensus qui potest percipere sensibile aliquod ex remotis, vel videndo vel audiendo vel olfaciendo; et e contrario dicitur sensu hebetari qui non percipit nisi ex propinquo et magna sensibilia.

Ad similitudinem autem corporalis sensus dicitur etiam circa intelligentiam esse aliquis sensus, qui est aliquorum «primorum extremorum», ut dicitur in VI «Ethic.»[5]: sicut etiam sensus est cognoscitivus sensibilium quasi quorundam principiorum cognitionis. Hic autem sensus qui est circa intelligentiam non percipit suum obiectum per medium distantiae corporalis, sed per quaedam alia media: sicut cum per proprietatem rei percipit eius essentiam, et per effectus percipit causam. Ille ergo dicitur esse acuti sensus circa intelligentiam qui statim ad apprehensionem proprietatis rei, vel etiam effectus, naturam rei comprehendit, et inquantum usque ad minimas conditiones rei considerandas pertingit. Ille autem dicitur esse hebes circa intelligentiam qui ad cognoscendam veritatem rei pertingere non potest nisi per multa ei exposita, et tunc etiam non potest pertingere ad perfecte considerandum omnia quae pertinent ad rei rationem.

Sic igitur hebetudo sensus circa intelligentiam importat quandam debilitatem mentis circa considerationem spiritualium bonorum: caecitas autem mentis importat omnimodam privationem cognitionis ipsorum. Et utrumque opponitur dono intellectus, per quem homo spiritualia bona apprehendendo cognoscit et ad eorum intima subtiliter penetrat. Habet autem hebetudo rationem peccati sicut et caecitas mentis: inquantum scilicet est voluntaria, ut patet in eo qui, affectus circa carnalia, de spiritualibus subtiliter discutere fastidit vel negligit.

Et per hoc patet responsio ad obiecta.

[5] C.8 n.9 (Bk 1142a26).

ARTICULO 3

Utrum caecitas mentis et hebetudo sensus oriantur ex peccatis carnalibus [a]

Si la ceguera de la mente y el embotamiento del sentido tienen su origen en los vicios carnales

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod caecitas mentis et hebetudo sensus non oriantur ex vitiis carnalibus.

1. Augustinus enim, in libro «Retract.»[6], retractans illud quod dixerat in «Soliloq.»[7], «Deus, qui non nisi mundos verum scire voluisti», dicit quod «responderi pot-

Difficultades. Parece que la ceguera de la mente y el embotamiento del sentido no tienen su origen en los vicios carnales.

1. San Agustín, retractando aquello de los "Solliloquios": "¡Oh Dios, que quisiste que sólo los limpios supieran la verdad!", afirma

[a] Infra q.153 a.5.

[6] L.1 c.4: ML 32,589.
[7] L.1 c.1: ML 32,870.

que "puede responderse que también otros muchos no limpios han sabido muchas cosas verdaderas". Mas los hombres se vuelven inmundos principalmente por los vicios carnales. Luego la ceguera de lá mente y el embotamiento del sentido no son causados por los vicios carnales.

2. La ceguera de la mente y el embotamiento del sentido son defectos de la parte intelectiva del alma, y los vicios carnales pertenecen a la corrupción de la carne. Pero la carne no influye en el alma, sino al contrario. Por lo tanto, la ceguera de la mente y el embotamiento del sentido no los causan los vicios de la carne.

3. Una cosa es más afectada por lo cercano que por lo apartado. Y más vecinos son de la mente los vicios espirituales que los carnales. En consecuencia, la ceguera de la mente y el embotamiento del sentido más bien se originan de vicios espirituales que de los carnales.

Por otra parte, dice San Gregorio que el embotamiento del sentido intelectual trae su origen de la gula, y la ceguera de la mente, de la lujuria.

Respuesta. La perfección de la operación intelectual del hombre está en la abstracción de las imágenes sensibles, y así el entendimiento humano, cuanto más libre estuviere de tales imágenes, tanto mejor podrá considerar lo inteligible y ordenar todo lo sensible; pues, como dijo Anaxágoras, es menester que el entendimiento esté separado y no mezclado, para imperar en todo, y el agente ha de dominar la materia para moverla, como escribe el Filósofo. Pero es evidente que el deleite refuerza la intención en aquello en que uno se deleita; por eso dice el Filósofo que se obra de un modo óptimo en lo que se encuentra placer,

est multos etiam non mundos multa vera scire». Sed homines maxime efficiuntur immundi per vitia carnalia. Ergo caecitas mentis et hebetudo sensus non causantur a vitiis carnalibus.

2. Praeterea, caecitas mentis et hebetudo sensus sunt defectus quidam circa partem animae intellectivam; vitia autem carnalia pertinent ad corruptionem carnis, Sed caro non agit in animam, sed potius e converso. Ergo vita carnalia non causant caecitatem mentis et hebetudinem sensus.

3. Praeterea, unumquodque magis patitur a propinquiori quam a remotiori. Sed propinquiora sunt menti vitia spiritualia quam carnalia. Ergo caecitas mentis et hebetudo sensus magis causantur ex vitiis spiritualibus quam ex vitiis carnalibus.

Sed contra est quod Gregorius, XXXI «Moral.» (l.c. nt.3), dicit quod hebetudo sensus circa intelligentiam oritur ex gula, caecitas mentis ex luxuria.

Respondeo dicendum quod perfectio intellectualis operationis in homine consistit in quadam abstractione a sensibilium phantasmatibus. Et ideo quanto intellectus hominis magis fuerit liber ab huiusmodi phantasmatibus, tanto potius considerare intelligibilia poterit et ordinare omnia sensibilia: sicut et Anaxagoras dixit quod oportet intellectum esse immixtum ad hoc quod imperet, et agens oportet quod dominetur super materiam ad hoc quod possit eam movere[a]. Manifestum est autem quod delectatio applicat intentionem ad ea in quibus aliquis delectatur: unde Philosophus dicit, in X «Ethic.»[b], quod unusquisque ea in quibus delectatur

[a] Cf. ARIST., *Phys.* 8 c.5 n.5 (BK 256b24): S.TH., lect.9.
[b] C.5 n.2 (BK 1175a30): S.TH., lect.7.

optime operatur, contraria vero nequaquam vel debiliter. Vitia autem carnalia, scilicet gula et luxuria, consistunt circa delectationes tactus, ciborum scilicet et venereorum, quae sunt vehementissimae inter omnes corporales delectationes. Et ideo per haec vitia intentio hominis maxime applicatur ad corporalia, et per consequens debilitatur operatio hominis circa intelligibilia: magis autem per luxuriam quam per gulam, quanto delectationes venereorum sunt vehementiores quam ciborum. Et ideo ex luxuria oritur caecitas mentis, quae quasi totaliter spiritualium bonorum cognitionem excludit: ex gula autem hebetudo sensus, quae reddit hominem debilem circa huiusmodi intelligibilia. Et e converso oppositae virtutes, scilicet abstinentia et castitas, maxime disponunt hominem ad perfectionem intellectualis operationis. Unde dicitur Dan. 1,17, quod «pueris his», scilicet abstinentibus et continentibus, «dedit Deus scientiam et disciplinam in omni libro et sapientia».

Ad primum ergo dicendum quod, quamvis aliqui vitiis carnalibus subditi possint quandoque subtiliter aliqua speculari circa intelligibilia, propter bonitatem ingenii naturalis vel habitus superadditi; tamen necesse est ut ab hac subtilitate contemplationis eorum intentio plerumque retrahatur propter delectationes corporales. Et ita immundi possunt aliqua vera scire, sed ex sua immunditia circa hoc impediuntur.

Ad secundum dicendum quod caro non agit in partem intellectivam alterando ipsam: sed impediendo operationem ipsius per modum praedictum.

Ad tertium dicendum quod vitia carnalia, quo magis sunt remota a mente, eo magis eius intentionem ad remotiora distrahunt. Unde magis impediunt mentis contemplationem.

mas, en lo adverso, o no se obra o débilmente. A su vez, los vicios carnales, como la gula y la lujuria, consisten en los placeres del tacto, del manjar y deleite carnal, que son los más vehementes entre todos los corporales. Por esos vicios, pues, la intención del hombre se adhiere fuertemente a lo corporal y, en consecuencia, se debilita su operación intelectual, más por la lujuria que por la gula, por ser más fuerte el placer sensual que el del manjar. Por eso nace de ella la ceguera de la mente, que excluye casi del todo el conocimiento de los bienes espirituales; y de la gula el embotamiento del sentido, que hace al hombre torpe para entenderlas. Por el contrario, las virtudes opuestas, como la abstinencia y la castidad, lo disponen altamente para la perfección de la operación intelectual. Así dice la Escritura: "A estos jóvenes (abstinentes y continentes) les dió Dios la ciencia y la disciplina en todo libro y sabiduría".

Soluciones. 1. Aunque algunos, dominados por vicios carnales, puedan a veces tratar sutilmente lo inteligible por la bondad de ingenio natural o del hábito sobreañadido, pero a veces por necesidad su intención se retrae de esa sutil contemplación por los placeres del cuerpo. Así, pues, los impuros pueden saber algunas verdades; pero en ello les impide mucho su impureza.

2. La carne no influye en la parte intelectiva alterándola, pero sí estorbando su operación del modo dicho.

3. Los vicios carnales, cuanto más remotos de lo espiritual, tanto más hacen que su intención se distraiga a cosas más lejanas; por lo cual impiden más la contemplación del alma.

INTRODUCCION A LA CUESTION 16

LOS PRECEPTOS DE LA FE

La estructura de esta breve cuestión no debe llevarnos a engaño, como si el Angélico no diera importancia al tema de los preceptos y obligaciones en la moral y se limitara a esta final y sumaria indicación de los textos bíblicos que contienen la legislación de cada virtud. Menguada sería entonces la visión que nos diera de la ciencia moral si así descuidara y relegara a un plano tan secundario la parte preceptiva y prohibitiva en cada materia de virtudes y vicios; porque el tema de las obligaciones es siempre, no lo único, pero sí unas de las partes más fundamentales y más necesarias de saberse en toda doctrina del orden moral.

Habríamos entonces falseado el pensamiento de Santo Tomás, que en toda la moral especial sigue el mismo esquema, dejando para una cuestión terminal—de ordinario bien breve—el tema de los preceptos correspondientes a cada grupo de virtudes y vicios. Y como éste es el sistema que va a seguir en cada tratado, debemos advertirlo de una vez por todas. Se ha dicho más de una vez [1] que la doctrina moral de Santo Tomás no adquiere una fisonomía de *moral de los preceptos, o del deber*, ni menos aún tiene exclusivo aire de *moral de los pecados*. A su doctrina moral ha dado una organización más científica de *moral de las virtudes y de los bienes*. Pero esto no quiere decir que no considere las leyes—con el efecto esencial de obligación o deber que entrañan—como estructura fundamental y columna vertebral del orden moral, ni el campo de los vicios y virtudes como una mitad de toda el área moral; sino que, simplemente, el Santo ha organizado y desarrollado sobre ese primer plano del estudio y análisis de la vida virtuosa—de las acciones humanas que conducen al fin—toda la doctrina de las obligaciones morales, las cuales versan siempre—como materia y objeto—sobre actos buenos; y de igual suerte, todo el inmenso campo de la moralidad mala—vicios y pecados—, que ha de conocerse siempre por oposición a los actos buenos y por infracción de los preceptos que imponen aquellos actos de virtud.

Es la pauta que empieza a dar el Aquinate en este tratado de la fe; la parte preceptiva, de leyes y obligaciones, que es bien importante en ella, ha sido ya insertada y expuesta en la contextura de los actos de la fe y de los vicios contrarios a ella. Junto con la necesidad de la fe (q.2 a.5-8), se ha explicado el precepto del acto interior de creer y la obligación de la fe explícita; y, asimismo, el precepto del acto exterior, o la confesión de la fe con sus modalidades. Además de estos *preceptos afirmativos*, se han examinado los pecados contrarios, que implican otros tantos *preceptos* negativos o prohibitivos de no cometer los actos contrarios, sea a la fe misma (q.10-12), sea a las muchas materias indirectas a que se extienden las obligaciones de la fe, o a los actos exteriores de la misma, como la blasfemia (q.13-14).

[1] T. Urdánoz, *Introducción general a la parte moral:* BAC, *Suma* bilingüe, t.4 p.5; 9; *Tratado de la justicia:* BAC, *Suma* bilingüe, t.8 p.160.

Tal es el elenco de los preceptos de la fe, la parte preceptiva, bien importante, de esta virtud. Y esta cuestión última sólo tiene el sentido de un ligero análisis *sobre la promulgación de estos preceptos* en la Sagrada Escritura, o, mejor aún, *sobre la conveniencia* de que fueran promulgados con más o menos solemnidad en ella. Se suelen referir, sobre todo, a la promulgación de los preceptos en el Antiguo Testamento, sea en la ley de Moisés o en los profetas y sapienciales.

Esto supuesto, en la cuestión se analiza los preceptos concernientes a la fe en la antigua ley (a.1) y los que atañen a la ciencia y entendimiento (a.2).

1.º Como es lógico, el Aquinate no encuentra preceptos de la fe promulgados en la parte dispositiva del decálogo. Los diez mandamientos contienen los preceptos relativos a la moralidad natural, a las virtudes morales y sus vicios contrarios. Las obligaciones que atañen al orden sobrenatural se han de reducir a él *por adición—superadduntur—*, como dirá en otros lugares. Y los preceptos de fe, esperanza y caridad se incorporan como *preámbulos* o *antecedentes* al decálogo.

De la fe advertía el Santo que «no necesita promulgación, sino ser infundida», porque equivale a los primeros principios naturalmente conocidos (1-2 q.100 a.4 ad 1). Y aquí añade que la intimación de la fe se contiene en el preámbulo del decálogo (Ex. 20,2; Deut. 6,4), en que Yavé se presenta como Dios único y exige a su pueblo la sumisión y, por lo tanto, la fe en El.

Supuesta esta fe en Dios uno, *no era oportuno que se promulgasen nuevos preceptos de una fe más explícita* en la ley antigua. El pueblo escogido debía vivir de una fe implícita, y no se le propuso la revelación plena de los misterios sobrenaturales. Se trata, sobre todo, de preceptos de fe afirmativos en torno a más verdades explícitas. Ello no implican que no existan en la ley antigua otros preceptos prohibitivos contra la infidelidad y los peligros que amenazaban a la fe monoteísta de los antiguos (a.1 ad 3), y asimismo preceptos afirmativos directos sobre la confesión de la fe y la instrucción de las verdades divinas (ad 4).

Tampoco esta doctrina se opone a lo expuesto ya antes, que muchos en el pueblo de Dios estaban obligados a una fe más explícita y un cierto conocimiento del Mesías futuro (q.2 a.8). Y menos arguye nada contra lo antes probado sobre *la obligación* substancial de creer, al menos con la fe mínima en Dios remunerador, vigente para todos los hombres tanto de la ley antigua como de la ley natural.

Con la ley nueva es patente que el Señor ha comunicado al mundo la plenitud de la revelación y el Señor ha promulgado el precepto de creer con una fe más plena y explícita. Los textos sagrados sobre ello se han alegado ya en diversas cuestiones.

2.º *También en la ley antigua se promulgaron preceptos concernientes a la ciencia e inteligencia de la fe.* Y estas mismas prescripciones se leen con más abundancia en la doctrina evangélica y apostólica (a.2).

Se trata de la materia preceptiva correspondiente a *los dones de ciencia e inteligencia*. Mas no afirma Santo Tomás que existiera, o ahora exista, precepto alguno que obligue a la actuación de los dones de ciencia e inteligencia; el ejercicio de los dones depende directa-

mente de la inspiración divina, no de nuestra voluntad. Como advertía Vitoria, se ha de entender esto según el principio general de que los preceptos de las virtudes se deben cumplir al menos *en cuanto a la substancia del acto*, sin necesidad de practicarlos por el hábito virtuoso. De igual suerte, en este caso obliga la materia de estos dones, sin que se precise la actuación de los mismos [2]. Bajo el influjo de ellos podrían cumplirse de un modo más eminente tales prescripciones de ciencia y sabiduría.

El Aquinate recoge muchos de los numerosos textos del Antiguo Testamento que prescriben un conocimiento diligente y esmerado de la ley. Estas prescripciones afectan a tres distintos aspectos: a) *a la adquisición* del conocimiento suficiente en los divinos mandamientos; b) *al uso de esta ciencia*, o meditación asidua de la ley divina; c) *a la conservación y memoria frecuente de los divinos mandatos*.

Bien sabido es que tales normas fueron entendidas demasiado literalmente en la casuística rabínica, hasta obligar al judío piadoso a llevar delante de sus ojos siempre los preceptos de la ley. Y queda para la ley nueva *el cumplimiento espiritual* de tales prescripciones, es decir, la diligencia que han de poner los cristianos en el conocimiento de la doctrina de fe y, más aún, en su piadosa meditación.

[2] F. VITORIA, *Comentarios a la 2-2* in q.16 a.2 n.2.

CUESTION 16

(In duos articulos divisa)

De praeceptis fidei, scientiae et intellectus

De los preceptos sobre la fe, la ciencia y el entendimiento

Deinde considerandum est de praeceptis pertinentibus ad praedicta (cf. q.1 introd.).

Et circa hoc quaeruntur duo.

Primo: de praeceptis pertinentibus ad fidem.

Secundo: de praeceptis pertinentibus ad dona scientiae et intellectus.

Ahora pasamos a hablar de los preceptos que atañen a estos hábitos virtuosos. Sobre lo cual se proponen dos artículos:

Primero: de los preceptos referentes a la fe.

Segundo: de los mandamientos peculiares sobre los dones de ciencia y de entendimiento.

ARTICULO 1

Utrum in veteri lege debuerint dari praecepta credendi [a]

Si en la ley antigua se debieron dar preceptos de la fe

Ad primum sic proceditur. Videtur quod in veteri lege dari debuerint praecepta credendi.

1. Praeceptum enim est de eo quod est debitum et necessarium. Sed maxime necessarium est homini quod credat: secundum illud Heb. 11,6: «Sine fide impossibile est placere Deo». Ergo maxime oportuit praecepta dari de fide.

2. Praeterea, novum Testamentum continetur in veteri sicut figuratum in figura, ut supra dictum est (1-2 q.107 a.3). Sed in novo Testamento ponuntur expressa mandata de fide: ut patet Io, 14,1: «Creditis in Deum, et in me credite». Ergo videtur quod in veteri lege etiam debuerint aliqua praecepta dari de fide.

3. Praeterea, eiusdem rationis est praecipere actum virtutis et prohibere vitia opposita. Sed in veteri lege ponuntur multa praecepta prohibentia infidelitatem: sicut Ex. 20,3: «Non habebis deos alienos coram me»; et iterum

Dificultades. Parece que en la vieja ley se debieron dar preceptos de la fe.

1. El precepto versa sobre lo debido y lo necesario. Pero es del todo necesario al hombre creer, según se dice: "Sin la fe es imposible agradar a Dios". Luego especialmente se debieron dar preceptos sobre la fe.

2. El Nuevo Testamento se contiene en el Antiguo como lo figurado en la figura, según dijimos. Pero en el Nuevo Testamento se da mandamiento expreso de la fe, como se lee en San Juan: "Creéis en Dios, creed también en mí". Parece, por lo tanto, que en la ley vieja se debieron dar algunos preceptos sobre la fe.

3. Por el mismo motivo se manda el acto de la virtud y se prohibe el vicio opuesto. Mas en la ley antigua hay muchos mandamientos que prohiben la infidelidad. Así en el Exodo: "No tendrás dioses extraños en mí

[a] 1-2 q.110 a.4 ad 1: infra q.22 a.1; *Cont. Gent.* 3,118.

presencia"; y en el Deuteronomio se manda no dar oídos a palabras de profeta o soñador que los quisieran apartar de la fe de Dios. Por lo tanto, la vieja ley debió ofrecer preceptos sobre la fe.

4. La confesión es acto de la fe, como queda dicho. Mas sobre la confesión y la promulgación de la fe se dan preceptos en la ley antigua; pues en el Exodo se manda dar explicación cumplida a los hijos que pregunten acerca de la observancia pascual, y en el Deuteronomio, que sea muerto el esparcidor de doctrinas contra la fe. En consecuencia, la ley antigua debió contener mandamientos sobre la fe.

5. Todos los libros del Antiguo Testamento se contenían en la ley; por eso el Señor dice que se halla escrito en la ley: "me aborrecieron sin motivo", cuando está escrito en un salmo. Pero en el Eclesiástico se afirma: "Los que teméis al Señor, creedle". Luego en la ley antigua hubo preceptos sobre la fe.

Por otra parte, el Apóstol llama a la ley vieja "ley de las obras" y la contrapone a la "ley de la fe". Así, pues, no debían darse en ella preceptos sobre la fe.

Respuesta. La ley no es impuesta por un señor más que a sus súbditos, y así los mandamientos de una ley cualquiera presuponen la sujeción del que recibe la ley a su legislador. Mas la primera sujeción del hombre a Dios se hace por la fe, según dice el Apóstol: "Es preciso a quien se llega a Dios creer que existe"; por eso la fe se presupone a los preceptos de la ley. Y en el Exodo se pone lo tocante a la fe antes que los preceptos de la ley, al decir: "Yo soy el Señor tu Dios, que te ha sacado de la tierra de Egipto"; lo mismo en el Deuteronomio: "Oye, Israel, el Señor es uno", empezando en seguida a tratar de los preceptos. Mas como en la fe se contienen muchas cosas ordenadas a la primera creencia de que

Deut. 13,1-3 mandatur quod non audient verba prophetae aut somniatoris qui eos de fide Dei vellet divertere. Ergo in veteri lege etiam debuerunt dari praecepta de fide.

4. Praeterea, confessio est actus fidei, ut supra dictum est (q.3 a.1). Sed de confessione et promulgatione fidei dantur praecepta in veteri lege: mandatur enim Ex. 12,26-27 quod filiis suis interrogantibus rationem assignent paschalis observantiae; et Deut. 13 mandatur quod ille qui disseminat doctrinam contra fidem occidatur. Ergo lex vetus praecepta fidei debuit habere.

5. Praeterea, omnes libri veteris Testamenti sub lege veteri continentur: unde Dominus, Io. 15,25, dicit in lege esse scriptum, «Odio habuerunt me gratis», quod tamen scribitur in Ps. 34,19. Sed Eccli. 2,8 dicitur: «Qui timetis Dominum, credite illi». Ergo in veteri lege fuerunt praecepta danda de fide.

Sed contra est quod Apostolus, ad Rom. 3,27, legem veterem nominat «legem factorum», et dividit eam contra «legem fidei». Ergo in lege veteri non fuerunt praecepta danda de fide.

Respondeo dicendum quod lex non imponitur ab aliquo domino nisi suis subditis: et ideo praecepta legis cuiuslibet praesupponunt subiectionem recipientis legem ad eum qui dat legem. Prima autem subiectio hominis ad Deum est per fidem: secundum illud Heb. 11,6: «Accedentem ad Deum oportet credere quia est». Et ideo fides praesupponitur ad legis praecepta. Et propter hoc Ex. 20,2 id quod est fidei praemittitur ante legis praecepta, cum dicitur: «Ego sum Dominus Deus tuus, qui eduxi te de terra Aegypti». Et similiter Deut. 6,4 praemittitur: «Audi, Israel, Dominus Deus tuus unus est»: et postea statim incipit agere de praeceptis. Sed quia in fide multa continentur ordinata ad fidem qua credimus Deum esse, quod est

primum et principale inter omnia credibilia, ut dictum est (q.1 a.7); ideo, praesupposita fide de Deo, per quam mens humana Deo subiiciatur, possunt dari praecepta de aliis credendis: sicut Augustinus dicit, «Super Io.»[1], quod plurima sunt nobis de fide mandata, exponens illud, «Hoc est praeceptum meum» (Io. 15,12). Sed in veteri lege non erant secreta fidei populo exponenda. Et ideo, supposita fide unius Dei, nulla alia praecepta sunt in veteri lege data de credendis.

Ad primum ergo dicendum quod fides est necessaria tanquam principium spiritualis vitae. Et ideo praesupponitur ad legis susceptionem.

Ad secundum dicendum quod ibi etiam Dominus praesupponit aliquid de fide, scilicet fidem unius Dei, cum dicit, «Creditis in Deum»: et aliquid praecipit, scilicet fidem Incarnationis, per quam unus est Deus et homo; quae quidem fidei explicatio pertinet ad fidem novi Testamenti. Et ideo subdit: «et in me credite».

Ad tertium dicendum quod praecepta prohibitiva respiciunt peccata, quae corrumpunt virtutem. Virtus autem corrumpitur ex particularibus defectibus, ut supra dictum est (q.10 a.5). Et ideo, praesupposita fide unius Dei, in lege veteri fuerunt danda prohibitiva praecepta, quibus homines prohiberentur ab his particularibus defectibus per quos fides corrumpi posset.

Ad quartum dicendum quod etiam confessio vel doctrina fidei praesupponit subiectionem hominis ad Deum per fidem. Et ideo magis potuerunt dari praecepta in veteri lege pertinentia ad confessionem et doctrinam fidei quam pertinentia ad ipsam fidem.

Ad quintum dicendum quod in illa etiam auctoritate praesupponitur fides per quam credimus Deum esse: unde praemittit, «Qui

[1] Tr.83 super 15,12: ML 35,1846.

Dios existe, que es el primero y principal de los artículos, como hemos dicho, de ahí que, presupuesta la fe en Dios, por la que la mente humana le queda sometida, pueden darse mandamientos sobre los demás artículos. Así, dice San Agustín al exponer: "Este es mi mandamiento", que son múltiples los preceptos dados acerca de la fe. Mas en la ley antigua no iban a ser revelados los secretos de fe al pueblo. En consecuencia, supuesta la fe en un solo Dios, no hay más preceptos dados en la ley antigua sobre lo que debe creerse.

Soluciones. 1. La fe es necesaria como principio de la vida espiritual; de ahí que se anteponga a la recepción de la ley.

2. También allí el Señor presupone algo acerca de la fe, que es la fe en un solo Dios, cuando dice: "Creéis en Dios", y preceptúa algo, como es la fe en la encarnación, por la cual Dios se hace hombre, y cuya explicación pertenece a la fe del Nuevo Testamento; por eso añade: "Creed también en mí".

3. Los preceptos prohibitivos conciernen a los pecados, que corrompen la virtud, la cual se destruye por un particular defecto, como se ha dicho. Por lo tanto, presupuesta la fe en un solo Dios, hubo de darse en la ley vieja preceptos prohibitivos que vedasen a los hombres esos particulares defectos que pueden corromper la fe.

4. También la confesión o la enseñanza de la fe presuponen la sumisión del hombre a Dios por la fe; por consiguiente, mejor podían darse en la ley antigua mandamientos acerca de la confesión o doctrina de la fe que sobre la misma fe.

5. En esa misma autoridad se presupone la fe, por la cual creemos que Dios existe; por eso se coloca delante: "Los que teméis al Señor",

que no podría ser sin fe. Lo que después añade: "Creedle", se ha de referir a verdades especiales, sobre todo a aquellas que promete Dios a los que le obedecen; por eso continúa: "Y no será vana vuestra merced".

timotis Deum», quod non posset esse sine fide. Quod autem addit, «credite illi», ad quaedam credibilia specialia referendum est, et praecipue ad illa quae promittit Deus sibi obedientibus. Unde subdit: «et non evacuabitur merces vestra».

ARTICULO 2

Utrum in veteri lege convenienter tradantur praecepta pertinentia ad scientiam et intellectum

Si están bien propuestos en la ley vieja los preceptos acerca de la ciencia y del entendimiento

Dificultades. Parece que no se proponen bien en la vieja ley los mandamientos acerca de la ciencia y del entendimiento.

1. La ciencia y el entendimiento pertenecen al conocimiento. Mas el conocimiento precede a la acción y la dirige. Luego los preceptos de la ciencia y del entendimiento deben preceder a los referentes a las obras. Ahora bien, los primeros mandamientos de la ley son los preceptos del decálogo; parece, pues, que entre éstos debieron darse algunos sobre la ciencia y el entendimiento.

2. El aprendizaje antecede a la doctrina; pues antes de enseñar hay que aprender de otro. Mas en la antigua ley se dan algunos preceptos sobre la doctrina, tanto afirmativos, como éste: "Lo enseñarás a tus hijos y nietos", como también prohibitivos, al decir: "No añadiréis ni quitaréis nada a la palabra que os hablo". Parece, por lo tanto, que se debieron promulgar también preceptos que indujeran al hombre a aprender.

3. La ciencia y el entendimiento parecen más necesarios al sacerdote que al rey; así se lee: "Los labios del sacerdote guardarán la ciencia, y la ley se buscará de su boca"; y en otro lugar: "Porque abandonaste la ciencia, te abandonaré a ti para que

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod in veteri lege inconvenienter tradantur praecepta pertinentia ad scientiam et intellectum.

1. Scientia enim et intellectus ad cognitionem pertinent. Cognitio autem praecedit et dirigit actionem. Ergo praecepta ad scientiam et intellectum pertinentia debent praecedere praecepta pertinentia ad actionem. Cum ergo prima praecepta legis sint praecepta decalogi, videtur quod inter praecepta decalogi debuerunt tradi aliqua praecepta pertinentia ad scientiam et intellectum.

2. Praeterea, disciplina praecedit doctrinam: prius enim homo ab alio discit quam alium doceat. Sed dantur in veteri lege aliqua praecepta de doctrina: et affirmativa, ut praecipitur Deut. 4,9: «Docebis ea filios ac nepotes tuos»; et etiam prohibitiva, sicut habetur Deut. 4,2: «Non addetis ad verbum quod vobis loquor, neque auferetis ab eo». Ergo videtur quod etiam aliqua praecepta dari debuerint inducentia hominem ad addiscendum.

3. Praeterea, scientia et intellectus magis videntur necessaria sacerdoti quam regi: unde dicitur Mal. 2,7: «Labia sacerdotis custodiunt scientiam, et legem requirunt ex ore eius»: et Os. 4,6 dicitur: «Quia scientiam repulisti, repellam te et ego, ne sacerdotio fungaris mihi». Sed regi mandatur quod addiscat scientiam legis: ut patet Deut. 17,18-19. Ergo multo magis debuit praecipi in lege quod sacerdotes legem addiscerent.

no me desempeñes el sacerdocio". En cambio, al rey se manda que aprenda la ciencia de la ley, como se ve en el Deuteronomio. En consecuencia, con mayor motivo se debió mandar en la ley que los sacerdotes la aprendieran.

4. La meditación de lo que pertenece a la ciencia y al entendimiento no se puede realizar durmiendo y la impiden también ocupaciones ajenas. Por este modo, sin razón se manda: "Meditarás en ellas estando en tu casa, de viaje, al dormir y al levantarte". Imperfectamente, pues, se dan en la ley vieja mandamientos sobre la ciencia y el entendimiento.

4. Praeterea, meditatio eorum quae ad scientiam et intellectum pertinent non potest esse in dormiendo. Impeditur etiam per occupationes extraneas. Ergo inconvenienter praecipitur, Deut. 6,7: «Meditaberis ea sedens in domo tua, et ambulans in itinere, dormiens atque consurgens». Inconvenienter ergo traduntur in veteri lege praecepta ad scientiam et intellectum pertinentia.

Sed contra est quod dicitur Deut. 4,6: «Audientes universi praecepta haec, dicant: En populus sapiens et intelligens».

Respondeo dicendum quod circa scientiam et intellectum tria possunt considerari: primo quidem, acceptio ipsius; secundo, usus eius; tertio, vero, conservatio ipsius. Acceptio quidem scientiae vel intellectus fit per doctrinam et disciplinam. Et utrumque in lege praecipitur. Dicitur enim Deut. 6,6: «Erunt verba haec quae ego praecipio tibi, in corde tuo», quod pertinet ad disciplinam; pertinet enim ad discipulum, ut cor suum applicet his quae dicuntur. Quod vero subditur (v.7): «Et narrabis ea filiis tuis», pertinet ad doctrinam.—Usus vero scientiae vel intellectus est meditatio eorum quae quis scit vel intelligit. Et quantum ad hoc subditur (ibid.): «Et meditaberis sedens in domo tua», etc.—Conservatio autem fit per memoriam. Et quantum ad hoc subdit (v.8-9): «Et ligabis ea quasi signum in manu tua, eruntque et movebuntur inter oculos tuos, scribesque ea in limine et ostiis domus tuae». Per quae omnia iugem memoriam mandatorum Dei significat; ea enim quae continue sensibus nostris occurrunt, vel tactu, sicut ea quae in manu habemus; vel visu, sicut ea quae ante oculos

Por otra parte, se lee: "Todos los que oigan estos preceptos dirán: He ahí un pueblo sabio e inteligente".

Respuesta. Tres cosas pueden considerarse en la ciencia y en el entendimiento: primero, su consecución; segundo, su uso, y tercero, su conservación. Se consiguen la ciencia y el entendimiento por la doctrina y la disciplina, y ambas cosas se mandan en la ley. Así, cuando se dice: "Estas palabras que yo mando estarán en tu corazón", lo que atañe a la disciplina, pues el discípulo debe aplicar su corazón a lo que se dice. Y en lo que añade: "Y las contarás a tus hijos", se refiere a la doctrina.—El uso de la ciencia y del entendimiento es la meditación de lo que se aprende y entiende; sobre lo cual se dice: "Y las meditarás estando en tu casa", etc.—Y su conservación la hace la memoria. Por eso añade: "Y las ligarás como señal en tu mano y estarán y se moverán ante tus ojos, y las has de escribir en el umbral y en las puertas de tu casa". Lo cual indica continua memoria de los mandamientos de Dios, ya que lo que continuamente se ofrece a nuestros sentidos, sea al tacto, como lo que tenemos en la mano; sea a la vista, como lo que

está continuamente ante los ojos de la mente, o aquello a que debemos recurrir muchas veces, como a la puerta de casa, no se puede caer de nuestra memoria. Por eso se dice ya más claramente: "No olvides las palabras que han visto tus ojos y no caigan de tu corazón en todos los días de tu vida".—Tales mandamientos se leen también, y con más profusión, en el Nuevo Testamento, tanto en la doctrina evangélica como en la apostólica.

Soluciones. 1. Cuando se dice en el Deuteronomio: "Esta es vuestra sabiduría y vuestro entendimiento delante de los pueblos", se da a entender que la ciencia y el entendimiento de los fieles está en los preceptos de la ley. Por eso primeramente se han de proponer éstos, y después se ha de inducir a los hombres a su ciencia y entendimiento. De ahí que dichos mandamientos no se debieron poner entre los preceptos del decálogo, que son los primeros.

2. También en la ley se dan preceptos sobre la disciplina, como está dicho. Más expresamente se manda la doctrina que la disciplina, porque la doctrina atañe a los mayores, que son independientes y están directamente bajo la ley, a quienes, por lo tanto, se deben dar sus preceptos. En cambio, la disciplina toca a los menores, a quienes deben llegar los preceptos por los mayores.

3. La ciencia de la ley es algo tan anejo al oficio del sacerdote, que a la vez que se le encomienda el oficio se le impone la ciencia de la ley; por eso no fué menester especial mandamiento sobre la instrucción del sacerdote. En cambio, la doctrina de la ley no es tan aneja al oficio real, porque el rey está constituído sobre el pueblo en lo temporal; de ahí que especialmente se mande la instrucción del rey por los sacerdotes en lo tocante a la ley de Dios.

mentis sunt continuo; vel ad quae oportet nos saepe recurrere, sicut ad ostium domus; a memoria nostra excidere non possunt. Et Deut. 4,9 manifestius dicitur: «Ne obliviscaris verborum quae viderunt oculi tui, et ne excidant de corde tuo cunctis diebus vitae tuae».—Et haec etiam abundantius in novo Testamento, tam in doctrina evangelica quam apostolica, mandata leguntur.

Ad primum ergo dicendum quod, sicut dicitur Deut. 4,6, «haec est vestra sapientia et intellectus coram populis»: ex quo datur intelligi quod scientia et intellectus fidelium Dei consistit in praeceptis legis. Et ideo primo sunt proponenda legis praecepta; et postmodum homines sunt inducendi ad eorum scientiam vel intellectum. Et ideo praemissa praecepta non debuerunt poni inter praecepta decalogi, quae sunt prima.

Ad secundum dicendum quod etiam in lege ponuntur praecepta pertinentia ad disciplinam, ut dictum est (in c). Expressius tamen praecipitur doctrina quam disciplina, quia doctrina pertinet ad maiores, qui sunt sui iuris, immediate sub lege existentes, quibus debent dari legis praecepta: disciplina autem pertinet ad minores, ad quos praecepta legis per maiores debent pervenire.

Ad tertium dicendum quod scientia legis est adeo annexa officio sacerdotis ut simul cum iniunctione officii intelligatur etiam et scientiae legis iniunctio. Et ideo non oportuit specialia praecepta dari de instructione sacerdotum. Sed doctrina legis Dei non adeo est annexa regali officio: quia rex constituitur super populum in temporalibus. Et ideo specialiter praecipitur ut rex instruatur de his quae pertinent ad legem Dei per sacerdotes.

Ad quartum dicendum quod illud praeceptum legis non est sic intelligendum quod homo dormiendo meditetur de lege Dei: sed quod dormiens, idest vadens dormitum, de lege Dei meditetur; quia ex hoc etiam homines dormiendo nanciscuntur meliora phantasmata, secundum quod pertranseunt motus a vigilantibus ad dormientes, ut patet per Philosophum, in I «Ethic.» [2].—**Similiter etiam mandatur ut in omni actu suo aliquis meditetur de lege, non quod semper actu de lege cogitet, sed quod omnia quae facit secundum legem moderetur.**

4. No se ha de entender ese precepto en el sentido de que el hombre durmiendo medite la ley de Dios, sino que yendo a dormir medite en ella, porque se obtienen más aptas imágenes cuando se pasa de la vigilia al sueño, como dice el Filósofo.—De la misma manera, se manda que en todo acto se medite en la ley, y no que siempre actualmente se piense en ella, sino que todo lo que se va a hacer se regule por la ley.

[2] C.13 n.13 (BK 1102b9): S.TH., lect.20.

TRATADO SOBRE LA ESPERANZA

LA VIRTUD DE LA ESPERANZA

I. Estructura y fuentes del tratado

Con esta cuestión se inicia el tratado nuevo sobre la segunda virtud teologal. Aunque el más breve quizá de todos los de la SUMA, hemos de decir una palabra de introducción al mismo.

La ubicación del pequeño tratado no ofrece lugar a duda, pues la esperanza, por su misma naturaleza y por toda la tradición teológica, se sitúa entre la fe y la caridad. Ya la había situado así Pedro Lombardo *(Sent.* 3 dist.26), quien toma directamente dicho orden de San Agustín en su *Enchiridion de fide, spe et caritate,* el cual lo derivaba de San Pablo y demás fuentes neotestamentarias [1]. Dentro de la escolástica encontramos otra réplica de la obrita de San Agustín anterior a las *Sentencias* de Pedro Lombardo en el opúsculo similar de Pascasio Radberto *De fide, spe et caritate,* escrita hacia 843, y que en el problema de la esperanza, a pesar de su contenido tan sucinto, da cabida a temas nuevos, como el de la desesperación y el temor [2].

También se debe, en parte, al Maestro de las Sentencias la extraña *brevedad* que ha obtenido el tratadito teológico de la esperanza. No ha consagrado a su exposición sino la ligera distinción 26, que resalta por su extrema pobreza doctrinal: sólo contiene una sumaria alusión, en cortos párrafos, a varios temas doctrinales y dos textos del *Enquiridión* de San Agustín. Lo que contrasta con el mayor número de distinciones con mayor riqueza doctrinal en ellas que dedicaba a la fe (d.23-25) y a la caridad (d.27-32).

La brevedad es, sin embargo, debida a la naturaleza misma del tema. La virtud de la esperanza no suscita los graves problemas de la fe teologal, ni contiene partes integrales o potenciales como las virtudes cardinales, ni tantos efectos y extensión de funciones y obligaciones como la caridad. Por eso, la esperanza teologal no ha planteado tampoco cuestiones especiales en la teología posterior a Santo Tomás, en la cual más bien se ha tendido a reducir la relativa amplitud de la exposición del Angélico.

El Santo, en efecto, ha mantenido aún *el esquema esencial* que

---

1. Véase la introducción a la q.1 nt.10.

2. PASCH. RADBERTUS, *De fide, spe et caritate:* ML 120,1390-1400; *De spe:* ML 120,1435-1458; S. ZENO VERONENSIS, *De fide, spe et caritate:* ML 11,269-279; es otro tratado muy breve, o más bien un sermón, de este Santo, muerto hacia 380.

había trazado para cada tratado de virtudes en las cuestiones que aquí plantea:

1. *La virtud de la esperanza en sí misma* (q.17).
2. *El sujeto de la esperanza* (q.18).
3. *El don de temor a ella correspondiente* (q.19).
4. *Vicios opuestos a la esperanza:*
   a) *Por defecto: desesperación* (q.20).
   b) *Por exceso: presunción* (q.21).
5. *Los preceptos de la esperanza* (q.22).

Comparado este plan con el esquema de cinco puntos trazado en la distinción de Pedro Lombardo, vemos que el Aquinate lo ha completado con creces. Aquellos cinco puntos se recogen y amplían en las dos cuestiones primeras aquí expuestas. Han sido, pues, íntegramente introducidos por el Santo, como temas nuevos, el estudio del don de temor, de los dos vicios contrarios y de los preceptos de la esperanza. El tema del temor, sin embargo, ha sido sólo desplazado, pues que se trataba ampliamente de él, siguiendo al Maestro, en *Sent.* 3 d.34, en que la mitad de esta distinción sobre los dones del Espíritu Santo está reservada al temor de Dios y sus formas.

Pero aun los puntos comunes con la distinción de Pedro Lombardo, el Aquinate los ha enriquecido extraordinariamente. Ya en las *Sentencias*, y con motivo del *análisis psicológico* de la esperanza, por *primera vez desarrolla el Santo su doctrina de las pasiones en general* y su famosa división de las mismas (*Sent.* 3 d.26 q.1 a.1-5). Más tarde desplaza todo este material psicológico y lo separa de la esperanza, formando el *tratado* independiente *de las pasiones*. En él reserva amplio espacio para el análisis especial de la esperanza (1-2 q.40), y más aún del temor (q.41-44).

Dicha fenomenología pasional ya es supuesta y utilizada en el análisis de la *esperanza como virtud*, que el Santo especialmente desarrolla en la *Q. d. de spe* (a.1). Esta breve cuestión disputada examina cuatro de los temas fundamentales que se recogen en el presente tratado. Por eso en éste ya sólo se sistematiza la doctrina propiamente teológica de la esperanza, y también van supuestos los resultados anteriores concernientes a la esperanza como pasión. Todavía aquí el Angélico ha debido crear de nuevo las dos cuestiones relativas a la *desesperación y presunción*—de las que existían ya precedentes, como en Pascasio Radberto, y abundantes datos en la Sagrada Escritura y en los Padres, máxime en San Gregorio—y resumir lo mucho que ya se había dicho sobre el temor.

Tal es el proceso de formación y las fuentes de este tratado en los escritos precedentes del Angélico.

Dentro del mismo es bien patente que la parte principal se expone en esta primera y fundamental cuestión, *sobre la esperanza como virtud*. En ella claramente se dibujan dos partes:

a) La esperanza en sí misma considerada (a.1-5).

b) La esperanza en relación con las otras virtudes teologales (a.6-8).

El fondo doctrinal se contiene casi todo en la primera parte, pues la segunda sólo viene a ampliar lo dicho antes (1-2 q.62 a.3-4) sobre las relaciones entre las tres virtudes teologales. Pero es difícil someterla a un orden lógico establecido. Se expone en ella todo lo concerniente a la naturaleza intrínseca de la esperanza: el objeto bajo sus diversos aspectos, el acto, la virtud, sus relaciones con las demás virtudes teologales. Lo que para la fe se exponía a lo largo de siete cuestiones. Más extraño aún es que el Angélico invierte el orden lógico allí seguido: objeto, acto, hábito o virtud. La explicación es que el Aquinate, sin pagarse de muchos logicismos, se limita a seguir el orden comúnmente seguido según el esquema fijado por Pedro Lombardo: *Quid sit spes, de quibus sit spes, quo differant fides et spes*, pues las otras dos partes de la distinción conciernen al sujeto de la esperanza. Siguiendo esta pauta ordenadora, se expone la esperanza como virtud (a.1) y su objeto (a.2), con la explicación de los objetos secundarios, material (a.3) y formal (a.4); se señala luego la esperanza como virtud teologal (a.5), como base para sentar las relaciones de *distinción* entre las tres teologales (a.6); la *prioridad* de la fe sobre la esperanza (a.7) y de ésta sobre la caridad (a.8).

II. Revalorización actual de la esperanza

Por este simple avance de presentación del material, que los desarrollos siguientes nos irán confirmando, ya podemos decir que el Aquinate *ha comprendido en todo su alto valor e importancia la doctrina de la esperanza, que ha construído en armoniosa síntesis su filosofía y teología* y ha fijado de modo definitivo su problemática, centrándola, según las mismas fuentes de la revelación, sobre la dialéctica teologal de las fuertes antítesis entre la espera de Dios y de la salvación eterna, la desesperación teologal y el temor de Dios.

Fueron los teólogos posteriores los que olvidaron bastante y como relegaron a un segundo plano la virtud de la esperanza. En los grandes comentaristas sólo se encuentran sutiles análisis sobre el objeto de la esperanza teologal, o el don de temor, descuidando por completo *la psicología* de la esperanza, que el Aquinate con tanta abundancia trató. Y es bien significativo que la única cuestión nueva que se discute concierne a la legitimidad o carácter honesto del obrar por la esperanza de la eterna recompensa, contra el puritanismo protestante y racionalista o el puritanismo teológico de Fénelon.

Mas no sólo es *lícito* y *honesto* obrar y vivir de la esperanza cristiana, sino que el esperar es la actitud más radicalmente humana, y la esperanza es virtud humana por excelencia. Y, junto con la fe, la virtud más propia del hombre cristiano en toda su vida de «caminante» por la tierra. Aunque no fuera sino por constituir una de las tres virtudes teologales, *las tres grandes fuentes de la vida sobrenatural* de que ha de beber siempre el cristiano, cuya vida debe alimentarse, ante todo, de Dios, y ser, por lo mismo, *teologal*.

Por eso, *la esperanza cristiana es de nuevo revalorizada en los tiempos actuales*, y vuelve no sólo a ocupar el rango que le corresponde entre las virtudes de la vida teologal, sino a ser puesta como remedio frente a la tremenda situación espiritual de amargo desaliento, desilusión y *angustia desesperada* del vivir en que han colocado a los hombres del mundo moderno diversas corrientes del pensamiento actual, en especial la filosofía existencialista. Un recorrido por muchas obras filosóficas y literarias del mundo actual, o, mejor, «el tránsito alterado por las inquietas aceras de nuestro mundo, enseñan a

cualquiera que el corazón del hombre contemporáneo late día tras día en una azorante *situación de ansiedad*» y que «la palabra *angustia* hace gemir oportuna e importunamente, desde hace varios decenios, las prensas de todos los países cultos» [3].

El hombre apartado de Dios se encuentra en un callejón sin salida. Desconectado de su origen y su fin, no es extraño que la angustia se apodere de su alma al verse «arrojado» sin rumbo en ese torbellino del vivir. Este íntimo desasosiego se acrecienta por la tremenda realidad actual: guerras, miseria, pobreza, inquietudes de todo orden. El mismo creyente siente, a veces, el zarpazo del pesimismo que producen estas circunstancias adversas. Pero no entra en los planes de Dios dejar al hombre abandonado al sufrimiento. Si bien el pecado introdujo el dolor en la tierra como inevitable compañero del hombre, la divina Providencia puso en su humano vivir un elemento de compensación que es necesario revalorizar hoy: *la esperanza*, cuyo fundamento es la indefectible promesa divina del Redentor universal. La angustia del mundo tiene una solución: Cristo redentor. *Fuera de El no hay que buscar la salvación en ningún otro, pues no se ha dado a los hombres otro nombre debajo del cielo por el cual podamos ser salvos* (Act. 4,12).

Tal clima espiritual de pesimismo ideológico y práctico y de *angustia* desesperanzada ha sido creado, sobre todo, por la filosofía *existencialista*, que emerge como fruto propio de las trágicas condiciones del mundo actual. El existencialismo ha acentuado de manera aguda la idea de «nihilidad radical» de la existencia humana. El hombre, según Heidegger, es «un ser amenazado de ruina, sin apoyo en el pasado, porque fué arrojado a la existencia desde la nada; ni en el presente... ni en el futuro, porque rueda al abismo de la muerte». Desde entonces, «la cuestión acerca de la nada no sólo es pregunta metafísica, sino abraza y comprende la metafísica entera». El ser hunde sus raíces en la nada, vive transcendiendo o sobrenadando a esa nada y está abocado a un fatal anonadamiento. De ahí que la muerte acecha de continuo la vida del existente humano, que ha sido arrojado al mundo para en él morir y que en él vive muriendo, pues ser es morir. Y sólo la angustia nos pone delante de nuestro propio destino, que es el de ser para morir. Es lo que ha expresado Heidegger con la fatídica frase, parodia a la vez que radical oposición a lo del dogma cristiano: *Ex nihilo omne ens qua ens fit* [4].

Se comprende que, *en el plano antropológico y ético*, esta metafísica heideggeriana de la existencia se traduzca en una filosofía de la angustia y de la desesperación. No cabe actitud alguna esperanzada y optimista ante la vida si la auténtica experiencia humana, la que descubre la dimensión de radical finitud y temporalidad de nuestra existencia y nos da la conciencia de nuestro verdadero ser, fuera esta de

[3] LAÍN ENTRALGO, *La memoria y la esperanza. San Agustín, San Juan de la Cruz, A. Machado, M. de Unamuno* (Madrid 1954) p.17.

[4] M. HEIDEGGER, *¿Qué es la metafísica?* vers. de X. Zubiri: Cruz y Raya, 1 (1935) p.85-115; cf. A. DELP, *Existencia trágica* (Madrid 1942) p.75; A. DE WAEHLENS, *La filosofía de M. Heidegger* vers. esp. (Madrid 1945); T. URDÁNOZ, *Filosofía existencial:* CienciTom 71 (1946) p.116-162. Como una de las últimas obras que enfocan, desde el punto de vista de Santo Tomás, la filosofía de Heidegger, merece ser citada, aunque no en todas sus apreciaciones aprobada, I. M. HOLLENBACH, *Sein und Gewissen. Eine Begegnung zwischen M. Heidegger und thomistischen Philosophie* (Baden-Baden 1954).

radical nihilidad, de un *ser-arrojado* que emerge de la nada y se pierde en la nada de su origen.

A tal filosofía de la angustia y la desesperación, empeñada en cerrar la existencia humana en sí misma, sin apertura a Dios, fuente del ser y de la esperanza, ya había contestado de antemano Santo Tomás desde el mismo plano metafísico: «No es verdad que el movimiento propio de un ser que procede de la nada se dirige a la nada. La dirección hacia la nada no es el movimiento propio de la naturaleza, la cual siempre se dirige al bien, que es el ser; la dirección hacia la nada se presenta precisamente por la falta de ese movimiento propio» [5]. Ser criatura significa, sin duda, «estar sosteniéndose dentro de la naturaleza», como Heidegger dice, puesto que el ser creado ya no «es» su esencia, sino que «se hace» entre los límites del ser y la nada; pero ser criatura significa, además, *estar fundamentándose en el ser absoluto* y estar orientándose naturalmente hacia el ser; hacia el ser divino al mismo tiempo» [6].

Desde entonces, «el camino del *homo viator*, del «hombre en camino», no es un desorientado ir y venir desde el ser y la nada; lleva al ser y se aparta de la nada, lleva a la realización y no al aniquilamiento, aunque la realización «aún no» se cumple... Para el hombre, que en su *status viatoris* experimenta ser criatura, el «ser que aún no es» de su propio existir, sólo hay *una* respuesta a esa experiencia. La respuesta no puede ser la *desesperación*, pues el sentido de la existencia creada no es la nada, sino el ser...

Tampoco puede ser la descansada seguridad de poseer, pues entonces el «ser que se hace» de la criatura bordea peligrosamente la nada. Ambas, la desesperación y la seguridad de la posesión, contradicen la verdad de los hechos reales. La única respuesta que corresponde a la situación real de la existencia humana es *la esperanza*. La *virtud de la esperanza es la virtud primaria correspondiente al «status viatoris»*; es la auténtica virtud del aún no» [7].

Surge así, entre los pensadores cristianos y, en general, espiritualistas, toda una *filosofía de la esperanza*, capaz de contrarrestar la marcha trágica del existencialismo o vitalismo ateos hacia la angustia y la desesperación [8]. El tema de la esperanza ha quedado altamente revalorizado como tema antropológico y es objeto de las más

[5] *De potent.* q.5 a.1 obj.16 et ad 16; cf. et a.2.3.

[6] *De potent.* a.4; J. PIEPER, *Sobre la esperanza* vers. esp. ed.2 (Madrid 1953) p.29-30.

[7] J. PIEPER, *Sobre la esperanza* p.30-1.

[8] Se ha destacado sobre todo, como filósofo bastante original de la esperanza, GABRIEL MARCEL en su magna obra *Homo Viator. Prolégomènes à une métaphysique de l'espérance* (París 1944), como también en *Structure de l'espérance:* Dieu Vivant n.19 (1951) p.73-80; *La mystère de l'être* (París 1951). Entre otros filósofos actuales de la esperanza merecen sobre todo citarse R. LE SENNE, *Instroduction à la description de l'espérance:* La découverte de Dieu (París 1955) p.245-278; O. F. BOLLNOW, *Der Tugend der Hoffnung:* Neue Geborgenheit (Stuttgart 1955); W. BREDNOW, *Der Mensch und die Hoffnung:* Die Sammlung 10 (1954) p.529-539.585-608; E. BLOCH, *Das Prinzip Hoffnung* (Berlín 1954); sobre la desesperación en J. P. Sartre ha escrito E. MEUNIER, *L'espoir des désespérés* (París 1953), así como sobre otras formas de desesperación y esperanza en la literatura, CH. MOELLER, *Literatura del siglo XX y cristianismo* T.1; *El silencio de Dios* (vers. esp., Madrid 1955), y más aún el vol.3, que se anuncia dedicado al tema de la esperanza en la literatura. Entre los católicos que han contrastado la teología de la esperanza con las corrientes del pensamiento actuales destacan J. PIEPER, *Sobre la esperanza* vers. esp. (Madrid 1951); P. CHARLES, *Spes Christi:* NouvRevTheol 64 (1937) p.1057-1075; C. ZIMARA, *Das Wesen der Hoffnung in Natur und Übernatur* (Paderborn 1953); R. A. GAUTHIER, *Magnanimité. L'idéal de la grandeur dans la*

nobles especulaciones que tratan de ahondar el sentido de la existencia cristiana. Esta filosofía de la esperanza ha de trocarse por fuerza en *teología de la esperanza*, o especulación sobre la *esperanza cristiana*, ya que toda otra esperanza humana no resuelve la tragedia del hombre actual ni da satisfacción a sus aspiraciones. La virtud, pues, del *homo viator* es la esperanza teologal, la virtud del hombre cristiano que vigoriza su vida presente y anima su marcha hacia la salvación eterna. Porque toda la vida presente es una *vida de esperanza*, un vivir esperanzado y confiado en las promesas divinas de vida inmortal.

Bueno será, como contribución a esta revalorización, actualizar la síntesis de Santo Tomás sobre la teología de la esperanza.

III. Naturaleza de la esperanza

A) Significación y acepciones de la esperanza

El término *esperanza* y sus similares en las lenguas románicas proceden de los vocablos latinos *spes* y *sperare*. Estos corresponden a las palabras griegas ἐλπίς, ἐλπίζω. Uno y otro se emplean en toda la Escritura en sus significaciones de «esperanza» y «esperar», si bien el substantivo ἐλπίς no se encuentra en los sinópticos, en los cuales la idea de esperanza va expresada, junto con la de fe, en la πίστις, que envuelve también el sentimiento de confianza y abandono en Dios, si bien la realidad de la esperanza se expresa abundantemente y de muchos modos en los Evangelios sinópticos.

Deriva el término ἐλπίς de la raíz Fελπ = desear o querer algo ardientemente. De ahí las palabras latinas, que provienen de la misma raíz, *voluptas, velle, voluntas*. La espera de algo implica el ardiente deseo de lo que esperamos.

Las palabras latinas *spes* y el verbo derivado *sperare* han recibido diversa interpretación semántica. Son, a no dudarlo, arbitrarias la etimología, que proponía Varrón, de *sponte* o *spondeo;* o la que ideaba P. Radberto: *spes* proviene de *est pes*, aunque es bien exacta la explicación de la misma, que añade: «eo quod semper affectum habet progrediendi ad ea quae cum desiderio spectat fiducialiter et cum aflictione animi sustinet patienter» [9].

La etimología que otros proponen del antiguo verbo latino *specio, specere:* «fijar con ardor la vista en algo no conseguido», «ver», de

philosophie païenne et dans la théologie chrétienne (París 1951); A. M. Carré, *Espérance et désespoir* (París 1954); B. Olivier, *L'espérance:* Initiation Théologique t.3 (París 1952) p.627-591; M. Müller, *Angustia y esperanza*, vers. esp. (Barcelona 1956); J. Daniélou, *Essai sur le mystère de l'histoire* (París 1953). A todos ha superado, desde su punto de vista sobre todo histórico y filosófico, la amplia obra publicada recientemente por el escritor Pedro Laín Entralgo, *La espera y la esperanza. Historia y teoría del esperar humano* (Madrid, Revista de Occidente, 1957); constituye un vasto estudio, a través de toda la historia de corrientes filosóficas y literarias, sobre el tema de la esperanza, a la vez que una psicológica y un tanto personal teorización sobre la antropología de la esperanza, que aspira a ser *praeambulum Theologiae spei*. No deja, sin embargo, el autor de ocuparse ampliamente de la esperanza teológica en las fuentes, San Pablo, San Agustín, Santo Tomás, los teólogos actuales. Su exposición recoge abundante material histórico-literario y no ofrece serios reparos teológicos, aunque no convengamos en todas sus interpretaciones dentro del plano mismo filosófico-antropológico, como luego diremos. Puede verse más amplia bibliografía en dicha obra.

[9] Pasch. Radbertus, *De fide, spe et caritate* c.4: ML 120,1443.

donde derivan las palabras *inspicio, species, speculum*, etc., parece sólo aplicarse al término equivalente *exspectare, exspectatio*, como ya lo indicaba Santo Tomás [10].

Los autores modernos se inclinan a derivar *spes* y *sperare* de la raíz *spa*, que implica la noción de cierta expansión o tendencia. De ahí el término griego σπάω = lanzar, y el latino *spatium*. Su derivado el verbo *spero*, también por la misma etimología significa «la intención o tendencia del ánimo hacia algo». Y ambas palabras no parecen ajenas a la primera raíz sánscrita *sprh* = desear [11].

La esperanza, pasión sensible.—Por su mismo significado original, la esperanza implica *un deseo ardiente* de algún bien sensible, al cual se dirige la mirada *con atención* expectante; entraña por lo mismo, además del deseo de algo, la *espera atenta*, intención o movimiento del ánimo hacia algo determinado.

Por ambos aspectos, pues, *la esperanza se inscribe entre los movimientos pasionales*, afectos o emociones del apetito sensible. Toda su fenomenología y el uso común de los términos la coloca asimismo, y ante todo, entre las afecciones de la vida sensible, o pasiones, ya que se da, a su modo, en los mismos animales [12]. Se *trata de una de las pasiones del bien*, puesto que importa, dice Santo Tomás, «el movimiento del apetito hacia un bien proporcionado» y que, si bien difícil, se espera conseguir [13]. En un cierto uso clásico y acepción impropia, también se empleaba para designar la esperanza tanto de los bienes como de los males; pero de éstos más bien en forma negativa y sentido de no temer; se esperaba evitar, o no padecer, los males y fortuna adversa, lo cual ya incluye la espera de un bien.

Mas la esperanza no es simple deseo ardiente de algo, o pasión del apetito concupiscente. Esta es *la acepción común* de la esperanza en cuanto tendencia o movimiento del apetito hacia un bien futuro; pero se distingue del deseo común por el otro aspecto específico de su significación: la atención expectante de algo determinado, *la confianza* de conseguirlo y *un mayor impulso* o «extensión del apetito hacia ese objeto» [14], porque envuelve mayor dificultad obtenerlo. Quiere decir que *la esperanza* es una afección o *pasión original* que es propia del apetito irascible. Este añade, sobre el apetito de simple concupiscencia, el sentido de esfuerzo, de mayor impulso y confianza en vencer las dificultades que entraña el conseguir su objeto, que es un *bien arduo*. La esperanza se distingue del deseo común porque supone a éste, como las pasiones del apetito irascible suponen otras del concupiscible y añaden su propio modo y determinación específica.

La esperanza humana.—Los movimientos de la vida pasional sensible son correlativos a otros similares en el apetito espiritual del hombre, que es la voluntad. En ésta, en efecto, se encuentra toda la gama de afectividad que en el apetito sensible; y no es extraño, porque la voluntad—apetito del bien universal—experimentará los mismos mo-

[10] *In Sent.* 3 d.26 q.1 a.1 obj.3: «Exspectare a spectando dicitur. *Spectare* autem *videre est*»... Ad 3: «Signum alicuius quiescentis cum extensione appetitus in aliquod desideratum solet esse quod frequenter visum dirigit in illud, ut videat si ex aliqua parte ad ipsum accedat. Ideo dispositio praedicta... dicitur exspectatio».

[11] Aeg. Forcellini-Furlanetto-Corradini, *Lexicon totius latinitatis* (Patavii 1930) t.4.

[12] *In Sent.* 3 d.26 q.1 a.2 ad 5; 1-2 q.40 a.3.

[13] *In Sent.* 3 d.26 q.1 a.2 c; 1-2 q.40 a.2.

[14] 1-2 q.40 a.2

vimientos de atracción al bien o de repulsión del mal contrario, y con las mismas alternativas, que el apetito sensible. Tales afectos del apetito espiritual van desprovistos del elemento propiamente emotivo o de conmoción orgánica, característico de la pasión. La psicología los llama entonces *sentimiento* o inclinaciones superiores. Estos son todos los afectos análogos de amor, deseo, gozo, tristeza, etc., en torno a un objeto espiritual o al menos presentado por el conocimiento racional. «Los nombres todos de las pasiones sensibles—decía el Angélico—se transfieren a significar análogos movimientos y operaciones del apetito intelectual»; se excluye de ellos entonces lo material de las pasiones, y sólo designan «simples actos de la voluntad» [16].

Entre ellos está *la esperanza humana,* o espiritual, que, por lo mismo, significa el afecto superior, o «movimiento de la voluntad que tiende a un bien arduo» de orden espiritual, representado por el entendimiento. Esta esperanza superior es *la voluntad de grandes empresas humanas,* de difíciles bienes a conseguir; es decir, «*una extensión de la voluntad* hacia esos bienes arduos para adquirirlos» semejante a la pasión del apetito irascible del mismo nombre [16]. Irá casi siempre dicho acto de voluntad apoyado y sostenido por la esperanza-pasión sensible, porque las pasiones humanas ordinariamente son estados compuestos del acto emocional sensible y del afecto superior de la voluntad, dada la refluencia continua de lo espiritual en la parte sensible y, al contrario, lo fácilmente que se deja arrastrar la voluntad por los objetos de la pasión animal.

Tales esperanzas humanas pueden dirigirse a objetos buenos o malos. Entonces se denomina la *esperanza moral* viciosa o virtuosa. La esperanza virtuosa, que tiende a bienes arduos creados, o a las cosas humanas, no es, sin embargo, virtud distinta. Santo Tomás afirma que «ninguna virtud puede en propiedad tomar el nombre de una pasión, sino la virtud teologal». Las virtudes morales deben moderar las pasiones y designarse por nombres de moderación de las mismas [17].

Por eso esta esperanza virtuosa en torno a bienes humanos, que han de conseguirse por propia virtud, se encuadra en las virtudes de *magnanimidad* y *magnificencia,* las cuales moderan los impulsos esperanzados a realizar grandes obras, dignas de grandes honores, e implican una *confianza* moderada en las propias fuerzas, subordinada en el cristiano a la esperanza teologal y la humildad [18]. También va incorporada, en parte, dicha esperanza pasional a la virtud cardinal de la *fortaleza,* si bien ésta modera directamente los temores y audacias, pasiones acerca del mal; pero la audacia supone siempre alguna esperanza y confianza de los bienes opuestos. Y más aún va implicada en la *paciencia* y *perseverancia,* que participan de una longanimidad esperanzada [19].

En cambio, *la esperanza humana,* que se apoya en el auxilio de otros hombres, *no es virtud,* porque los socorros humanos resultan con harta frecuencia fallidos, y no pueden dar base a la *firmeza indefectible* de la virtud. Al igual que la *fe humana,* siempre defectible y sin que pueda fundar el conocimiento cierto de un hábito intelectual.

---

16 In *Sent.* 3 d.26 q.1 a.5; 1-2 q.22 a.4 ad 3.
16 In *Sent.* 3 d.26 q.2 a.2 ad 1.2.
17 *Q. d. de spe* a.1 ad 6; *In Sent.* 3 d.26 q.2 a.1 ad 1.
18 2-2 q.129.134; *In Sent.* 3 d.26 q.2 a.3 ad 2.4.
19 2-2 q.122.136-137; *In Sent.* 3 d.26 q.2 a.3 ad 2.3.

LA ESPERANZA TEOLOGAL.—Por todos los conceptos, pues, *las esperanzas humanas no pueden satisfacer el apetito del hombre,* ni menos resolver los terribles conflictos y angustias que aquejan al mundo actual. *La esperanza* del hombre nunca, ni menos ahora, ha podido aquietarse con *los alimentos terrestres* con que en vano trataba de saciarse el paganizante A. Gide. El movimiento de la esperanza precisa elevarse a las realidades superiores y anclarse en la creencia en Dios; el hombre entonces puede ya vivir *de la esperanza;* de una esperanza que termina en Dios y que con la fe es infundida en el corazón del hombre.

Tal es *la esperanza teologal,* la única virtud que puede llevar el nombre de este movimiento pasional. Porque todo movimiento que alcanza a Dios ya es virtuoso, por lo que «los nombres de los simples movimientos pasionales se adaptan a las virtudes teologales», como también *el amor* se adapta a designar la divina caridad [20]. En cambio, el simple movimiento de esperanza hacia Dios, fin y felicidad natural, no es virtud, ya que puede producirlo la inclinación natural de la voluntad hacia su bien propio; y en todo caso, una esperanza natural o adquirida aun de los bienes divinos, como la del hereje, no es virtud, porque no dará la firmeza indefectible en la tendencia de la voluntad a esos bienes, como ocurre con la fe adquirida [21].

De esta *esperanza cristiana,* virtud sobrenatural y teologal de que habla la revelación, se trata en todo lo que sigue.

Y ya podemos observar que a la esperanza cristiana se la designa en los textos de la Escritura bajo *distintas acepciones;* sea *denominando el hábito* virtuoso, como cuando se dice en San Pablo: *Ahora permanecen estas tres: la fe, la esperanza y la caridad* (1 Cor. 13,13); bien significando *el acto de esperar* (Rom. 12,12); y, asimismo, junto con estos sentidos, significa a veces *el objeto,* o la realidad esperada: *Porque en esperanza estamos salvos; que la esperanza que se ve, ya no es esperanza. Porque lo que uno ve, ¿cómo esperarlo? Pero, si esperamos lo que no vemos, en paciencia esperamos* (Rom. 8,24-25; Tit. 2,13). También se transfiere el nombre a designar *el motivo formal* primario o secundario: Dios, la Virgen o los santos de quienes se espera: *Porque tú, ¡oh Señor!, eres mi esperanza, mi confianza desde mi juventud* (Ps. 70,5), así como a María Santísima se la aclama en la salve «esperanza nuestra». Y otras veces tiene acepciones más derivadas, como *los efectos* de paciencia, de virtud perfecta y constante y *certeza* de la misma esperanza que producen en el alma: *Sabedores de que la tribulación produce la paciencia; la paciencia, la virtud probada, y la virtud probada, la esperanza. Y la esperanza no quedará confundida* [22].

De estas acepciones es bien patente que las significaciones propias y primarias de la esperanza son las *del hábito virtuoso y su acto de esperar.* A ambas se las designa con el nombre de *esperanza* en toda esta cuestión.

---

20 *Q. d. de spe* a.1 ad 6.
21 *Q. d. de spe* a.2 ad 2; 1-2 q.62 a.3 ad 2.
22 Rom. 5,4. Cf. 1 Thess. 1,3; S. THOM., *Sent.* 3 d.26 q.2 a.1 ad 1.

B) Psicología de la esperanza (a.1)

Sabido es que todos los actos y hábitos, virtuosos o viciosos, se definen por orden al objeto propio. Las características de su objeto especificativo y el modo de tender a él expresan todo el ser psíquico de cada movimiento pasional y afectivo del alma.

Santo Tomás, que no establece cuestión especial del *acto* de la esperanza, da por supuesta la naturaleza y análisis psicológico de todo esperar humano al remitirse a la definición dada de la esperanza-pasión y repetir aquí las condiciones de su objeto, añadiendo sólo el motivo específico de la esperanza teologal (a.1). Quiere esto decir que toda la psicología del esperar pasional y de la esperanza humana se cumple de nuevo y se realiza de un modo más elevado en la esperanza sobrenatural del cristiano. Abogamos, pues, por *la unidad analógica* y funcional de todas las formas de esperanza, que responden a la misma actitud y estado psicológico del hombre, como el Aquinate abogaba por la misma *unidad* funcional de todas las formas del amor cuando aplica la *fenomenología* entera y condiciones psicológicas que él describió de la pasión amorosa (1-2 q.26-28), en perfecta armonía y unidad analógica, a las formas más elevadas de la caridad cristiana y aun del amor místico. No en vano las dos virtudes teologales llevan el nombre de una pasión. Sin connivencia alguna con el sistema freudiano, que tan equivocadamente enseña *la unidad material* de las tendencias psíquicas del hombre identificadas con la *libido*, el Angélico conoce bien y proclama sin reparos la gran unidad funcional y armonía de la parte sensible y la parte espiritual del hombre en todos los procesos psíquicos de sus tendencias y apetitos: de amor, odio, deseo, esperanza, etc.

Pues bien, la psicología y fenomenología de la esperanza están contenidas en la definición de la misma por su objeto, que el Aquinate había dado para la *esperanza-pasión* y se aplica, en *propia analogía*, a toda esperanza humana y a la esperanza teologal: *Esperanza es movimiento de la facultad apetitiva consiguiente a la aprehensión de un bien futuro arduo y posible de conseguirse, es decir, un movimiento de tendencia o «extensión» del apetito hacia ese objeto* [23]. Cuatro son, pues, las notas que definen el objeto y nos dan todo el análisis psicológico de la misma:

1.ª La esperanza siempre es de *un bien;* era una acepción impropia la que hablaba también de esperanza de *males*, pues éstos se *temen*, no se esperan. En ello se diferencia del temor, que es siempre del mal; y tiene un remoto parecido con el amor, que es el apetito general del bien.

2.ª La esperanza es de un *bien futuro* ausente o no poseído. Por ello se distingue de la pasión del amor y de la delectación o goce, que son formas de complacencia del apetito en el bien presente. El movimiento que emerge en el apetito hacia un bien futuro es el *deseo*, tendencia concupiscente hacia su posesión. La esperanza supone siempre un *deseo*, y tiene siempre algo común con el deseo. El que no desea nada, no puede esperar. Ambos impulsos suponen al hombre insatisfecho, en pobreza e *indigencia de algo*. El hombre saciado y con mentalidad de rico, que no desea nada, no puede esperar.

[23] 1-2 q.40 a.1.2.5.6. De igual modo, *Sent.* 3 d.26 q.1 a.3; *Q. d. de spe* a.1.

Al contrario, el hombre que siente el vacío que hay en él, la ausencia de algo, la conciencia de su pobreza, *está maduro para la esperanza*

Y esta alma que espera está toda ella orientada a un bien futuro, lanzada hacia *el porvenir*. La posesión del bien deseado y su alegría plena están aún por venir, no en el presente o el pasado. No está, como alma satisfecha, encerrada en su goce, porque lo mejor de sí aún no ha aparecido. Por eso vive para el porvenir [24].

3.ª La esperanza es de un bien futuro, pero *arduo*, es decir, *difícil de conseguir*. En esto se distingue *específicamente* del simple deseo concupiscente del bien, que va siempre supuesto en la esperanza como lo común en lo propio. Ante la dificultad de la empresa—conseguir el objeto bueno—interviene el apetitivo irascible, o la tensión análoga en la voluntad de lucha y superación de los obstáculos. El movimiento que entonces se produce en el alma es de una *tensión*, o apetito de lucha—*extensio appetitus* (q.40 a.2)—; de un mayor *esfuerzo o elevación del ánimo* para vencer el obstáculo (1-2 q.25 a.1). *In spem eriguntur*, dice el concilio de Trento (D 798).

4.ª La esperanza es de un bien futuro y difícil, pero juzgado como *posible*. Por esta última condición se tiene *la diferencia esencial* del objeto de la esperanza, que le distingue de la *desesperación*. Cuando el bien arduo se presenta como *imposible* de alcanzar, brota en el alma la desesperación, reacción de repulsa con renuncia a conseguir el objeto deseado. En la esperanza, en cambio, el bien arduo es estimado como *posible*. Entonces brota en el alma el movimiento de *confianza*, una tendencia confiada hacia ese bien, por estimarse posible y cierta su consecución. El simple deseo puede ser aún condicionado e indeterminado; mas la esperanza es movimiento *determinado y cierto*, sin vacilación o duda, hacia el bien arduo, por estimarse «que no excede de las fuerzas propias» [25].

Tal es el matiz psicológico propio de la esperanza, por la que se distingue de cualquier otra pasión y tendencia del alma. Añade sobre el simple deseo, además de un impulso más firme, conato o «extensión del apetito hacia el objeto», la *espera atenta y segura* de quien *confía* obtener una cosa. Este elemento de confianza es propio de las pasiones del irascible, que tienden a superar obstáculos; *audacia* y *esperanza*, según sea males a evitar o bienes a conseguir; mientras que la *desesperación* implica desconfianza [26], el repliegue sobre sí del ánimo abatido, que cede y no encuentra ánimos ni medios para superar los obstáculos.

Tal es *la originalidad* de la *esperanza*, específicamente distinta de las demás pasiones y sentimientos del alma. No hemos de entenderla —como Suárez y los teólogos de su escuela—como un simple deseo más firme e intenso. El hombre de deseo no se identifica con el hombre de esperanza. El deseo concupiscente es común a los desesperados y al movimiento de impulso esperanzado hacia la consecución del objeto.

La esperanza no se forma del amor de concupiscencia *por adición*. Supone siempre el amor y deseo del bien, pero es «una pasión» nueva y original. No es un combinado de deseo y algo más. Basta recordar que la esperanza-pasión se encuentra en el apetito irascible, y el amor

[24] B. Olivier, O.P., *L'espérance:* Initiation Théologique t.3 (París 1952) p.529.
[25] *Sent.* 3 d.26 q.1 a.3 ad 3; q.2 a.2; 1-2 q.40 a.1 ad 3.
[26] *Sent.* 3 d.26 q.1 a.3 ad 5.

y deseos son del concupiscible. Se trata, pues, de una tendencia pasional simple e irreductible, caracterizada como *un impulso* y *tensión* hacia el bien difícil con *espera cierta* y *confiada* de su consecución, que definen el elemento formal de la misma. Mas como toda pasión del apetito irascible *tiene su origen* en las pasiones del concupiscible, por eso la esperanza supone siempre el amor y deseo de los bienes que se esperan y de ese amor y deseo *se origina* [27].

CAUSAS DE LA ESPERANZA.—Este análisis psicológico del acto de esperar se completa con la consideración de *las causas,* a las que la esperanza mira con atenta expectación y cuyo conocimiento llega a formar el *motivo* de nuestra espera.

El bien arduo futuro se constituye en objeto de esperanza bajo la razón última de *posible.* Es lo que la distingue y separa de la desesperanza, la cual brota cuando ese mismo objeto es reputado como imposible. Pero todo lo posible hace siempre referencia a una potencia. Por eso este bien «es posible de conseguir unas veces por las propias fuerzas, otras veces por la *virtud* y *auxilio* ajenos. Si es posible por la propia virtud, se tiene el simple acto de espera. Cuando lo es por el auxilio de otro—*ex auxilio virtutis alienae*—, la esperanza entonces implica *expectación*» [28].

Es la doble modalidad accidental de la esperanza, y hace ver que este complejo movimiento de esperar se orienta no sólo al bien esperado, sino también a aquel sujeto en cuya virtud se espera alcanzar; se espera algo, y se espera obtenerlo de otro o de las propias fuerzas. De este segundo término se toma el *motivo* de la esperanza.

De ahí viene también la distinción entre la esperanza humana y la teologal, o cristiana. La esperanza humana virtuosa pone una confianza legítima en los propios esfuerzos, pues la confianza en el auxilio de los hombres ni siquiera llega a la firmeza de una virtud. En cambio, la esperanza teologal de los bienes espirituales y eternos se apoya toda ella *en el auxilio de Dios,* de quien los espera recibir, porque es quien sólo puede concederlos. «Tiene, pues, esta esperanza dos objetos: la vida eterna, que se espera, y el auxilio divino, de quien se espera» [29].

Se han de indicar, por fin, *las causas particulares* de la esperanza general humana. Estas son «todas aquellas cosas que aumentan el poder del hombre, como la riquezas, fortáleza», etc. Y en especial—añade el Angélico—*la experiencia* y *doctrina,* o conocimiento del valor de las cosas. La experiencia de haber realizado algo «nos hace ver que es posible lo que antes de probar se consideraba imposible», a la vez que con tales experiencias «se adquiere o aumenta el poder y hábito de hacer fácilmente las cosas» [30].

Pero hay algunas experiencias—la experiencia de los fracasos—que nos hacen perder la esperanza. Por ese y otros motivos, el Angélico perfila en cierto artículo uno de los temas más interesantes de juventud. Los jóvenes, dice, son esperanzosos, viven llenos de grandes esperanzas. *Ante todo,* porque «viven del futuro y muy poco del pasado. La memoria es del pasado, y la esperanza, del futuro. Mas los jóvenes no tienen casi memoria del pasado, por lo que viven de la esperanza del futuro». Eso es la flor de la juventud: ser una primavera de esperanzas e ilusiones. Además, los jóvenes son de naturaleza ardiente—«por los muchos espíritus» vitales—, tienen «amplitud de corazón» y poseen grandes energías y ánimo para acometer empresas arduas. Y, por fin, los jóvenes son inexpertos, y la inexperiencia de los fracasos les hace pensar fácilmente que son posibles las cosas [31].

Mas no se ha de olvidar las tintas negras en este cuadro de ilusión. Es también fina observación de Aristóteles que, en los dos últimos motivos, también los borrachos convienen con los jóvenes, porque el vino multiplica o enardece los espíritus y aumenta la inconsideración. Por eso, «tanto ellos como los necios y cuantos no reflexionan son de grandes esperanzas y todo lo intentan» [32].

Ante ese riesgo de falsas y vanas esperanzas que terminan en mayor desilución y desesperación, no es extraño que el Angélico prefiera la esperanza del hombre maduro. La edad viril es más apta para la verdadera esperanza, por la mayor fortaleza en la lucha y mayor experiencia y conocimiento en vencer todas las dificultades.

EFECTOS DE LA ESPERANZA.—El cuadro psicológico de la esperanza se completa con la indicación de los efectos, si bien ni en forma sumaria podrían detallarse las diversas y profundas influencias de este sentimiento.

Ante todo, la esperanza, que *nace del amor,* también lo fomenta y mueve a mayor amor. Si esperamos muchos bienes de otro, eso nos lleva a saber que él nos ama y a pagarle con retorno de amor. La esperanza nace del amor de los bienes esperados, pero hace que comencemos a amar a aquel que nos da tales bienes.

Produce también influencias de mayor *efectividad* en todas las obras humanas, porque despierta energías y desarrolla un mayor impulso y esfuerzo en la acción. Causa, asimismo, *la alegría y goce propios* de los bienes en esperanza, lo que contribuye en alto grado a la eficacia de la acción. Efectos, igualmente, de *mayor conocimiento,* porque excita y fija la atención que es necesaria para un mayor esfuerzo y diligencia y por la intuición afectiva que es dada siempre en todo objeto que se mira con amor [33].

Otros múltiples y particulares efectos podrían adscribirse a la esperanza, «cuya influencia debe ponerse en primer plano en toda la existencia humana», dice el P. Tilly [34].

C) MODOS ANÁLOGOS DE LA ESPERANZA. LA ESPERANZA HUMANA DE LA TRANSCENDENCIA

Séanos lícito, como *remate* a este *análisis tomista* de la esperanza en general y *transición* a nuestro propio tema de la *teología* de la misma, trazar, en sumaria indicación, otras formas de esperanza y modos análogos de esperar—siquiera les convenga sólo la *analogía metafórica*—que en la analítica moderna de la esperanza se encuentran, y en su reciente obra, Pedro Laín Entralgo los ha reunido e

---

27 1-2 q.25 a.1; hic a.8.
28 1-2 q.40 a.2 ad 1; *Q. d. de spe* a.1.
29 *Q. d. de spe* a.1.
30 1-2 q.40 a.5.

31 1-2 q.40 a.6.
32 Ibid., a.6 et ad 1.2.3.
33 Q.40 a.7.8; q.32 a.3. En el otro modo de esperar simple—*sperare tantum*—, cuando el logro de los bienes depende de la *virtus* propia, no de otro, entonces la esperanza nace del *amor* y *deseo* de la cosa esperada.
34 J. LE TILLY, O.P., *L'espérance:* Somme théol., vers. franc. de la «Revue des Jeunes» (París 1929) p.198

incorporado a la propia teoría de la esperanza, abriendo así, al parecer, perspectivas mucho más amplias a la temática de la esperanza que no encajan en los esquemas y filosofía aquinianas de la esperanza ya descritas, y que, por lo mismo, las creemos francamente desorbitadas. Debemos enfocarlas a la luz de los conceptos ya expuestos.

1.º Ante todo, existe una *esperanza animal*, que es propia pasión de la esperanza, aunque esencialmente inferior a la pasión humana. Santo Tomás la enseña resueltamente y la adscribe a los animales (1-2 q.40 a.2). En ellos se encuentra tanto el apetito concupiscible como el irascible con todos sus movimientos, entre los cuales deben darse las pasiones de la espera y desesperación. Lo comprueba la experimental *observación* de los mismos, porque los animales se mueven no sólo hacia los objetos presentes, sino también a los ausentes y futuros; baste recordar el instinto admirable de las abejas y otros insectos cuando almacenan provisiones para el invierno o la fina descripción del Angélico: «Si el perro ve la liebre o el halcón ve el ave demasiado distantes, no se mueven a su presa, porque no esperan conseguirla; pero, si la presa está cerca, se mueven como bajo la esperanza de lograrla» (q.40 a.2).

No importa que no tengan *conocimiento propio* y formal *del futuro* o del objeto como posible. La previsión y como presentir anticipado del mismo les es dado de una manera instintiva e impreso en su estimación natural por la inteligencia divina, que ha previsto el futuro, por lo que los animales pueden ordenar sus movimientos presentes al futuro, pasivamente dirigidos en su actuación, mediante sus instintos naturales, por la mente divina, que formó su naturaleza.

2.º ESPERANZA BIOLÓGICA.—Laín Entralgo recoge y hace suya una teorización de G. Marcel, Bollnow, Zubiri y otros sobre una suerte de esperanza general llamada por ellos «la espera vital». Parece pertenecer al nivel primario y simplemente biológico, o al tono vital del hombre; por lo menos a este plano pertenecen las descripciones y definiciones que de ella se dan: «En cuanto ser viviente, el hombre no puede no esperar; existe, y tiene que existir esperando: por eso se ha dicho que la espera es *un hábito entitativo* de su primera naturaleza. La «pretensión» en que humanamente se realiza la radical «pro-tensión» del ser viviente (Zubiri) es la espera humana. Esta constituye, pues, un hábito humano, o parcialmente biológico» [35]. De esta «espera biológica» se dice que puede darse en la vida meramente vegetativa del hombre durmiente; o que «el hombre no puede no esperar..., porque su misma existencia es, biológicamente, espera»; pues, según expresión de G. Marcel, esta espera es «el fundamento portador de la existencia humana». «El último fundamento del alma», como añade Bollnow.

¿Existe esta esperanza primordial de fondo biológico? Sin duda, existe, pero sólo *por expresión abusiva y pura metáfora* puede llamarse a tal fenómeno biológico descrito una esperanza. En el tecnicismo escolástico se le reconoce y encuadra en el *appetitus naturalis*, el apetito natural, que Santo Tomá atribuye a todas las *vires animae*, o principios del dinamismo vital del hombre, sean biológicos o facultades de la vida sensitiva y racional. En todas ellas se da ese impulso

[35] LAÍN ENTRALGO, *La espera y la esperanza* p.514-5; cf. p.515ss.553ss.

vital, o tendencia nativa de cada potencia a su objeto, que es, sin duda, «pro-tensión» del ser viviente, coincidente con el apetito de vivir y «la tendencia a seguir siendo, ínsita en los senos más profundos del vivir del hombre». Pero es incongruencia llamar a ese apetito de vida—o tendencia de cada potencia a su acto vital, a la posesión del objeto que le perfecciona—una espera humana, cuando es sólo disposición potencial de toda operación biológica en las potencias de vida vegetativa y de toda vivencia psíquica y pasión del alma en las facultades aprehensivas. Con más propiedad llamaba Santo Tomás a la actuación de todos estos apetitos naturales *amor* analógico, que es la pasión primera y universal; o, en todo caso, incluyen un *deseo* analógico, o «la gana» vital, por ser apetencias de seguir viviendo en el futuro, es decir, tendencia a lo que «aún no» se es. Mas no esperanza genuina, que ya determina el deseo a ciertas condiciones del objeto, y sólo se obtiene por la actualización de un apetito vital específico—el apetito irascible sensitivo, o la voluntad—frente a su objeto propio, el bien futuro arduo y posible.

3.º ESPERANZA CÓSMICA.—Más impropia y desorbitada aún es esta acepción de la esperanza atribuída a la creación entera, y que Laín Entralgo, siguiendo las teorías de Zubiri y autores evolucionistas, encuentra en el texto de San Pablo: *El continuo anhelar de las criaturas ansía la manifestación de los hijos de Dios, pues las criaturas están sujetas a la vanidad no de grado, sino por razón de quien las sujeta, con la esperanza de que también ellas serán liberiadas de la servidumbre de la corrupción para participar de la libertad de la gloria de los hijos de Dios. Pues sabemos que la creación entera hasta ahora gime y siente dolores de parto* [36].

En estas expresiones paulinas se hablaría—según dichos autores—de la esperanza no sólo en sentido metafórico, sino también de una esperanza *metafísica*, de la que es sujeto toda la creación. Se realiza en la potencialidad constitutiva de todo ser finito, que tiende y ansía completarse en su acto, que es su perfección y plenitud de su ser. Pero entonces, ¿tampoco serían metafóricos, sino metafísicos, *los gemidos y dolores de parto* de la creación? Se trata, pues, de un sentido aún más impropio y metafórico de esperanza que en el caso anterior, que debe ser identificado con la tendencia *del appetitus naturalis* de todos los seres hacia su actualización, es decir, la tendencia de los principios de movimiento que poseen todas las cosas, y que les mueven a conseguir sus fines en el perfeccionamiento interno del ser por la dinámica de la acción.

El *fondo metafísico* de esta interpretación es verdadero. Pero Santo Tomás lo expresó mejor, entendiéndolo no de la esperanza, sino del *amor natural* o innato *analógico*, por el que todas las criaturas tienden a Dios y le aman, como bien sumo o bien común de todo el universo, sobre todas las cosas y más que a sí mismas [37]; o mediante la otra doctrina equivalente de que los seres todos convienen con el hombre en tender a Dios como fin último, si bien esta tendencia es en ellos ciega y material e impresa en su naturaleza por la acción creadora; por lo

[36] Rom. 8,19-22, versión Nácar-Colunga; LAÍN ENTRALGO, *La espera y la esperanza* cit. p.37-8, en cuya traducción «el continuo anhelar de las criaturas ansía» aparece como «*impaciente espera* de la creación que aguarda». No parece que sea lo mismo.

[37] 1 q.60 a.5 ad 5; q.63 a.1 ad 3; a.4; q.62 a.2 ad 5; 1-2 q.89 a.4; q.109 a.3; 2-2 q.34 a.1.

que no consiguen su fin por bienaventuranza formal, como el hombre, sino por *objctiva asimilación* [38].

Así también debe entenderse *el término* que asigna San Pablo a dicha ansia de la creación, que es *la participación en la libertad de los hijos de Dios, o recapitulación final* de todas las cosas en Cristo. Ello debe concebirse no según los sueños panevolucionistas del P. Theilard de Chardin, que imagina un universal progreso evolucionista de todo el cosmos, desde lo inorgánico hasta la encarnación, sino de la glorificación final, o transfiguración del mundo en Cristo. Los seres inferiores contribuyen a esta gloria divina de una manera *objetiva* e *instrumental*, en cuanto sirven al hombre, que ha de glorificar formalmente a Dios. Y sólo por esa vía indirecta, o a través del hombre, se realiza la satisfacción de su apetencia natural—amor analógico—, más que esperanza, del bien sumo, aparte de la transfiguración del mundo que Dios quiera otorgar en la *apokatástasis* final [39].

4.º ESPERANZA NATURAL CONSTITUTIVA DE LA EXISTENCIA.—Hemos hablado de dos suertes de esperanza en sentido propio en el hombre: la esperanza-pasión, que es equivalente a la esperanza de los animales, aunque humanizada, sobreelevada al plano del dinamismo libre por su unión con la razón y la voluntad en el sujeto humano, y la esperanza racional, movimiento de la voluntad, que se despliega, a través de la magnanimidad, en su objeto más propio y digno, que son las empresas nobles y humanas, moderando y dirigiendo la esperanza-pasión. Era llamada la esperanza moral, y más formas de esperanza natural no se reconocían.

Sin embargo, Laín Entralgo sintetiza y hace suya, tomándola de los analistas modernos de la esperanza—Marcel, Le Senne, Bollnow y Zubiri—, *otro tipo de esperanza natural*, que no coincide con estos esquemas tomistas.

A ella se le adscribe un *fondo biológico*, sintetizado en el «dispositivo de alarma», o conjunto de reacciones del sistema nervioso, en cuya descripción científica puede verse la conmoción orgánica específica que Santo Tomás atribuía a las pasiones del apetito irascible. Y con razón, porque cualquier movimiento de espera humana es secundado por la pasión o en ella refluye, la cual lleva consigo el fenómeno concomitante y esencial de dicha «transmutación corporal».

Mas *la espera humana* de que hablan estos autores se eleva sobre la pura espera animal, ya que es caracterizada como «suprainstintiva, suprasituacional e indefinida». A ella le atribuyen, como notas más salientes, el *proyecto*, que traduce el *Entwurf* de las descripciones antropológicas de Heidegger y es semejante a la actitud de *pregunta*, según otras teorías de Zubiri. Designa la actitud del hombre ante su futuro, que es de indiferencia o «perplejidad», como propia del dinamismo libre. El hombre se encuentra al obrar no circunscrito o condicionado por una situación concreta, como en la espera de los animales, sino ante un haz ilimitado de posibilidades, entre las que debe escoger. El signo distintivo de esta actividad del hombre libre que «se hace cargo de su situación» ordenando por su inteligencia las indefinidas posibilidades que éste le ofrece y moviéndose hacia la realidad de

[38] 1-2 q.1 a.8.
[39] LAÍN ENTRALGO, *La espera y la esperanza* p.37ss.345ss. Para la teoría evolucionista del P. THEILARD DE CHARDIN véase su obra *Le phénomène humain* (París 1955).

una posibilidad voluntariamente destacada entre las restantes y «proyectada» al futuro, es, pues, «el proyecto», que traduce *la forma propia de la espera humana*. El espíritu humano se ve obligado a esperar su futuro concibiéndolo como proyecto. Y la *pregunta* no es sino un proyecto de ser lo que no es.

El hombre, que así se ve obligado a existir proyectando su futuro, se apresta a dominar las situaciones posibles en tensión de espera. Este esperar es ya moverse apasionadamente hacia el futuro, o actuar. El término de la esperanza humana es la operación, en la cual hay algo de «creación» de posibilidades. La actividad creadora es el otro distintivo de la espera humana, porque tiene su natural remate en la operación humana, que siempre es creación, consistente en hacer que «lo que hay» vaya «siendo» de modo distinto.

De ahí la definición de esta «esperanza natural», cuyos contornos no aparecen nada claros después de laboriosos análisis: «Es el hábito de la segunda naturaleza del hombre, por obra del cual éste se confía de modo más o menos firme en la realización de posibilidades de ser que pide y brinda su espera vital» [40]. Este mal llamado «hábito»—pues en el tecnicismo escolástico sólo responde a simple facultad apetitiva, o disposición natural de esperar—constituye al mismo tiempo actualización de la «espera vital» y, a su vez, se actua en la «espera» concreta, que es el acto de aguardar, y cuyos modos son muy varios; los dos modos fundamentales que enseñaba Santo Tomás: de esperar confiando en las fuerzas y recursos propios y esperar apoyado en la *virtus aliena*; esperar activo; una expectación pasiva incierta y otra esperanza optimista, determinada; esperanza trivializada o despreocupación y confianza segura, etc., etc.

¿Qué pensar de toda esta nueva estructura de la esperanza? Aparte de acertadas descripciones fenomenológicas de los varios grados y modalidades concretas de la espera, no se ha inventado con todos esos análisis y conceptualizaciones nueva forma propia de la esperanza humana, *ni se ha rebasado la línea de la acepción general e impropia de la esperanza en cuanto identificada con el amor y el deseo.*

Ante todo, tales descripciones también engloban «la esperanza común e impropia» de los antiguos, que incluye el temor y la audacia, puesto que *la espera, o acto de aguardar*, puede referirse a simple atención expectante de encuentros o acontecimientos futuros, ciertos o inciertos, prósperos o adversos, que se temen, o se desean y esperan; y tal actitud denomina más bien atención intelectual con diversos matices afectivos. La situación de «proyecto» hacia el futuro puede ir lo mismo acompañada de temor y angustia que de audacia o esperanza.

Pero, aunque se trate sólo de la espera de bienes, dicha actitud transciende los límites de la esperanza propia e incluye también todo *deseo o apetito de bienes futuros*. Por eso se la define también «un movimiento del ánimo hacia un bien futuro». Y las características y alcance metafísico que se le atribuyen la hacen coincidente con el *appetitus naturalis boni in communi*, el deseo de la felicidad en común. Así, se afirma que toda «esperanza determinada» comporta una constitutiva referencia a «la esperanza universal», o que esperar «algo» supone esperarlo «todo», puesto que la aspiración al sumo bien no sería tal si no incluyese el amor de todos los bienes particulares [41].

[40] LAÍN ENTRALGO, *La espera y la esperanza* cit. p.546; cf. p.469ss.504-511ss.
[41] LAÍN ENTRALGO, o.c., p.548-557.

No es extraño que a través de esta «dinámica de la esperanza» natural, cuyo objeto y término sea la felicidad, asciendan estos analistas católicos, Marcel, Zubiri y, en pos de ellos, Laín Entralgo, al descubrimiento de Dios, a la apertura de la esperanza verdadera hacia la transcendencia. El hombre en dicha esperanza descubriría su condición de *ens religatum*, fundamentado en Dios, ya que en todos los bienes particulares a que su esperanza aspira va subyacente y realmente contenido el bien sumo, o la felicidad, objeto y término último de la esperanza del hombre. Y «este bien es sumo porque envuelve y fundamenta todo ser posible. El hombre espera por naturaleza algo que transciende a su naturaleza; lo natural en el hombre es abrirse a lo transnatural» [42].

Esta esperanza humana de lo transcendente, esperanza de «ser siempre» y «ser todo», si de verdad quiere descubrir, en el término de su esperar, la divinidad personal, es a través del argumento «eudemonológico» que los escolásticos conocen y emplean, y que demuestra la existencia de Dios por el deseo de felicidad completa y del bien sumo inscrito en la naturaleza, y que no puede frustrarse. Mas no por la analítica existencial que emplean Marcel y Zubiri y acepta Laín Entralgo.

Estos dan a la espera humana una dimensión existencial, en perfecta antítesis con «la angustia» de Kierkegaard y Heidegger. La esperanza no sería un mero sentimiento psicológico, sino la expresión de una radical estructura metafísica; no pertenece meramente al orden del «sentir», sino al orden del «ser». «El alma, según Marcel, no es más que la esperanza; la esperanza es quizá la estofa de que está hecha nuestra alma». O, como dice Bollnow, «el último fundamento del alma». Por esta esperanza, que para Marcel es también «una verdadera *respuesta* del ser»—«la respuesta de la criatura al ser infinito»—, el esperanzado descubre en el fondo mismo de la realidad la omnímoda existencia de un «tú absoluto», con el cual su existencia mantiene—en niveles del ser más profundos—una *estricta relación coloquial* [43].

Pero no tiene sentido ni fundamento alguno de verdad, en toda buena filosofía ajena a los sueños existencialistas, una pasión o sentimiento psicológico que sean *constitutivos del ser* del hombre o medio de conocer a Dios. Por más profundo y fundamental que se le considere, no traspasa el plano del dinamismo o actividad, que son la vida en acto segundo del viviente, debajo de la cual se encuentra el ser substancial. Su valor para descubrir a Dios no se encuentra en una apelación o intuición ontologista del Ser fundamentante—pues la religación ontológica de nuestra existencia a Dios no se hace patente al conocimiento humano, que no posee intuición del ser substancial—, sino en el razonamiento, según el cual de la esperanza de un bien sumo deducimos la existencia real de este objeto de *nuestra más radical espera*.

Hemos de concluir, pues, que esta analítica moderna de la espera humana ha desorbitado en exceso tan noble pasión y tendencia de la voluntad a expensas de otras pasiones y afecciones volitivas. La esperanza por estos autores descrita contiene, sin duda, el acto propio de esperar humano, pero corresponde aún más *al amor*, que es la actualización primera y más general de todo apetito respecto del bien, que

[42] O.c., p.555.
[43] G. MARCEL, *Homo viator* cit. p.63.83ss.; LAÍN ENTRALGO, *La espera y la esperanza* p.292ss.555.

se *extiende en deseo*—si este bien a que aspira todo ser inacabado y potencial es futuro y aún no conseguido—y se consuma en el *goce* cuando el objeto amado es presente. La esperanza y las demás pasiones del irascible son posteriores, y vienen a robustecer las *tendencias primarias* del amor, deseo y delectación de los bienes con el odio, fuga y tristeza de los males contrarios; por lo que son menos generales, ya que suponen mayor concretez y determinación del objeto, cual es su *condición* de bien arduo, de ser empresa *difícil* su consecución. *Diferencia* propia del objeto de la esperanza que sin razón alguna han suprimido estos autores, siguiendo la teoría escotista-suareciana y convirtiendo la esperanza en simple tendencia de deseo. De ahí que su teoría de la esperanza humana se haya convertido en reflejo y versión modernizada de la concepción aquiniana del *appetitus felicitatis vel boni in communi:* sería el amor y deseo de la felicidad, del bien universal, presente y operante—como actuación primera de la *voluntas ut natura* y raíz de todos los demás actos libres y deseos particulares de la voluntad—en todas las demás afecciones, movimientos y pasiones del alma [44].

Se ha verificado, pues, *un desplazamiento* en la valoración de las afecciones y dinamismo humano. Durante siglos, y a partir, sobre todo, de Platón, todo el lirismo de la poesía y la filosofía antropológicas se han volcado en la exaltación del *amor*—muchas veces en sus formas degradadas del placer y delectación—como supremo resorte y fundamento impulsor del dinamismo humano y como dimensión afectiva más constitutiva del *ser humano*. Mas en esta corriente del pensamiento existencial, tan bien expuesta por Laín Entralgo, en reacción contra la filosofía de la angustia y muy a tono con el *ethos* atormentado de la vida moderna, el acento se desplaza hacia la *esperanza;* una esperanza transcendente que subyace en las esperanzas del cuotidiano vivir y que es exaltada como tabla de salvación y remedio a la desesperación y angustia actuales. Ello representa una actitud espiritual muy comprensible y en lo substancial verdadera, porque al amor transcendente del bien universal ha de seguirse la esperanza transcendente del mismo, que es arduo y difícil, porque se consigue en la felicidad del más allá. Pero esta filosofía del *homo viator*, del hombre terrestre y en camino, a través de esperanzas de bienes caducos y falaces, sostenido por la confianza en realidades y bienes más duraderos, no desmiente la *philosophia* del *homo aeternus*, del hombre *viator* y *comprehensor*, cuyo resorte fundamental de acción y dinamismo es el *amor*, porque es imagen creada de Dios, Bien sumo y Amor por esencia, difusivo de sí en sus criaturas. San Agustín, Santo Tomás y los doctores católicos han cantado más el *amor* en lo divino y en lo humano, y están más por una filosofía del amor que de la esperanza, aunque ésta también la tengan como puntal básico en la vida intramundana del hombre [45].

[44] *Summa Theol.* 1-2 q.10 a.1.2.3; q.13 a.6; q.25 a.2. Por eso, la especulación de Laín Entralgo (*La espera y la esperanza* p.550-557) sobre esta «esperanza universal», «término *realmente* contenido, a manera de fundamento creador, en cada uno de esos parciales y concretos bienes a que apuntan los proyectos de la esperanza de cada día» (p.557), coincide plenamente con la doctrina de Santo Tomás, contenida en esos textos y, en general, en todas sus obras, del *amor, prima omnium passionum*, o de la voluntad del bien universal, que se actúa en el amor y elección de todos los bienes particulares.

[45] Las opiniones andan, sin embargo, divididas entre el amor y la esperanza aun en los filósofos actuales. Sabido es que para Freud la «libido», o impulso

Indicamos antes que es ajeno a toda buena metafísica del ser y simple concesión a la analítica existencial hablar de la esperanza *como constitutiva de la existencia humana*, o decir que «somos esperanza» y que la «originaria constitución temporal de la vida humana está determinada por la esperanza» (Bollnow). Ni como espera vital y biológica ni como espera natural o esperanza transcendente pertenece esta esperanza a la estructura metafísica del ser humano, ya que la operación en todos los seres creados es el acto último y accidental que supone el ser substancial ya constituído y lo perfecciona; y en los vivientes superiores constituye «su vida en acto segundo», su dinamismo psíquico y consciente, enraizado en la substancia del viviente, pero distinto de ella, pues ningún ser creado es esencialmente operante. Sólo bajo una acepción impropia cabe decir que la esperanza pertenece a la *estructura psíquica fundamental* del hombre consciente, como una de las tendencias primarias y originales de su operatividad.

En este sentido, Laín Entralgo acepta «la doctrina» de Zubiri de que el hombre es—en el mismo plano constitutivo—creyente, esperante y amante, y como fundamento de su creencia, de su espera y de su amor—de «la estructura pística, elpídica y fílica de la existencia humana»—es *ser* religado [46].

Pero dicha teoría carece de sólido fundamento, y Santo Tomás siempre ha negado—veremos en la parte teológica—que las tres virtudes teologales—fundamento de la vida cristiana—tengan correspondencia igual en la estructura vital del hombre. Ni como virtudes ni como simples «hábitos de la segunda naturaleza» existe tal trilogía en el plano natural, correspondiente a las tres funciones fundamentales del vivir sobrenatural. En la línea operativa, la estructura fundamental del espíritu humano es dicotómica: conocimiento y amor. Dentro del área gnoseológica son múltiples los principios radicales y fuentes del conocimiento humano: sentidos; imaginación, con las demás facultades de percepción sensible; entendimiento, con los numerosos hábitos intelectuales que en él se forman; inteligencia de los primeros principios, ciencias, prudencia y artes, sabiduría. En tal esquema de «virtudes intelectuales» no tiene cabida la fe humana, o la creencia; la fe en el conocimiento humano no tiene la función primaria y universal que en el orden sobrenatural. En su lugar se encuentran las evidencias sensibles y la evidencia intelectual de los primeros principios, completada, para el conocimiento de objetos suprasensibles y divinos, con la sabiduría natural. Las creencias humanas ocupan un

hacia el placer sexual, es «el apetito vital», definido aquí como esperanza, y que para Adler se define como la voluntad de poder. Otro caso típico es el de la amplia obra de W. HEINEN *Fehlformen des Liebesstrebens* (Freiburg 1954), en que, siguiendo a A. Nygren y a otros autores alemanes, resuelve todas las otras tendencias humanas en el amor bajo sus tres formas originales: *sexus, eros, agapé*, y describe todos los vicios humanos—hasta los defectos de conocimiento, como la duda, incredulidad, etc., o los pecados de desesperación, soberbia, avaricia, etc.—, como formas falsas o degeneraciones de la tendencia del amor.

[46] LAÍN ENTRALGO, *La espera y la esperanza* p.553. Es de lamentar que la veneración tantas veces declarada hacia sus «maestros»—Ortega, Unamuno, Zubiri—lleve a nuestro escritor a *iurare in verba magistri*, aceptando plenamente y sin examen personal ideas nada sólidas de estos autores y poco compatibles con la verdad católica. Por haber sido expuestas por Ortega y Marías, también Laín hace suya y defiende una teoría de Hume y W. James que resuelve casi todas las certezas y verdades humanas en «creencias». La «creencia» será entonces la forma general del conocimiento de la realidad y constitutiva de la existencia. Véase o.c., p.481-499. No sólo está esto en contradicción con la filosofía tradicional, sino con las nociones más elementales de cualquier gnoseología o epistemología modernas.

lugar secundario y no obtienen la categoría de hábitos; ellos almacenan, sobre todo, las experiencias de otros y ocupan lugar preponderante, eso sí, en la organización del *saber histórico* y del saber y vida sociales.

Mas en el plano segundo, del apetito y voluntad, tampoco es verdad que sólo la esperanza y amor constituyan la *estructura radical* del ser humano apetente. Santo Tomás estructuraba de distinta manera la jerarquía de estos movimientos del alma; en un plano primario y único está el *amor*, tendencia universal del que brotan todos los demás; en pos de él, reconocía con los estoicos, San Agustín y Boecio, el carácter casi cardinal de las cuatro pasiones principales: gozo o placer, temor, esperanza y dolor [47]. Y cabe aún decir que las *once pasiones*—o movimientos paralelos de la voluntad—originarias de su esquema son actitudes y vivencias *fundamentales* en la estructura del vivir humano.

Respecto de los bienes superiores y del bien sumo, de la aspiración de «ser siempre» y «ser todo», que es el apetito natural de la voluntad y raíz universal de todos sus actos, dijimos que no se constituye originalmente por la esperanza, sino por el amor y deseo de la felicidad. Amor que se refuerza y afianza por la *esperanza* natural, la cual, por lo tanto, pertenece a ese apetito natural y de él brota.

Tal es el fundamento de toda esta especulación moderna de la esperanza como constitutiva del vivir natural, signo optimista de la actitud del hombre frente al futuro. En el hombre, no cerrado en la angustia existencial de la vida intramundana y temporal, sino abierto al conocimiento de la transcendencia, ese apetito del bien universal, o de la felicidad, se concreta y determina en la esperanza confiada del fin último ultraterreno, en la esperanza de los bienes eternos, basada en el conocimiento de la divinidad.

Tal es también el sentir y la visión del problema de los mejores filósofos, según los cuales la esperanza natural no será genuina si no se confirma y transforma en «esperanza religiosa». Esta esperanza natural orientada a Dios brota aun del apetito natural de la felicidad que anima todo acto de la voluntad, pues en lo humano no se constituye en virtud distinta, porque no hay una *virtus aliena* eficaz para darnos la consecución de la «vida eterna».

Y si, apoyada en las fuerzas naturales, se constituye, como admite Laín Entralgo, en «virtud natural», no es ello del todo falso, a condición de considerarla entonces como parte de la *magnanimidad* al servicio de la virtud natural de la religión. Tampoco en el estado de naturaleza pura habría—según Santo Tomás—una virtud adquirida de caridad para con Dios, puesto que el amor sería un acto natural al hombre emanado de su mismo apetito espiritual del sumo bien e integrando la virtud de la religión.

Muy débil en sí y sin carácter virtuoso propio, esta esperanza natural será, en todo caso, la disposición natural—si bien sólo *radical* o en el plano de «potencia obediencial»—de aquella *beata spes* de San Pablo, o virtud teologal de la esperanza, que es puro regalo y donación de Dios [48], por la cual corona en el cristiano—de una manera

[47] I-2 q.25 a.2; a.4

[48] LAÍN ENTRALGO, *La espera y la esperanza* 570-2. El autor, que parecía insinuar una como inserción de la esperanza teologal en la esperanza humana y como prolongación de ésta, que sería «la forma previa natural» de la virtud infusa (véase también p.104), perfila al final mejor la doctrina (p.572), destacando bien la sobrenaturalidad intrínseca de la virtud infusa.

transcendente, sobreelevada y transnatural—su activa aspiración hacia los bienes divinos.

Sólo así—en el plano de disposición remota, o potencia obediencial—admitimos «la articulación» en la esperanza natural de *la esperanza cristiana*, que no viene simplemente a asumir las fuerzas esperanzadoras de la naturaleza, sino infunde *energías nuevas y divinas* en la voluntad humana para esperar, de un modo eminente, sobreelevado y por motivo superior, la vida eterna, si bien en armonía y unidad analógica con el funcionamiento psíquico del esperar humano.

IV. Objeto de la esperanza cristiana (a.2-3)

Vaya por delante este prolijo análisis de la esperanza humana y sus formas, por la importancia que ha adquirido el tema en el pensamiento moderno y como preámbulo que nos aclare el camino para la visión sintética de la virtud teologal. Daremos por supuesto ya en la exposición de la misma—que por falta de espacio habrá de ser muy truncada—todo el análisis psicológico de la esperanza, puesto que lo ya dicho de la esperanza natural se aplica, en estrecha analogía y unidad funcional, a la virtud infusa.

Por el objeto entendemos aquí, ante todo, el objeto material terminativo, o todas aquellas cosas que el cristiano debe esperar. Se le considera entonces como *objeto adecuado*, o extensivo, en cuanto que engloba todos los objetos de la esperanza cristiana.

Objeto inadecuado, o parcial, puede ser, en cambio, *principal* y *secundario*. El llamado *objeto principal* es, a la vez, el *objeto formal «quod»* de la virtud, realidad primera alcanzada por ella, y en parte *motivo*, a través del cual se extiende a otros objetos secundarios.

A) EL OBJETO PRIMARIO DE LA ESPERANZA

Recibe, asimismo, la apelación de *objeto de atribución*. Es este objeto esencial divino el que manifiesta la novedad que aportan las nuevas aspiraciones de la esperanza cristiana y su elevación sobre toda otra esperanza humana.

Sobre él puede considerarse, ante todo, el *hecho dogmático*, o la revelación de la esperanza teologal, y después, la explicación teológica en torno a la inteligencia de este objeto en la estructura del esperar cristiano.

1. Revelación de la esperanza

Esta revelación es dada a través, sobre todo, de la manifestación del objeto nuevo que es presentado a la esperanza de los creyentes en la economía cristiana de la salvación. Las fuentes bíblicas revelan a la vez *el acto* de esperar, que unen inseparablemente a esos objetos de la esperanza nueva. Y es que, según enseña la teología, no puede darse a conocer una virtud sino por el *acto* propio en orden a su *objeto*. Conectaremos también en nuestra tesis ese acto al objeto.

1.º El objeto material primario y a la vez formal "quod" de la esperanza cristiana es el bien divino o la bienaventuranza eterna, y su acto propio, la expectación o espera confiada y cierta de esta bienaventuranza.

Los dos aspectos constituyen doctrina *de fe católica*.

EL MAGISTERIO DE LA IGLESIA.—Ante todo, ha declarado de modo inequívoco cuál es este objeto esencial que debemos esperar, puesto que se ha incorporado como verdad fundamental a los símbolos de fe. Todas las fórmulas, desde el símbolo apostólico, enumeran como término último de nuestra fe ese objeto que esperamos: «Creo en la resurrección de la carne y en la vida eterna». Y la fórmula completa del concilio Niceno-Constantinopolitano lo expresa ya como término además de la esperanza cristiana: «Y espero la resurrección de los muertos y la vida futura» (D 86). Más elocuente y expreso, el antiguo símbolo antipriscilianista, o *Fides Damasi*, declara así: «Y tenemos la esperanza de conseguir del mismo Señor la vida eterna como premio de los buenos méritos o la pena del eterno suplicio» (D 16). Así también termina la amplia fórmula de fe del concilio XI de Toledo: «Bajo cuya fe creemos verazmente y esperamos *(exspectamus)* los gozos de la vida futura» (D 287). *La vida eterna* es así presentada indistintamente como término último de nuestra fe y de la esperanza, como ya había unido San Pablo el objeto de ambas virtudes en su definición: *La fe es «el supuesto» o firme seguridad de las cosas que se esperan* (Hebr. 11,1). Por fin, el concilio de Trento propone *la vida eterna* como el objeto último y esencial de la esperanza cristiana: «A los que permanecen en buenas obras hasta el fin y *esperan en Dios, se ha de proponer la vida eterna*, como gracia prometida misericordiosamente... y como premio que fielmente les será dado» (D 809). Y define que tal premio eterno *es lo que deben esperar*—el objeto *obligado* de su esperanza—los justos (D 836).

No es menos expresa la *doctrina de la Iglesia sobre el acto de la esperanza*. En perfecta analogía con el esperar natural, aunque expresando la propia modalidad accidental, los textos del concilio de Trento lo designan como un *confiar* en Dios, según el término también más usado en los textos bíblicos, sobre todo en los Salmos; como *fiducia*, o *confianza*, que implica, a la vez, cierta «erección» o elevación del ánimo ante el objeto arduo: Los hombres que se preparan a la justificación, además de creer y poner otros actos, «se erigen o levantan a la esperanza, *confiando* que Dios les será propicio...» (D 798). Toda contrición que prepare al perdón de los pecados debe ir unida «*con la fiducia* en la divina misericordia» (D 897), debe incluir el propósito de no pecar «con la esperanza del perdón» (D 898).

El concilio refuerza el carácter expectante del acto de esperanza con el empleo de los dos vocablos *esperar* y *expectar* en su definición del canon 26: «Si alguien dijere que el justo no debía con sus buenas obras... esperar *(sperare et exspectare)* de Dios la eterna retribución..., sea anatema» (D 836). Este *esperar con expectación* es también el término empleado en el símbolo: *Et expecto resurrectionem mortuorum*.

Este verbo parece designar el modo más propio de la esperanza cristiana, según explicaba Santo Tomás. La «expectación», decía, es la

actitud esperanzada propia de quien aspira a conseguir algo por la *virtus aliena*, o el auxilio de otro. En eso se distingue, sobre todo, del simple esperar obtener algo mediante las fuerzas propias, según la misma etimología de la palabra: *Quod ergo aliquis sperat per propriam virtutem adipisci, non dicitur, exspectare, sed sperare tantum. Sed proprie dicitur exspectare quod sperat ex auxilio virtutis alienae: ut dicatur exspectare quasi ex alio spectare* (1-2 q.40 a.2). Este *expectare* latino, equivalente a *ex alio spectare:* considerar lo que nos viene de otro, aspirar a algo contando con otro, hace, pues, referencia al conocimiento previo, que es *la estimación cierta* del auxilio que nos va a venir de otro. Tal ocurre exactamente en la esperanza teologal. La posibilidad del bien esperado se refunde en esta posibilidad de la ayuda divina, que también se espera. Y, respecto de ese poder de Dios, la esperanza se trueca en *expectación,* en una mirada confiada a esa ayuda que *se espera venir: Et talis spes exspectationem habet, in quantum homo respicit in auxilium alterius* [49].

Tal acto expectante implica, además, la *intensidad* de la espera y *la creencia segura* del auxilio que se va a obtener. Por eso, los textos del concilio designan la esperanza teologal con el otro nombre propio de *fiducia,* la confianza segura. El Aquinate añadía que esta confianza representa como el robustecimiento de la simple esperanza: *Fiducia importat quoddam robur spei* (2-2 q.129 a.6.7); y procede de la fe cognoscitiva anterior, pues quien cree cierta la ayuda de otro, más aún espera, como fiándose plenamente en su auxilio [50].

Tal es el sentido teológico de los términos con que se designa en las fuentes reveladas el acto de la esperanza teologal. Y no parece que en ninguna parte hablen del deseo de los bienes eternos como perteneciente al acto propio de esperanza, sino que, como en las formas del esperar humano, este deseo es el acto general supuesto siempre en cualquier esperanza [51].

La Sagrada Escritura.—Sería prolijo e imposible de incluir en breves notas todo el contenido de la revelación sobre la esperanza y el objeto de la misma. El tema de la esperanza es, en efecto, uno de los que con más frecuencia aparecen en la Escritura, máxime en el Antiguo Testamento. Y los textos bíblicos que de ella hablan son innumerables, por lo que nos limitamos a indicaciones generales sobre lo que otros ya han estudiado con gran detalle [52].

---

[49] *Q. disp. de spe* a.1. Cf. 1-2 q.40 a.2: «Exspectare quasi ex alio spectare, in quantum scilicet vis apprehensiva praecedens non solum respicit ad bonum quod intendit adipisci, sed etiam ad illud cuius virtute adipisci sperat». Véase también Laín Entralgo, o.c., p.86, en que expone con simpatía y comprensión este aspecto de la doctrina aquiniana.

[50] 1-2 q.40 a.2 ad 2: «Quod homo desiderat, et aestimat se posse adipisci, credit se adepturum: *et ex tali fide in cognitiva* praecedente, motus sequens in appetitu *fiducia nominatur*. Denominatur enim motus appetitivus a cognitione praecedente, sicut effectus ex causa magis nota».

[51] No obstante, J. A. Aldama, *De virtutibus infusis:* BAC, *Sac. Theol. S.* (Madrid 1953) n.183, da como *de fe católica* la teoría suareciana de que el acto de esperanza teologal contiene los dos actos parciales, el deseo y la confianza expectante.

[52] Han tratado sobre todo de la esperanza en la doctrina bíblica, B. Olivier, O.P., *L'espérance:* Initiation Théologique t.3 (París 1952) p.529-554; Rénard, art. *Espérance:* DTC 2,1965ss.; J. van der Ploeg, O.P., *L'espérance dans l'Ancien Testament.:* RevBibl 61 (1954) p.481-507; W. Grossouw, *L'espérance dans le Nouveau Testament:* RevBibl 61 (1954) p.508-532; T. de Orbiso, *Los motivos de la esperanza cristiana según San Pablo:* EstudBibl 4 (1945) p.61-85,196-210; F. Ortiz de Urtarán, *Esperanza y caridad en el Nuevo Testamento* (Vitoria 1953).

En el Antiguo Testamento la esperanza es consubstancial con la revelación divina hecha al pueblo de Israel y con toda la economía de salvación del pueblo escogido ya desde su origen mismo. Puede decirse que la historia de Israel aparece, en su conjunto, como una encarnación de la esperanza, pues que es un pueblo nacido de un llamamiento, de una vocación divina. Dios revela, y va descubriendo gradualmente a su pueblo su destino privilegiado, sus designios de salvación. Su vocación le es revelada junto *con el objeto* de las nuevas esperanzas. Pero no le propone de un golpe la verdadera y esencial esperanza ni el sentido verdadero de su destino, sino la ofrece por fragmentos. Dios le hace avanzar de un deseo a otro, de una esperanza a otra, hacia el objeto de la verdadera esperanza. Y todo el Antiguo Testamento es la historia de esta marcha anhelante de un pueblo en esta inmensa aspiración y espera hacia nuevos objetos, detrás de los cuales aparecerá a su tiempo el objeto definitivo de la esperanza, o el reino de Dios en la era mesiánica [53].

La nueva esperanza comienza a ser revelada con la constitución del pueblo escogido: *en la vocación de Abrahán.* La elección del patriarca es ligada a una promesa. *Esta promesa inicial tiene por objeto la posteridad* de Abrahán, la constitución de un gran pueblo que nacerá de él: *Yo haré de ti una gran nación, yo te bendeciré y haré grande tu nombre* (Gen. 12,2). Promesa que es renovada de un modo solemne: *Mira al cielo y cuenta, si puedes, las estrellas; así de numerosa será tu descendencia* (Gen. 15,5). Y Abrahán acepta la palabra divina, cree con una fe que le hace justo, y entra así en el movimiento de la esperanza. *Esperando contra toda esperanza, creyó que había de ser padre de muchas naciones* (Rom. 4,18).

Y ya al pueblo judío constituído «en marcha hacia la promesa», un segundo *objeto* le es ofrecido por la palabra divina, en que se concreten sus esperanzas. Es la *tierra prometida,* a la que son ligadas las aspiraciones de los primeros israelitas: *Yo establezco contigo y con tu descendencia... mi pacto eterno de ser tu Dios y el de tu descendencia... y dé darte a ti, y a tu descendencia después de ti, la tierra de tus peregrinaciones, toda la tierra de Canán, en eterna posesión* (Gen. 17,8). Con ella va ligada la esperanza de toda clase de bendiciones, bienes y frutos temporales que son prometidos a los que cumplieran la ley y mandamientos divinos (Lev. 26,3-13).

Todos los acontecimientos de la historia antigua de Israel tienden a la realización de esta promesa. Mas el pueblo no cumple los mandamientos de Yavé, por lo que las promesas no se cumplen y se multiplican los castigos, que culminan en el destierro de Babilonia. Entonces, a la voz de los profetas, surge y se propone un *nuevo objeto* de sus esperanzas: *la liberación, el retorno a la patria, la salud.* Con él reaniman los profetas las esperanzas del pueblo [54].

Y, sobre todo, a lo largo de toda la revelación antigua, aparece con insistencia creciente el *último objeto* propuesto a la esperanza de Israel: *la era mesiánica,* que, desde las promesas de bendición dadas a Abrahán, se perfila y aclara, cada vez con rasgos más concretos, en la descendencia de David, en el Mesías y su reino, el cual habrá de instaurar en Israel con toda clase de bendiciones, de la paz y prosperidad de los últimos tiempos.

Pero este reino mesiánico es también anunciado como identificán-

---

[53] B. Olivier, *L'espérance* cit. p.530.1.

[54] Is. c.40-41.44-45; Ier. 23,3-8; Ez. c.36.40 etc

dose con *el día de Yavé*, como un reino escatológico cuya realización cumplida debe sólo esperarse *en el fin de los días* (Is. c.41; Ez. c.38-39).

Tales son las etapas de sucesiva explicación y esclarecimiento por las que va atravesando la revelación de la esperanza cristiana y de su objeto. Los profetas también elevarán su voz para disipar las esperanzas e ilusiones del pueblo judío en torno a un *mesianismo terrestre*, cargado de bienes y prosperidad materiales. Ya en Daniel y otros escritos canónicos del género apocalíptico, la perspectiva cambia, y el establecimiento del reino de Dios se hace coincidente con *el día de Yavé*, que sobrevendrá al fin de los tiempos. En un tal clima, el reino de Dios reviste un carácter escatológico: se ejerce esencialmente sobre los elegidos y en un mundo nuevo.

Por otra parte, en los Salmos, Job y otros libros sapienciales, la esperanza adquiere ya un carácter más íntimo y personal. Es cierto que el problema de la *retribución personal* mediante una felicidad en la vida futura, gracias a la resurrección de los cuerpos, no está claramente revelada en el Antiguo Testamento y no aparece sino muy tarde. Sólo algunos textos [55] son testigos de esta esperanza en la resurrección y en la vida futura. Pero son docenas los textos de los Salmos, de los Proverbios, de Isaías, Jeremías, Ezequiel y demás libros que hablan de Dios como objeto principal de las esperanzas. En esas exclamaciones de la oración del justo, de un acento tan personal, Dios es invocado como objeto central que a la vez se espera y en cuya virtud y auxilio se esperan conseguir los demás bienes pedidos. La exclamación: *¡Dios mío, en ti confío, no sea confundido!* (Ps. 25,2.3. 5.20.21), repetido tantas veces y en todos los tonos en los Salmos, refleja la gran verdad de que Dios es el objeto principal de las esperanzas del justo y en quien a la vez se espera, como se expresa con tan ferviente vehemencia en el salmo 73,25-27: *¿A quién tengo yo en los cielos? Fuera de ti, nada deseo sobre la tierra. Desfallece mi carne y mi corazón; la roca de mi corazón y mi porción es Dios para siempre. Porque los que se alejan de ti perecerán, arruinas a cuantos son infelices. Pero mi bien es estar apegado a Dios, tener en Yavé Dios mi esperanza.*

En consecuencia, si bien en la revelación del Antiguo Testamento es, sobre todo, una *esperanza común y nacional* la que es anunciada y predicada, y cuyo objeto se centra en la liberación del pueblo de Israel y en un mesianismo con frecuencia histórico y temporal, pero en ella va incluída también, aunque de modo implícito, la verdadera esperanza sobrenatural, supraterrestre y personal. Esta esperanza común y colectiva del pueblo no puede ser verdadera sin que a la vez sea esperanza de los individuos, y no es distinta de la esperanza individual de cada uno de ellos, pues todos esperaban entrar y participar en algún modo del reino. Y aunque la mayoría de los judíos, carnales, cifraba estas esperanzas en bienes y aspiraciones materiales—por lo que en ellos no se daba la verdadera esperanza sobrenatural—, pero siempre en Israel se conservaba *un pequeño resto* de justos en quienes se mantenía viva, junto con la fe sobrenatural, una esperanza espiritual, dirigida hacia el objeto y núcleo espiritual de las promesas, la venida de un Mesías salvador y la liberación del pecado.

Sólo en el Nuevo Testamento se llega a la revelación clara de la esperanza teologal y de su objeto, pues era precisa la venida y predicación del mismo Cristo para manifestar el sentido verdadero y espiritual de las promesas, oculto bajo las formas tan materialistas de los vaticinios proféticos.

[55] P.ej., Is. 26,19, Dan. 12,1-13, 2 Mach. c.7; 12,43-46.

Jesucristo, que venía a poner fin a una espera secular, no desvanecía la esperanza, sino, al contrario, la daba su forma perfecta, pues *la ley nueva nos ha introducido en una «mejor esperanza»* (Hebr. 7.11). El reino de Dios que se esperaba es Cristo el que vino a instituirlo. En esta predicación e instauración del reino de Dios hemos de ver *el objeto de la nueva* esperanza cristiana. Pero Jesús hubo de corregir la idea tradicional falseada de este reino, aclarando la verdadera fisonomía y alcance del *misterio del reino de Dios* [56]. Este reino de Dios *espiritual* se presenta bajo un doble aspecto: es a la vez actual, terrestre, que se desenvuelve en el tiempo, y escatológico, celeste, reino ultraterreno.

Todas las parábolas del reino, así como las enseñanzas de Jesús sobre *la parusía*, o retorno del Hijo del hombre e instauración del *reino de los cielos* después del juicio final; sobre la resurrección de los cuerpos con que irá acompañada la parusía, sobre *la vida eterna* y bienaventurada a que deben aspirar todos y en que deben entrar los elegidos [57], la entrada y *posesión* del reino que ha sido preparada para los suyos (Mt. 25,34), y que les será dada como recompensa de sus méritos individuales [58], son otros tantos y variados modos de presentar el objeto de la esperanza cristiana, que es dado como *término futuro y dichoso* al que deben tender los hombres.

Es cierto que en los sinópticos no se encuentra el término helénico *elpís*, que significa la esperanza. Incluyen éstos de ordinario la idea de esperanza en el término de *pístis*, o la fe, puesto que la fe en ellos casi siempre va acompañada de ese sentimiento de confianza y abandono en Dios que constituye la esperanza. Pero no faltan también expresiones parecidas con que el Evangelio designa el acto de esperanza: el Señor exhorta a vigilar teniendo los lomos ceñidos y encendidas las lámparas y *ser como hombres que «esperan» a su amo de vuelta de las bodas* (Lc. 12,36); de igual suerte, deben estar vigilantes y en expectación del esposo las vírgenes prudentes para entrar con él en las bodas (Mt. 25,1-14), o los que negocian con los talentos. ser fieles para poder *entrar en el gozo del Señor* (Mt. 25,21).

San Pablo es llamado «el teólogo de la esperanza», y sus enseñanzas se refieren, con gran variedad y riqueza de matices, a todos los aspectos de la esperanza teologal, máxime *al objeto principal* de la misma. Se trata de la esperanza, cuyo fundamento necesario es la fe, y que tiene el mismo objeto que ésta, porque *la fe es la substancia* —o fundamento y seguridad—*de las cosas que se esperan* (Hebr. 11,1). Y es que también la esperanza es de realidad invisible y futura: *En esperanza estamos salvos; que la esperanza que se ve, ya no es esperanza. Porque lo que uno ve, ¿cómo esperarlo? Pero, si esperamos lo que no vemos, en paciencia esperamos* (Rom. 8,24-25). Pues, si sólo esperásemos *para esta vida, seríamos los más miserables de los hombres* (1 Cor. 15,19).

En síntesis, este objeto esencial del esperar cristiano se cifra y condensa en *la gloria de Dios y de Cristo participada por nosotros.*

[56] Mc. 4,11; Mt. 13,11; Lc. 8,10.
[57] Mt. 18,8-9; Mc. 9,43-4.
[58] Mt 5,12; 19,20-21; Mc. 10,21-22; Lc 18,22-23.

que es la salvación y la vida eterna. Es, en efecto, la gloria de Dios y de Jesucristo lo que debemos esperar, o, más exactamente, la manifestación y venida de esta gloria (Rom. 5,2; Tit. 2,13); gloria que será manifestada en nosotros, pues nuestra propia gloria no es otra cosa que la manifestación de la gloria de Cristo [59]. Y esta gloria que hemos sido llamados a participar no es una gloria pasajera, sino de naturaleza divina e inmortal, identificada con la vida eterna (Rom. 2,7-8; 2 Cor. 3,7-18).

Tal gloria que esperamos, coincidente con la salvación y la vida eterna, es exactamente *el reino de Dios* que presentaban los sinópticos, pues ya San Pablo había, en expresiones paralelas, de heredar la vida eterna (Tit. 3,7), heredar la gloria (Eph. 1,14; 1,18), o, más frecuentemente, heredar el reino de Dios (1 Cor. 6,9-10; Gal. 5,21) y la corona de inmortalidad (1 Cor. 15,50).

Tampoco es extraño que el Apóstol múltiplique las expresiones y presente tal objeto de la esperanza cristiana bajo otras muy diversas figuras y expresiones, como la resurrección o redención del cuerpo [60], o una vida interminable y exenta de toda mortalidad (Rom. 2,7; 1 Thes. 4,16); sobre todo, y con gran frecuencia, bajo la figura escatológica de *la segunda venida del Señor*, la parusía, o *el día del Señor*, que es el reino escatológico de los últimos tiempos [61].

Tal frecuencia en referir el cumplimiento de la esperanza cristiana a los tiempos escatológicos de la parusía no implica, sin embargo, que San Pablo difiera hasta ese acontecimiento final lo esencial en el objeto de la esperanza teologal. Se trata sólo del término último y realización plena y consumada de todo lo que el cristiano espera, la cual sólo es dada por la resurrección de los cuerpos, que San Pablo liga al juicio final [62]. Pero el Apóstol sabe y espera que lo esencial de su esperanza se realice en seguida de su muerte, en ese *disolverse y estar con Cristo*, por el que íntimamente suspira [63].

En todo caso, sí es bien cierto que el objeto de la esperanza es enunciado por San Pablo no sólo como un acontecimiento futuro, como la gloria futura o vida eterna, que es término de la tensión hacia adelante en la vida del cristiano, sino como interesando esencialmente a todo el pueblo, como objeto de *esperanza común*, o colectiva. Una esperanza referida hacia una felicidad individualista y sin relación expresa a la comunidad no se enuncia en el Apóstol ni en la Escritura en general. En la esperanza común de la gloria participan todos los fieles, ya que todos han sido llamados por Dios a una sola y misma esperanza (Eph. 1,18), y esta esperanza común es un signo y elemento a la vez de la unidad del cuerpo místico: *una sola esperanza, la de vuestra vocación, como un solo Señor, una fe, un bautismo* (Eph. 4,4-5).

En el Apóstol, es cierto, también se habla de otra esperanza colectiva y hasta cósmica, la de la perfección de toda la comunidad de los redimidos en Cristo y renovación de la creación entera *con cielos nuevos y una tierra nueva* por la glorificación total de Cristo [64]. Pero esta esperanza analógica transciende el ámbito propio de la espera teologal

[59] Rom. 8,17-18; Eph. 2,4-5; 2 Cor. 4,7-8; 3,17-18; Col. 1,37; 3,4; 2 Thes. 3,13.
[60] Rom. 8,11-23; 1 Cor. 15,42; 2 Cor. 5,2-4.
[61] 1 Cor. 1,7-8; 15,24-28; 1 Thes. 1,9; 2 Cor. 1,13-14; Phil. 3,20; Tit. 2,3; Hebr. 9,28 etc.
[62] Rom. 8,18-25; 1 Cor. 15,22-58; 1 Thes. 4,12-17.
[63] Phil. 1,23; 2 Cor. 5,8. Cf. J. DUPONT, *L'union avec le Christ suivant Saint Paul* (Bruges-Paris 1952) p.190.
[64] 1 Cor. 1,8-9; 2 Cor. 1,13-14; Rom. 8,19-22; cf. 2 Petr. 3,10.

y más bien se ofrece como objeto de fe, cuya realización se anuncia como cierta y segura.

Los demás testimonios del Nuevo Testamento están en plena coincidencia con esta doctrina. En San Juan se encuentran dos testimonios bien elocuentes de la esperanza teologal y su objeto, que es la vida eterna (1 Io. 3,3; 5,13). Y su Apocalipsis, aunque no hable de la espera, la supone a lo largo de todo el tema principal, que es la espera del día del Señor y de la gloria de la Jerusalén celestial (c.21; 22,7-21).

También San Pedro en sus epístolas, y en las suyas Santiago y Judas, hablan bajo los mismos conceptos de la esperanza cristiana, y presentan de igual modo, como objetos de la misma, la gracia y salvación por Jesucristo [65], la vida eterna y la gloria y revelación última de Jesucristo.

LA RAZÓN TEOLÓGICA.—En términos generales, la razón teológica arguye por la analogía con la esperanza natural, para derivar en consecuencia: *primero*, que el acto del esperar teologal debe ser enteramente análogo al de la esperanza humana, en la modalidad ya descrita de la actitud expectante y confiada de quien espera obtener los bienes por la *virtus aliena*, que es el auxilio divino; si bien se trata de un esperar trańscendente y sobrenatural, como determinado por la elevación de los nuevos objetos que la divina promesa ha propuesto a la esperanza del hombre. Y *segundo*, que la variedad de términos, nociones concretas e imágenes con que la Escritura ha propuesto este objeto de la esperanza sobrenatural debe expresarse, teológicamnte, en un principio o concepto esencial, en torno del cual los demás elementos deben organizarse: el *bien divino, o la bienaventuranza eterna*, que es el objeto central de la promesa divina y de la nueva esperanza dada a los hombres.

La fórmula de la *bienaventuranza eterna* para expresar el objeto primario de la esperanza cristiana es dada por Santo Tomás (q.17 a.2), que la tomaba de la Glosa, y la había propuesto también en su definición Pedro Lombardo (*Sent.* 3 d.26,1.º); y desde entonces se hizo común. A ella no se llegó sino tras de lenta elaboración y a través de varias etapas en la época patrística.

Es cierto que la idea de bienaventuranza eterna equivale a la de *vida eterna*, propuesta en la revelación. Pero en la Escritura era más frecuente y común presentar el reino de Dios como el objeto de la nueva esperanza. Los cristianos de los primeros siglos esperaban como inminente esta manifestación gloriosa del reino de Dios por la venida de Cristo, y en ello concentraban su esperanza inmediata. Mas la experiencia hizo ver que esta parusía tardaba en venír. Y se dieron diversas soluciones al problema de la suerte inmediata de las almas después de la muerte, como el milenarismo, origenismo, etc., a las cuales se adhieren diversos Padres griegos y latinos [66].

San Agustín zanja de modo definitivo la cuestión en la Iglesia latina, y su solución llega a suplantar completamente la autoridad de Orígenes. Es inmediatamente después de la muerte cuando los hombres reciben su recompensa definitiva, y las almas de los justos, ya purificadas, obtienen el objeto de sus esperanzas *con la bienaventuranza*, consistente en la visión y gozo de Dios. Sus esperanzas serán

[65] 1 Petr. 1,3.13; 1,21; 3,15; 2 Petr. 3,3-10; Iac. 1-12; Iud. 1,20-21.
[66] B. OLIVIER, o.c., p.555-561; R. DRAGUET, *Histoire du dogme catholique* (París 1941).

colmadas y completadas más tarde con la resurrección de los cuerpos. Y ya sabemos que las ulteriores vacilaciones en este punto fueron resueltas con la definición dogmática de Benedicto XII (D 530) y el concilio Florentino [67].

Así, pues, el cumplimiento escatológico de la esperanza cristiana tiene lugar después de su muerte con la bienaventuranza, que es equivalente a *la gloria divina*, participada por el hombre. Tal será también el objeto principal de la esperanza, y no alguna otra glorificación escatológica. Es, en efecto, virtud teologal, cuyo objeto terminativo debe consistir en Dios mismo.

Con esta formulación, la teología no ha deformado la revelación, que con tal riqueza y complejidad de nombres, nociones e imágenes ha propuesto los diversos objetos de esperanza del cristiano. Sólo hace sustituirlos por un *término abstracto y esencial concepto* que los comprenda a todos, pues sabemos que todos aquellos bienes incorruptibles de que habla la Escritura vienen a converger en la raíz de todos, que es *la participación de Dios mismo en la vida eterna*. Tal es el trabajo de conceptualización y metafísica formulación del dato revelado, que la teología suele realizar sobre el lenguaje vivo, descripciones concretas y conceptos históricos con que va revestido en la Escritura [68].

2. Explicación teológica

Los teólogos sólo han añadido una breve discusión aclaratoria a esta verdad dogmática cierta. Por la bienaventuranza puede entenderse sea la beatitud objetiva, que es Dios mismo, o la bienaventuranza *formal*, la posesión del objeto divino por la visión beatífica. ¿Bajo cuál de estos aspectos es la beatitud objeto primario de la esperanza?

Durando sostuvo que se trata de la sola bienaventuranza *formal*. Y es que la esperanza consiste, según él, en simple amor concupiscente, por el que amamos a Dios *como bien nuestro*. Luego no es Dios en sí, sino su fruición o posesión, lo que termina inmediatamente nuestra esperanza como objeto formal [69].

Otra opinión ecléctica, sostenida por Vázquez, Suárez y autores sobre todo suarecianos, sostenía que el objeto de la esperanza no es algo simple, sino un agregado de bienaventuranza objetiva y formal: Dios y su posesión o goce [70].

Con los teólogos tomistas, debemos dar la siguiente solución:

2.° Dios constituye el objeto formal "quod" de la esperanza cristiana como "bonum divinum possidendum", o bienaventuranza objetiva connotando la formal.

Tal parece ser la interpretación más conforme con la Sagrada Escritura. Hemos visto que en el lenguaje y súplicas de los Salmos se habla con gran insistencia de Dios mismo, de sólo Dios como el objeto total de las esperanzas del justo [71].

---

[67] D 691. Sobre esto ya se ha hablado en otras cuestiones. Véase T. URDÁNOZ, *Tratado de la bienaventuranza y de los actos humanos:* BAC, *Suma* bilingüe, t.4 (Madrid 1952) p.94ss.190ss.
[68] B. OLIVIER, o.c., p.554-5.
[69] DURANDUS A S. PORT., *In Sent.* 3 d.26 a.6.
[70] G. VÁZQUEZ, *In 1-2* d.15 c.4 n.8; SUÁREZ, *Trat. de spe* d.1 s.1 n.2.4.
[71] Ps. 25,20-21; 38,16; 39,8; 40,2; 55,24; 62,6-7; 73,25-26 etc.

Las razones teológicas son también decisivas: *a)* La esperanza es virtud teologal que ha de tener a Dios solo, a Dios en sí mismo, como objeto propio y materia inmediata. Luego sólo la bienaventuranza objetiva, que es Dios mismo, puede constituir su objeto, no la beatitud formal, acto creado de posesión y goce de Dios por la criatura.

b) A la solución ecléctica debe decirse que todo hábito tiende a un objeto formal puro y simple. Por eso en el objeto de la esperanza no pueden unirse *ex aequo* lo increado y lo creado, los dos elementos de la beatitud que son el objeto y posesión del mismo.

c) El mismo debe ser el objeto del movimiento de la esperanza y el de la quietud, o reposo de la gloria, que es la visión y goce de Dios. Pero ésta tiene por objeto a sólo Dios en su esencia, no a sí misma. Por ello también la esperanza, como intención del fin sobrenatural, tiene por sola razón objetiva a este fin último, que es Dios en sí mismo.

d) Debe, no obstante, agregarse que es Dios, bien infinito (a.2), implicando *la posesión* del mismo o con referencia esencial a la beatitud formal. Porque Dios no es término de la esperanza cristiana como bondad en sí y por sí amado, sino como bien nuestro *(ut bonum nobis)*, pues la esperanza se funda en el amor concupiscente, no en el de caridad. Mas Dios no se hace bien nuestro sino por la posesión y goce del mismo, es decir, por la bienaventuranza formal. En el objeto de la esperanza, que es Dios mismo, se implica, por lo tanto, una referencia esencial a la posesión del bien divino por el hombre mediante la beatitud formal, no como otro objeto distinto, sino *como condición connotada* que hace posible y aplica a nosotros ese bien divino, objeto de nuestro esperar sobrenatural [72].

Con ello, sin embargo, no introducimos composición o eclecticismo en el objeto formal de la esperanza. Una sola y simple es la razón objetiva, que es la bondad divina beatificante. La beatitud formal o posesión del bien divino es condición connotada que aplica ese bien divino al sujeto y lo hace bien nuestro. La posesión de un objeto la deseamos siempre por el objeto mismo, para que se haga bien nuestro. No son, pues, dos razones objetivas: Dios y su posesión, sino una sola. Pues no deseamos, v.gr., el dinero y su posesión, sino deseamos un solo objeto, el dinero. El deseo de la posesión no es distinto del deseo del objeto, sino se ordena a éste.

El objeto esencial o formal *quod* de la esperanza cristiana debe, pues, traducirse en fórmula exacta y adecuada. Es Dios poseído, el bien divino en cuanto constituye mi bienaventuranza; es decir, la bienaventuranza suprema objetiva—Dios en sí mismo—con referencia esencial a la beatitud formal.

B) OBJETO SECUNDARIO DE LA ESPERANZA CRISTIANA

El ámbito de la esperanza cristiana no se agota con este objeto central, sino se extiende a otros innumerables bienes. Santo Tomás los engloba a todos bajo el apelativo de *objeto secundario* de esta virtud.

---

[72] CAIETAN., *In 2-2* q.17 a.2 n.1; a.5 n.3-8; IOANN. A STO. THOMA, *Curs. Theol., Tr.* 17 *de spe* d.4 a.2 n.2-5; SALMANTICENSES, *Curs. Theol., Tr.* 28 *de spe* d.1 dub.1 n.1-20.

ya que todos—bienes sobrenaturales o materiales—deben esperarse *en orden al objeto principal*, que es Dios participado en la eterna beatitud (a.2 ad 2.3). Entre ellos hay una jerarquía que es preciso resaltar.

1.º El objeto secundario más propio de la esperanza lo constituyen todos los medios sobrenaturales que conducen a la vida eterna: las gracias, sacramentos y demás dones divinos.

De un modo general, *es de fe* que algunos de estos dones entran en el objeto de la esperanza. El concilio de Trento enseña que los pecadores, para su conversión, deben «tener esperanza de que Dios les va a ser propicio» (D 798). El acto de contrición, aun imperfecta, debe hacerse «con la esperanza del perdón» (D 898) y «con la confianza en la divina misericordia» (D 897). Y, en general, se debe tener «confianza en la remisión de los pecados» y «no dudar de la virtud y eficacia de los sacramentos» (D 802).

En la *Sagrada Escritura* se proponen con gran frecuencia estos otros numerosos objetos de la nueva esperanza, sobre todo los bienes espirituales unidos a la salvación y consecución del destino sobrenatural. Ya hemos visto cómo, en el Nuevo Testamento, la resurrección de los muertos forma uno de los objetos muy principales de la esperanza cristiana, que es esperada junto con la venida del Señor, o la parusía [73]. A ella se une la esperanza escatalógica y colectiva de la plena glorificación y triunfo de Cristo y de su Iglesia con el advenimiento del *reino de Dios* definitivo después del juicio final. Si bien no pertenecen al objeto esencial de nuestra esperanza, dado en la vida eterna, constituyen, sin embargo, su complemento integral, la total y plena realización de toda la esperanza cristiana.

Y, de un modo general, en la Escritura se dice que el campo de la esperanza abarca todos los bienes prometidos, o el cumplimiento de todas las promesas divinas [74], entre los cuales se encuentran muy principamente los auxilios y misericordias divinas. Y San Pablo expresa su esperanza en la consecución de algunos de estos bienes de gracia para sí y para otros (2 Cor. 10,15; 13,6; Phil. 1,20; 1 Thes. 2,19).

La argumentación en favor de esta verdad es bien cierta. Santo Tomás decía que la esperanza corresponde al movimiento de *la intención sobrenatural*, por el cual tendemos a Dios como fin último (1-2 q.62 a.3). Mas el acto de intención no se limita a querer el fin, sino también los medios, pues la voluntad eficaz del fin contiene *virtualmente* el deseo de los medios (1-2 q.12 a.2.3). En consecuencia, todos los medios sobrenaturales necesarios para conseguir la vida eterna, cuales son, sobre todo, las gracias y auxilios divinos, *entran en el movimiento* de la esperanza, la virtud de los viadores que hace caminar hacia la realización del destino sobrenatural. Son estos auxilios los que justamente hacen *posible* el objeto principal, o salvación eterna, por lo que van unidos e *incluídos en la esperanza de este objeto principal.*

---

73 Act. 24,15; 26,8; 1 Thes. 4,13-17; Rom. 8,18-25; 1 Cor. 15,22-58.
74 Rom. 15,4; Act. 26,6-7; Hebr. 10,28.

2.º El objeto material adecuado y accidental de la esperanza lo constituyen todos los bienes creados, aun temporales, y los males a evitarse, siempre en orden a la vida eterna.

Así, pues, de un modo ilimitado, podemos esperar bienes de Dios —bienes temporales, bienes de naturaleza—, con tal de que «se ordenen» al objeto de nuestra principal esperanza o sean *aptos* para conseguir la vida eterna. Los bienes de gracia son siempre medios propios que conducen de suyo al bien eterno.

Verdad que encuentra un *fundamento claro* en la Sagrada Escritura. Una gran parte de las promesas de Dios en el Antiguo Testamento se referían a bienes temporales. Los buenos israelitas podían, pues, creer y esperar en estas promesas temporales, colectivas o individuales, que envolvían y ocultaban la promesa substancial de salvación por la venida del Mesías. Y San Pablo también manifiesta su esperanza de ser librado por Dios *de tantos peligros* que aún pueden sobrevenirle (2 Cor. 1,10) o de obtener por el Señor otros favores particulares (Phil. 1,19-20; 2,23-24).

Un doble *argumento teológico* avala esta doctrina: *a)* Ante todo, la analogía entre la esperanza y las otras dos virtudes teologales. La fe y la caridad tienen por objeto no solamente a Dios, sino a todas las criaturas en orden a Dios. De igual manera, el movimiento de la esperanza puede extenderse a todos los objetos creados, los acontecimientos y negocios temporales, en cuanto son aptos para ayudar al cristiano en el camino a la vida eterna.

b) Y, sobre todo, otra analogía que había enunciado San Agustín: «Ea tantum ad spem pertinent, quae oratione dominica continentur... Ideo non nisi a Domino Deo petere debemus quidquid speramus» [75]. Santo Tomás lo expresaba diciendo que «la oración es intérprete de la esperanza»; podemos esperar todo aquello que podemos pedir a Dios en la oración [76]. Mas la oración se extiende a toda clase de bienes, espirituales o temporales, y males a evitar, todo lo cual podemos pedir a Dios en orden a la vida eterna. Tal es también el campo universal de la esperanza cristiana.

C) La esperanza comunitaria (a.3)

Todavía no se han agotado con lo dicho los objetos de la esperanza teologal. El problema que el Aquinate se plantea en el artículo 3: «Si podemos esperar para los otros la bienaventuranza eterna», se ha hecho objeto de muy actual discusión, que se centra sobre el carácter *colectivo* o *comunitario* de la esperanza cristiana. En realidad, no se trata de una *extensión* del objeto, sino más bien del *sujeto* para quien debemos esperar los bienes eternos. ¿Es ese término subjetivo de la esperanza revelada el yo, o más bien la comunidad entera, la sociedad de todos los redimidos?

Teólogos modernos pretenden haber innovado en esto respecto de la teología tradicional de la esperanza, la cual se había desviado de

---

75 *Enchirid., de fide, spe et carit.* c.114: ML 40,285. Cf. et *Enarr. in Ps. 118*: ML 37,1541. Un testimonio preclaro de que la esperanza de los bienes temporales, para que sea legítima y sobrenatural, ha de referirse a los bienes eternos, se encuentra en Pascasio Radberto, *De fide, spe et caritate* c.5: ML 120,1448.
76 2-2 q.83 a.6

la doctrina revelada, dando un carácter puramente individual al esperar cristiano. Mas en la Escritura la esperanza es eminentemente *comunitaria* tanto en el aspecto objetivo como subjetivo. Los individuos sólo pueden esperar el reino de Dios y su propia beatitud en la medida en que forman parte del pueblo de Dios o de la Iglesia. Así, son los PP. Charles, Daniélou, H. de Lubac y, en parte, Olivier los que atribuyen resueltamente esta *dimensión social*, o comunitaria, a la esperanza cristiana, que para la esperanza natural reivindicaba G. Marcel [77].

Sostienen éstos que el objeto de nuestra esperanza teologal no es sólo la posesión beatífica de Dios para el hombre que espera, como un bien *personal*, sino como un bien comunitario, o para todos los hombres. El «yo» debe ser substituído por el «nosotros» en el acto de esperanza del cristiano. Y, según el P. Daniélou, «el objeto de la esperanza es, en rigor, el destino total del mundo y de la humanidad» [78].

El P. Charles pretende que esto sea una innovación del teólogo jesuíta del siglo XVII *T. Muniessa*, el cual afirmó que, en el cielo, Cristo y los bienaventurados también ejercen el acto de esperar la gloria para los hombres viadores [79]. Y que la tradición escolástica se había separado en esto de la idea bíblica de esperanza, siguiendo un texto de San Agustín que sentaba la tesis de la individualidad estricta de la esperanza.

Es cierto que esta desviación y negación del sentido comunal de la esperanza en la Edad Media se debe a la influencia del texto de San Agustín, alegado también por el Angélico (a.3 *sed contra*). El Hiponense señala en él las diferencias entre la fe y la esperanza. La fe, dice, es de objetos propios y ajenos, pues creemos cosas referentes al pasado y futuro, a los hombres y ángeles. «Mas la esperanza es sólo de cosas buenas, futuras y pertinentes a aquel que ejerce y mantiene la esperanza en ellas» [80].

El texto fué incorporado por Pedro Lombardo a sus *Sentencias*, adquiriendo así una autoridad indiscutible (*Sent.* 3 d.26.3.º). Por ello los autores medievales afirmaban que el hombre sólo puede esperar para sí mismo. Así, Pascasio Radberto, San Alberto Magno y San Buenaventura [81].

Santo Tomás, en cambio, ha sabido reintegrar el *aspecto comunitario* en el objeto de la esperanza, volviendo por la exacta interpretación y sentido de la doctrina bíblica; y aun el mismo San Agustín, que en otros lugares proclama una *esperanza* no ya privativa del sujeto, sino *abierta a todos* los demás hombres. Tal enseñanza fué seguida comúnmente, aunque con diversas variantes y matices, por los teólogos posteriores y no sólo por T. Muniessa. Los Salmanticenses sólo citan a Vázquez, Suárez, Turriano y Conink [82] como defensores

---

[77] P. CHARLES, *Spes Christi:* NouvRevThéol 64 (1937) p.1057-1075; J. DANIÉLOU, *Essai sur le mystère de l'histoire* (París 1953) p.341ss.; H. DE LUBAC, *Les aspects sociaux du dogme* (París 1941) p.102ss.; B. OLIVIER, *L'espérance:* Initiation Théol. t.3 p.557,567; G. MARCEL, *Homo viator* p.90ss. Esta es también relatada y seguida por LAÍN ENTRANGO, *La espera y la esperanza* (Madrid 1957) p.332ss.

[78] *Essai sur le mystère de l'histoire* p.341.

[79] T. MUNIESSA, *Disputationes scholasticae de myster. Incarn. et Eucharist.* (Barcinone 1694) d.14 s.8 n.77.

[80] S. AUGUST., *Ench. de fide, spe et carit.* c.8: ML 40,4234.

[81] PASCH. RADB., *De fide, spe et carit.* c.2: ML 120,1439; S. ALB. M., *In Sent.* 3 d.26 a.7; S. BONAVENT., *In Sent.* 3 d.26 esp. text. dub.4.

[82] SUÁREZ, *De spe* d.1 sect.3; VÁZQUEZ, *In 3* d.43 c.2. Cf. CURS. SALMANTIC., *Tr. 17 de spe* d.1 dub.4 n.79.

de la posición, puramente individualista, de que el hombre no puede esperar para los otros la vida eterna, sino sólo desearla por caridad. Por otra parte, fueron sobre todo Lutero y los protestantes los que negaron toda esperanza para los otros, como también la oración por los demás y la invocación de los santos.

Mas esta doctrina creemos que sólo debe expresarse en el modo como la formulaba y precisaba el Angélico:

3.º Los cristianos pueden y deben esperar para los otros la vida eterna y demás dones divinos, no absoluta y principalmente, sino supuesta la unión de amor con los demás.

Tal es el sentido recto en que debe entenderse la dimensión universalista de la esperanza cristiana.

La *prueba de la tesis* tiene dos partes: *a)* Ante todo, que una esperanza social, por la que esperemos la vida eterna para la humanidad entera, la salvación del mundo o el triunfo de la Iglesia, no constituye el objeto *primario y esencial* de la esperanza. Se trata de una virtud *teologal*, cuyo objeto y materia inmediata no puede ser sino Dios mismo. La esperanza ya se salva con ese objeto esencial, con que el cristiano espere ese bien divino para sí; y sería la misma aunque hubiera sólo un hombre en el mundo que se salvara.

El Angélico lo funda en la índole misma del movimiento de esperanza. Es como una *pretensión* del apetito hacia el bien arduo, es decir, el acto de intención del fin. Y el movimiento es siempre un término proporcionado al móvil. La esperanza se refiere directamente *al bien propio* del que tiende a ese fin, a la bienaventuranza eterna del que espera, pues «el orden de agentes debe corresponder al orden de fines».

La *versión psicológica* de esta metafísica del esperar es bien conocida. La esperanza se funda en el amor concupiscente, o deseo del que espera, el cual *de suyo* tiende al bien privado del propio sujeto que espera. El deseo, por su naturaleza, es un movimiento de afección que no tiene otro término sino el bien personal. Y la esperanza añade sobre este deseo una elevación y esfuerzo confiado hacia ese bien personal en cuanto *arduo*. Mas el bien esperado para otro no es arduo para el que espera.

Concluyamos, pues, que la esperanza *por sí misma* no tiene ese carácter comunitario que le atribuyen G. Marcel y estos teólogos, ni está ligada necesariamente a la intersubjetividad. *En esto se distingue del amor*, que supone la *unión* con otros seres amados a quienes se les desea el bien; mas la esperanza es *la simple tendencia*, o tensión, a ese bien, que es deseado para el propio sujeto que espera. Y la esperanza teologal no es de otra manera. El bien divino es esperado como bienaventuranza formal, por la cual la bondad divina es participada, o se hace *bien propio* del que espera.

b) Mas si la esperanza *de suyo* no reclama ser común o social, *está abierta*, sin embargo, a ese carácter comunitario. *Por parte del objeto* puede ello verse fácilmente en la esperanza teologal. En rigor, el término esperado, lo que se espera es la bienaventuranza objetiva, o Dios en sí, no la formal. Pero Dios es *bien común de todos* infinitamente *comunicable* y participable por todas las criaturas intelectuales.

dice con frecuencia Santo Tomás [83]. Y, como bien común a todos los creyentes, ha sido dado en las promesas de la esperanza cristiana. Dios de hecho se da como *posesión* y esperanza *común* a todos los miembros del cuerpo místico. Es la bienaventuranza prometida como *posesión común* para todos los regenerados en Cristo y predestinados. En este mundo todos somos *coherederos con Cristo* y partícipes en común del reino de Dios en su Iglesia, y en la otra vida los elegidos serán *conciudadanos de los santos y familiares de Dios* (Eph. 2,19) en la participación de la gloria divina socialmente comunicada. La esperanza, es cierto, tiende de por sí a ese bien divino, no *en cuanto comunicable a muchos*, sino como propio. Pero el bien propio no se opone al bien común. Y puede ir englobado en un bien más general y socialmente comunicado, como ocurre en el bien temporal humano.

Por parte del sujeto, se requiere una condición o como «presuposición» de un elemento ajeno para este tránsito de la esperanza individual a la esperanza comunitaria. Es, dice el Angélico, la *unión del amor* del sujeto que espera con los prójimos (a.3). Entonces se opera *una extensión* del movimiento de esperanza a esos otros, que el amor los reputa como uno solo con el sujeto expectante, y el bien de ellos, como bien propio. El sujeto expectante se prolonga por amor en los otros, y así puede abarcar a éstos en la esperanza del propio bien, esperando también para ellos.

Tal es la raíz más honda de esta abertura de la esperanza teologal, de suyo individual, a ser esperanza común; la condición que substituye al «yo» por el «nosotros» en el «sujeto de la esperanza». Se trata de una presuposición ajena a la esperanza misma, «que es la unión del amor». Es el amor el que da este sentido social a nuestra esperanza. En el plano teológico hay otra razón, o signo, que manifiesta esto mismo. Como expresa G. Marcel, el axioma teológico antes citado, «la zona de la esperanza es también la zona de la plegaria», porque «la oración es intérprete de la esperanza». Mas la oración del cristiano se extiende a pedir e impetrar para los demás la bienaventuranza. Por ello previamente hemos de esperar para todos esa vida eterna.

c) Los teólogos discuten sobre la naturaleza de este amor previo que se requiere para esperar por los demás, que no es precisada por el Aquinate. Autores antiguos, como Araújo, y otros modernos, como el P. Olivier, creen que se trata de la caridad sobrenatural. La esperanza informe sería siempre individualista. Sólo la información de la caridad daría al esperar cristiano «su dimensión católica», y de esa esperanza transformada por la caridad, que me hace romper el contorno de mi destino, puramente individual, para unirme a todo el pueblo de los hijos de Dios, hablaría siempre la Sagrada Escritura [84].

Pero creemos, con Juan de Santo Tomás y otros muchos teólogos, que basta la *simple unión con los demás* por amor de benevolencia natural para que mi esperanza se extienda a esperar para los demás los bienes eternos. La esperanza individual se funda en el apetito natural del bien propio; por eso para la esperanza común basta cualquier amor de benevolencia que me una con los demás y me haga

[83] 2-2 q.26 a.3; 1 q.60 a.5 ad 5; q.103 a.2; 1-2 q.19 a.10; *Cont. Gent.* l.3 c.17, etc.

[84] Citado por los SALMANTICENSES, *De spe* d.1 dub.4 n.72; B. OLIVIER, *L'espérance* cit. p.567.

mirar como propio el bien de ellos. Sobre este fundamento de unión vendrá el amor sobrenatural de los bienes eternos—*appetitus boni repromissi*—y la esperanza—también sobrenatural, aunque informe—de ellos, para unir a los demás en ese amor aún concupiscente y esperanza de la salvación cristiana también para ellos.

Una razón bien poderosa en favor de esta doctrina es que, como añade el mismo Juan de Santo Tomás, el que desespera de la salvación eterna de algún hombre mientras está en esta vida, pierde la virtud teologal de la esperanza [85], pues niega su motivo, el auxilio divino, que es común y dado a todos, como se le da a él. En consecuencia, la esperanza informe, *por necesidad misma de su motivo formal, debe extenderse*, en el actual estado de la economía de salvación, a esperar la vida eterna también para los demás.

La esperanza animada e informada por la caridad sentirá, sin duda, más viva esta preocupación por la salvación de los demás, se moverá más a esperar por todos, experimentando la angustia de la pérdida de las almas e impulsando a obras de apostolado que ayuden a salvar al prójimo. La caridad es, además, la que impone el precepto de esperar por los demás, como impone la oración por el prójimo y por los infieles.

No olvidemos que el espíritu apostólico y misional que impulsa a obras por la salvación del prójimo es *efecto directo de la caridad*, no de la esperanza. Si la esperanza cristiana está muy ligada a la caridad y dispone y mueve a ella (Col. 1,4-5), pero es más grande aún el influjo que la caridad ejerce sobre la esperanza al informarla y perfeccionarla, como luego diremos, puesto que *la caridad todo lo espera* (1 Cor. 13,7). Por eso no es de aprobar la tendencia actual de algunos que, como en el caso de la fe, hablan de una esperanza muy perfecta, transformada casi en caridad y como incluyendo ésta, puesto que a ella atribuyen todo el espíritu y acción misionales [86].

Pero no hemos de establecer tal confusión de campos. Ya la esperanza teologal—y toda esperanza—, por una primera unión de amor con los prójimos y antes de la caridad, se hace esperanza comunitaria. Y, en el plano de la actual economía, así es como Dios quiso que fuera la esperanza en los hombres: «no solitaria, sino como un tesoro que se puede compartir» [87]. Como la salvación y los medios de salud, así Dios otorgó a los hombres sus promesas y la esperanza en ellas a través de un cuerpo social que es el pueblo de Dios, la Iglesia, el cuerpo místico de Cristo. Y todos los individuos deben compartir esta salvación y esperanza comunitarias. Todos debemos hacer partícipes a los demás de esta esperanza, pues es la esperanza la mayor limosna que podemos darles.

Pero esto no impide que la esperanza, como la salvación, sea negocio *personal* de cada individuo; que los individuos—no la sociedad—son los que han de salvarse y para sí propios esperar, esencial y fundamentalmente, esta salvación eterna.

[85] IOANN. A STO. THOMA, *Curs. theol., de spe* d.4 a.2 n.18.

[86] J. DANIÉLOU, *Essai sur le mystère de l'histoire* cit. p.339-341; F. ORTIZ DE URTARÁN, *Esperanza y caridad en el Nuevo Testamento* (Vitoria 1953). Cf. LAÍN ENTRALGO, *La espera y la esperanza* cit. p.44.

[87] A. M. CARRÉ, *Espérance et désespoir* p.69-75.

V. Objeto formal «quo» o motivo de la esperanza (a.1.4)

El *objeto* de una virtud o hábito tiene este otro aspecto más formal y especificativo, que es llamado *objeto formal «quo», motivo* o *medio formal* en que se apoya la virtud, en este caso la esperanza. En la cuestión presente, el Angélico sólo propone, en el artículo 4, el tema del *motivo secundario* de la esperanza. El tema básico del motivo formal primario lo decide en el artículo 1, como fundamento de toda la cuestión y del ser mismo de la esperanza como virtud.

Su punto de partida son los supuestos, o análisis filosóficos de la *esperanza* como tal, que había dado en otros lugares. Como resultado fundamental, vimos que distinguía un doble tipo de esperanza: la que se apoya en la propia fuerza y la que espera conseguir algo por el auxilio de otro, que es la *virtus aliena.* Es evidente que la esperanza teologal pertenece a esta segunda, la de quien espera mediante la ayuda de otro. Por necesidad entonces el movimiento de esperanza tiene dos términos objetivos: el bien que se espera conseguir y aquel por cuyo auxilio se espera alcanzarlo [88]. Tal es la distinción del doble aspecto en el objeto de la esperanza, en todo semejante—añade el Angélico—al caso de la fe, por el que creemos las verdades divinas *apoyados* en el testimonio divino. Los dos aspectos se completan para constituir *el objeto específico* de la virtud.

Resta, pues, ahora glosar este objeto formal, o motivo de la esperanza. También aquí se distingue *el motivo primario,* o esencial, y los motivos secundarios, todos aquellos apoyos que ayudan al hombre a conseguir la vida eterna.

A) EL MOTIVO FORMAL PRIMARIO

Tratándose de la esperanza teologal, es patente que habrá de ser también algo divino. Pero son diversos atributos divinos los que intervienen en hacer posible nuestra esperanza sobrenatural, y ello ha dado lugar a divergentes pareceres y viva discusión entre los teólogos. Son las principales las doctrinas siguientes:

1) La teoría innovada por Escoto, que Suárez la hizo suya y fué seguida por los nominalistas y numerosos discípulos de ambas escuelas. Escoto sostuvo que el objeto de la esperanza teologal es «el bien divino deseado absolutamente». El acto de esperar se confunde con el simple deseo, por lo que su objeto no es un *arduum,* o bien difícil, sino el *bien absoluto,* que mueve al deseo de sí. Y es que la distinción entre lo irascible y lo concupiscible no puede ser aplicada a la voluntad y sus actos. Niega, pues, que el *bien arduo* sea la condición propia del objeto de cualquier esperanza [89].

Suárez, haciendo suya la tesis escotista, llama a este objeto formal de la esperanza la *bondad divina relativa;* es decir, «Dios como bien para nosotros» y objeto de un deseo concupiscente, aunque sobrenatural. En esto se distingue de la *bonitas divina absoluta,* motivo de la

[88] *Q. d. de spe* a.1: «Et tunc necesse est quod motus spei feratur in duo objecta: scilicet in bonum adipiscendum, et in eum cuius auxilio innititur». Cf. 1-2 q.40 a.2 ad 1.

[89] SCOTUS, *In Sent.* 3 d.26 q.1. Opinión que es renovada en la actualidad por el P. CHARLES (art.cit.) y seguida por LAÍN ENTRALGO, *La espera y la esperanza* cit. p.334.

caridad. Pero agrega, con más eclecticismo, que esta esperanza contiene diversos actos: un amor inicial de Dios y un deseo concupiscente, incluso matizado de un conato de confianza expectante. Mas no son distintos del deseo del bien divino, que es el fundamental, ya que niega la distinción de apetito concupiscible e irascible y la noción de bien arduo como distintivo de este último [90].

2) Aún con más eclecticismo, los autores modernos de la corriente suareciana reúnen dos o tres aspectos formales en el motivo de la esperanza, cuyo acto también es múltiple. La esperanza se dirige a la bondad relativa de Dios y a su omnipotencia, o virtud, auxiliante, como motivos formales *ex aequo,* agregando otros la fidelidad de Dios en sus promesas. Así también, el acto de esperar está compuesto de sentimientos de deseo y confianza; es un *deseo confiado* [91].

3) Otros muchos autores recientes, en pos de San Alfonso de Ligorio y Ripalda, agregan también *la misericordia divina.* El motivo formal de nuestra esperanza estaría constituído por los tres atributos de Dios: la divina omnipotencia que auxilia, su misericordia y su fidelidad en cumplir las promesas; los teólogos jesuítas añaden también el de la bondad divina. La esperanza teologal, dicen, se funda en todos estos atributos a la vez. Si omitimos alguno de ellos, pierde nuestra esperanza su fundamento sólido [92].

4) Más simplificada, más común y actual se presenta la doctrina de Santo Tomás, seguida por todos los discípulos y otros teólogos recientes, que puede formularse así:

1.° El objeto formal "quo", o formal motivo de la esperanza teologal, lo constituye la omnipotencia de Dios auxiliadora, connotando la divina misericordia y fidelidad en las promesas.

La esperanza, pues, se apoya directamente en esa *omnipotentia Dei auxiliante,* o *auxilio del poder divino,* en *la virtud de Dios* todopoderoso y presto a auxiliarnos. Y ese atributo de la omnipotencia divina implica, en cuanto motivo de la esperanza, una referencia esencial a la divina misericordia, que movió a Dios a hacernos partícipes de su gloria, y a su fidelidad en cumplir las promesas hechas. Ambas van significadas indirectamente en el motivo de nuestra espera, como presupuestos necesarios del auxilio del poder de Dios que esperamos.

Esta doctrina se presenta como *más probable* y más conforme interpretación de las enseñanzas de la Sagrada Escritura y de la Iglesia. De las fuentes reveladas sólo se desprende como *verdad cierta en la fe* que esos atributos entran de algún modo a *fundar* nuestra esperanza.

EL MAGISTERIO DE LA IGLESIA.—En el concilio de Trento se hace apelación a estos atributos divinos como motivos del esperar cristiano, sin precisar cuál es el propiamente constitutivo. Los pecadores que

[90] SUÁREZ, *De spe* d.1 s.3 n.4-20. La recensión de los teólogos que siguen a Suárez puede verse en B. BERAZA, *De virtutibus infusis* (Bilbao 1929) n.984ss.; S. HARENT, *Espérance:* DTC 5,605-676.

[91] BILLOT, *De virtut. infus.* thes.26; PESCH, *Praelectiones Dogmaticae* t.8 n.497; B. BERAZA, *De virtut. inf.* n.995; J. A. ALDAMA, *De virtut. infus.:* BAC, *S. Theol. Summa* (Madrid 1952) t.3 n.198-200; S. HARENT, *Espérance:* DTC 5,632-45.

[92] Es la más seguida entre los manuales de moral. Cf. H.-B. MERKELBACH, *Theol. Mor.* t.1 n.800; M. ZALBA, *Theol. Mor. Sum.:* BAC (Madrid 1952) t.1 n.833.

se vuelven «a considerar *la misericordia de Dios* se levantan a la esperanza, confiando en que Dios por Cristo les será propicio» (D 798). Se dice más expresamente que «todos debemos poner *en el auxilio de Dios* la firmísima esperanza» de nuestra perseverancia (D 806). Habla también de las promesas divinas (D 809) y, por fin, de que hemos de esperar la vida eterna «por la misericordia de Dios y el mérito de Jesucristo» (D 836).

La Sagrada Escritura.—También en sus textos se hace constante apelación a estos atributos de Dios como motivos que fundan la esperanza de los hombres.

En el *Antiguo Testamento*, ante todo se habla del *auxilio*, de la *ayuda divina* como fundamento de nuestra esperanza, de una manera especial en los *Salmos*. En casi todos se expresa este esperar en el auxilio divino, en la ayuda del poder de Dios, y se pide dicha ayuda divina, pues que Dios es, en definitiva, el único fundamento de la esperanza del justo, en quien éste pone toda su confianza [93]. Los mismos acentos de confianza del justo en el auxilio de Dios, de tal manera que nunca serán confundidos los que en El esperan, aparecen en los profetas, sobre todo en Isaías [94].

De igual suerte, se habla con gran frecuencia en los Salmos de *esperar en la misericordia de Dios* [95]. Y más aún se habla de las *promesas divinas* y *de la fidelidad* de Dios en guardarlas, como motivo que *funda* la esperanza del justo [96]. Fidelidad en las promesas, de la que dice Isaías que es fidelidad de Dios para consigo mismo (Is. 48,9; Ier. 31,20).

En el *Nuevo Testamento*, y máxime en San Pablo, se expresa con frecuencia este motivo en que se funda la esperanza sobrenatural. Para el Apóstol, así como es uno el objeto central de esa esperanza, también *el motivo principal* es *uno*, aunque lo exprese bajo muy varios modos y fórmulas. Este motivo es *Dios* mismo, la *voluntad* y designios de Dios respecto de los elegidos. Esta voluntad misericordiosa de salvar a los hombres la ha manifestado a lo largo del Antiguo Testamento en las *promesas* hechas al pueblo escogido; y en el Nuevo, o plenitud de los tiempos, la realiza en el «misterio de Jesucristo» y su economía de salud.

Toda la esperanza cristiana se apoya, sin duda alguna, en estas *promesas* y en la *absoluta fidelidad* de Dios a su palabra: *Retengamos firmes la confesión de nuestra esperanza, porque es fiel el que la ha prometido* (Hebr. 10,23). Es a estas promesas de Dios a las que con más frecuencia apela San Pablo para apoyar la esperanza cristiana [97]. Pero las promesas las ha manifestado y realizado en la plenitud de los tiempos en Cristo [98]. Por lo cual, Cristo, como manifestación de la *virtud*, o *poder* de Dios y de las misericordias divinas, es en verdad *nuestra esperanza* [99] y en El se funda el motivo de nuestra confianza.

Bajo distintas fórmulas se vuelve siempre al motivo único de la

93 Ps. 17,3; 19,3; 22,5-6; 25,2.3.5.21; 26,1; 62,6-10 etc.
94 Is. 25,9; 26,3-4; 33,2; 50,7 etc.
95 Ps. 12,6; 38,18-19; 51,10; 117,4; 144,13.17 etc.
96 Gen. 17,1; 26,3; 28,13-15; 48,3-4; Deut. 7,8; 8,1; 9,5.9.26-29; Ps. 144,13; 118,49 etc.
97 1 Cor. 1,9; 1 Thess. 5,24; 2 Tim. 2,13; Tit. 1,2; Hebr. 10,23.
98 Hebr. 1,1; Eph. 3,5-12; Col. 1,25-28.
99 1 Tim. 1,4; Rom. 4,12-16; 5,1-11; 8,29-30; Eph. 1,3-6; 1 Cor. 6,14; 15,19; 2 Cor. 13,4; Gal. 3,14-22.

esperanza, que es Dios; el solo tan poderoso, que puede llevar nuestra esperanza a su término, la posesión de sí mismo. Su poder es manifestado en el tiempo en el *misterio de Cristo* y obedece al designio eterno de su misericordia.

La tradición.—Santo Tomás ha tomado sus fórmulas para designar el motivo de la esperanza—*omnipotentia Dei auxilians, auxilium divinum*—de la tradición teológica y patrística. Así aparecen ya en San Alberto Magno y en San Buenaventura, que hablan de la «virtud y largueza divinas»—*divina largitas, excellentia virtutis et largitatis*—, que se ha manifestado en las promesas de Dios, como fundamento *en que se apoya* nuestra esperanza [100]. Idea que se remonta a la tradición patrística; Pascasio Radberto y San Bernardo hablan de «Dios omnipotente», de la «bondad omnipotente de Dios», en que se apoya únicamente nuestra esperanza [101]. En términos parecidos describen la esperanza como apoyada en el poder solo de Dios San Zenón de Verona y San Hilario [102], y más aún, San Agustín, quien propone el auxilio de Dios fundado en la liberalidad divina, en sus promesas y en su gran misericordia [103].

El *Aquinate* ha permanecido constante en las fórmulas aquí usadas: «La esperanza se basa, como en su objeto formal, en Dios, en el poder de Dios, en cuyo auxilio se apoya», y más común y brevemente: «la esperanza se funda *en el auxilio divino*» [104]. Sólo al principio usa una vez la fórmula de su maestro, *divina largitas* [105], y en casos aislados apela a la «omnipotencia y *misericordia divinas*» [106].

Pero esta fórmula del *auxilio divino* es equivalente a la de «omnipotencia divina auxiliadora», ya que no se trata de los auxilios recibidos en el alma—las gracias mismas—, sino de este auxilio entendido en sentido *activo* y *como* existente en Dios, es decir, de la *potentia divina auxilians*.

Argumentación teológica.—1) Debe, ante todo, darse *una prueba negativa*, que es la discusión crítica de las demás opiniones. Y, primero, *la teoría escotista-suareciana* merece ser desaprobada. *La bondad divina relativa no es el motivo de la esperanza.* Sus fundamentos son, en efecto, inconsistentes: *a)* La distinción primaria entre la esperanza y la caridad no estriba en el doble amor de concupiscencia y amistad, puesto que la caridad también produce actos secundarios de amor concupiscente, ya que Dios por ella es también amado como bien nuestro y para nosotros. *b)* Tampoco *el acto de esperanza consiste en el amor* de concupiscencia, es decir, en el simple *deseo* del bien divino.

100 S. Alb. Magnus, *In Sent.* 3 d.26 a.1 ad 8; a.2 ad 4; a.4g ad 1; S. Bonaventura, *In Sent.* 3 d.26 a.1 q.1; a.2 q.1 q.4.
101 Pasch. Radbert., *De fide, spe et caritate* l.2 c.3: ML 12,1443; S. Bernard., *Serm.* 85 *in Cantica:* ML 183,1190.
102 S. Hilar., *Tract. in Ps. 51:* ML 9,320; *in Ps. 60:* ML 9,392; S. Zeno Ver., *Tract. 2 de fide, spe et caritate:* ML 11,271.
103 S. August., *Enarr. in Ps. 148:* ML 37,1941; *Confess.* l.10 c.29 n.40; c.32 n.48.
104 Así, por vía de ejemplo, q.17 a.1: «Spes attingit ad Deum, cuius auxilio innititur». *Q. d. de spe* a.4: «Spei autem, secundum quod est virtus theologica, *obiectum formale est auxilium divinum, cui inhaeret*». Cf. *De pot.* q.6 a.9 ad 12; *Q. d. de spe* a.1; 2-2 q.17 a.1 c et ad 2; a.2.4.5; 6 ad 3; q.18 a.2.
105 *In Sent.* 3 d.26 q.2 a.4 *sed contra* 3.
106 2-2 q.18 a.4 ad 2-3; q.21 a.4. Sólo una vez apela simplemente a la «divina misericordia» (q.21 a.1 *sed contra*). Entre los autores tomistas modernos, véase una buena exposición de esta doctrina del Angélico en R. Garrigou-Lagrange, *De virtutibus theol.* in q.17 a.2 p.322ss.; C. Zimara, *Das Wesen der Hoffnung in Natur und Übernatur* (Paderborn 1933).

La prueba perentoria de ello es que en los bienaventurados se da este amor relativo de Dios como bien propio beatífico, como también se dió en Cristo; y, sin embargo, ni en Cristo ni en el cielo permanece la esperanza, según doctrina cierta de la Iglesia (D 530).

Por otra parte, el deseo o amor del bien esperado es *común* a la esperanza y desesperación, afectos opuestos que entre sí se excluyen (1-2 q.40 a.4 ad 3). Nadie, en efecto, desespera de algo que no ama ni desea o le interesa tener. Luego no consisten en el simple deseo, sino que ambas pasiones suponen ese amor previo de lo esperado.

c) Para poder reducir la esperanza al simple deseo, Escoto y Suárez niegan, como dijimos, el carácter de *arduo* a la esperanza, identificando el apetito irascible con el concupiscible. Pero la distinción de los dos apetitos y sus respectivos actos está bien fundada en toda la filosofía tradicional desde Aristóteles. Y, por otra parte, es ridículo sostener que la *arduitas* no caracteriza el objeto de la esperanza teologal, es decir, que los bienes eternos no son arduos y difíciles de alcanzar por el hombre. Son *bienes transcendentes* a todas las posibilidades o capacidad natural del hombre y erizados de toda clase de dificultades, por lo que la salvación eterna es una *meta* bien *ardua* que reclama toda suerte de esfuerzos en el hombre para conseguirla, aun elevado por la gracia y teniendo siempre presto el socorro divino. La tradición es unánime en esto, y los discípulos de Suárez han corregido en ello a su maestro. Las disensiones sólo se refieren a la manera de explicar esta *arduitas* en el bien divino. Los Salmanticenses replicaron a los demás teólogos que esta condición de *arduo* no ha de verse en una nota concreta del objeto divino, sino en la *dificultad* general inherente a la consecución de la beatitud eterna, que por sí misma implica un cúmulo enorme de impedimentos, aflicciones y trabajos [107]; o, mejor aún, como decía el Angélico, lo *arduo*, propio del objeto sobrenatural, está en su transcendencia, o *elevación* sobre toda virtud natural del hombre (*Sent.* 3 d.26 q.2 a.2).

d) Así, pues, *el acto de esperanza teológica* no se confunde con el simple amor y deseo concupiscentes del bien divino, sino que supone ese amor y en él se funda, como los actos del apetito irascible suponen los del concupiscible y en ellos se basan [108]. Y, según los teólogos tomistas, dicho amor y deseo inicial de la vida eterna brota, bien de una gracia actual, bien del hábito del *pius affectus credulitatis*, que se reduce a la fe [109].

A las otras teorías eclécticas respondemos que no son substancialmente falsas, sino *defectuosas*. Esos atributos divinos entran, sin duda, a constituir el motivo de la esperanza. Pero su concurso no puede ser *ex aequo* e igualmente principal, porque el objeto formal de una virtud indivisible debe ser también uno y simple. Uno de esos aspectos formales será razón *primaria*, y los otros han de implicarse indirectamente.

---

[107] CURS. SALMANT., *Tr. de spe* d.1 dub.2 n.30. Es extraño cómo LAÍN ENTRALGO (o.c., p.81.334) ha creído tan alegremente que ya ha sido eliminada toda *arduitas*, o dificultad, en la incierta consecución de nuestra salvación eterna sólo porque lo haya dicho el P. Charles y parezca de moda. No son los «tomistas de sobrehaz» los que entienden superficialmente a Santo Tomás, sino otros que, aunque con buena voluntad, no han tenido tiempo de profundizar su doctrina.

[108] S. THOM., *In Sent.* 3 d.26 q.2 a.3 sol.2; 2-2 q.28 a.4 ad 2.

[109] IOANN. A STO. THOMA, *Curs. Theol., de fide* d.4 a.2 n.21.

2) El *argumento positivo* se basa en las condiciones mismas del objeto de la esperanza, como arguye siempre Santo Tomás. El objeto de la esperanza es un bien futuro arduo y posible de ser alcanzado. Pero el bien divino, al que tiende la esperanza teologal, no es posible o asequible para nosotros sino mediante al auxilio de la omnipotencia de Dios. La esperanza, pues, se apoya en este socorro de Dios omnipotente como en su propio motivo formal, ya que por él espera alcanzar la beatitud. Recuérdese, en el análisis aquiniano del esperar, los dos modos como el bien esperado se hace posible: por la propia virtud y esfuerzo y por la *virtus aliena*. Respecto del bien divino, es la virtud ajena, y justamente la virtud divina auxiliadora, la que nos hace posible conseguirlo. En ella se apoya nuestra esperanza. Esperamos, por consiguiente, *en el poder divino*, en su socorro, como fundamento esencial de nuestra esperanza.

Es la segunda relación en la doble dirección de la esperanza a Dios en sí: *como causa final*, objeto o bien esperado, y como *causa eficiente*, que nos lo hace posible obtenerlo y conduce al hombre a su consecución, es decir, como motivo de nuestro esperar (a.4). Pero la causa eficiente divina no se entiende en el orden de ejecución, sino *en el plano intencional*, pues la esperanza ordena nuestra intención a Dios. *En esta línea intencional, la causa eficiente pasa a ser razón especificativa del objeto de la esperanza*, la que pone en él la última condición formal de bien arduo *posible*.

La segunda parte también es verdadera. El motivo de la esperanza teologal connota indirectamente la liberalidad y largueza divinas, con su *misericordia* y la fidelidad en sus promesas. La esperanza cristiana no se dirige al bien divino como posible sólo en el orden abstracto, sino también en el orden concreto y existencial. La posibilidad teórica se funda en el simple poder de Dios. Mas la posibilidad real y subjetiva, o *para nosotros*, se basa en la liberalidad y promesas de Dios. La divina omnipotencia no sería de hecho nuestro auxilio si no incluyera la misericordia y fuera por ésta movida. No sería fundamento de un auxilio *cierto* si no fuera unida a la fidelidad de Dios en sus promesas. Sólo, pues, la *omnipotentia Dei auxilians* se hace fundamento de nuestra esperanza en cuanto presupone e incluye esta misericordia y fidelidad divinas.

Se comprende por eso que en la Escritura se proponga comúnmente el motivo de nuestra esperanza bajo estos atributos más concretos de la misericordia y las promesas divinas. Son las obras y manifestaciones de Dios, que nos presentan la *virtus divina de facto auxilians*. Y con razón también los cristianos apelan inmediatamente en su esperanza a «la bondad y misericordia divinas», que de hecho mueven la virtud divina en nuestro socorro.

La *analogía con la fe* nos patentiza, por último, esta jerarquía de atributos divinos en la constitución de la esperanza teologal. El motivo por el que creemos las verdades de fe es el testimonio o revelación de Dios, en tanto incluye la ciencia infalible y veracidad de Dios. Y, de igual suerte, esperamos conseguir los bienes divinos por el poder y socorro divinos, que de hecho nos han de venir a causa de *la misericordia* y *promesas fieles* de Dios.

B) Motivos secundarios de la esperanza

El tema lo plantea el Angélico bajo la pregunta del artículo 4: *Si es lícito esperar en otro hombre.* Y se refiere a todas las criaturas en general, los hombres o santos en el cielo, de quienes se pregunta si pueden ser mediadores y agentes secundarios de nuestra salvación, y, por lo tanto, motivos inferiores de nuestra esperanza.

La solución es dada entre dos errores extremos. *El pelagianismo* y semipelagianismo con su doctrina, destructora de la esperanza cristiana, de que el hombre debe confiar sólo en sí mismo, en su propio esfuerzo, y no en la gracia de Dios, que no es dada. El otro extremo es el *error protestante,* según el cual no se ha de poner la esperanza en los hombres, ni aún en los santos; ni invocarles o darles culto, sin exceptuar a la Virgen María. Pero ambas posiciones extremas son falsas.

2.º Es lícito y obligado esperar en algunas criaturas, no como en motivo primario y causas principales para conducirnos a la bienaventuranza, sino como agentes secundarios e instrumentales.

Es de fe, en efecto, que se dan tales *agentes y mediadores secundarios* de nuestra salvación. Y, por lo mismo, también *es de fe,* de un modo general, que ellos constituyen motivos secundarios de nuestro esperar teologal, de quienes esperamos que nos conduzcan a ella.

En el concilio de Trento se mencionan los méritos y buenas obras «por las cuales los justos deben esperar, si fueran hechas en Dios, la eterna retribución» (D 836).

En la *Sagrada Escritura,* máxime en San Pablo, se reconoce y se enseña, sin duda, esta verdad. Ya hemos visto en la doctrina paulina que la *esperanza cristiana está centrada en Cristo,* el cual, en cuanto Dios, entra en la causa principal de nuestra salvación y motivo primario de nuestra esperanza. Pero por su humanidad constituye también el instrumento universal de salvación y motivo secundario general de la esperanza, ya que toda la economía de la salud y glorificación divinas está realizada en Cristo y por Cristo, y asimismo debemos siempre esperar en Cristo y por Cristo [110].

Pero también el Apóstol *menciona otros motivos de esperar por parte nuestra, cuales* son, principalmente, nuestras buenas obras y cooperación [111], y aun también motivos de esperar *por parte de otros,* cuales son las ayudas y doctrina que de los demás recibimos (Hebr. 6,11-12; Rom. 15,4).

Por la *razón teológica* se arguye con Santo Tomás: motivos de esperar son todos aquellos agentes por cuyo auxilio marchamos en el camino a conseguir la bienaventuranza. Y las criaturas pueden ser tales causas e instrumentos secundarios de quienes recibamos auxilios para obtener la vida eterna. En consecuencia, podemos esperar en ellas. Dios, en efecto, es la única causa principal que nos puede llevar a sí, a conseguir el fin último. Pero así como esperamos otros muchos bienes secundarios en orden a la bienaventuranza, así también podemos esperar en las criaturas que nos ayuden a lograr los *medios* para

110 Eph. 1,18-20; 2,5-6; Rom. 8,17; 2 Cor. 1,7; 2 Tim. 2,12; Rom. 6,4-11
111 1 Cor. 15,58; 1 Tim. 4,8-10; 2 Tim. 4,6-8; Hebr. 6,10; 10,32-34.

obtener la vida eterna. Un signo claro de esta esperanza en los santos es la oración que les dirigimos, y la oración es «la intérprete de la esperanza».

Podría entonces creerse que tales auxilios que esperamos de las criaturas se integran más bien en el objeto secundario de la esperanza, que son todos los medios necesarios para el fin. Entonces se precisa aquí el empleo de una distinción: dichas ayudas de las criaturas, como *auxilios recibidos,* pertenecen al *objeto material* secundario, pues son los *medios* esperados para alcanzar el fin. Mas, si miramos a las *causas* o agentes que han de darnos—los santos, las obras buenas—, se integran en el motivo secundario, pues *de ellos* esperamos obtenerlos.

La enumeración de estas causas, o motivos secundarios, de la esperanza es bien obvia:

1) Ante todo, *Cristo, en cuanto hombre,* es motivo secundario universal de nuestra esperanza, porque es el *principio* o fuente universal de todos los méritos y auxilios de la gracia y el instrumento universal de la concesión de todas las gracias y medios de salvación. Lo esperamos todo *por* los méritos de Cristo y por la virtud de su redención.

2) *Los santos todos,* y de una manera eminente la *Santísima Virgen,* son causas secundarias y mediadores de nuestra salvación, *en quienes tanto esperamos* para conseguir las gracias y medios de vida eterna. La Santísima Virgen, sobre todo, con razón, es invocada «esperanza nuestra», como apoyo tan poderoso que es de la misma, por la *virtud casi omnipotente* que está en sus manos para otorgarnos universalmente los auxilios divinos.

3) Por fin, *nuestros méritos,* o *buenas obras,* constituyen motivo muy válido en que se apoya nuestra esperanza de la vida eterna. Algunos teólogos, como Billot, creen, no obstante, qué los méritos no pertenecen al plano de motivo secundario, ya que no forman parte de la *virtus aliena active auxilians,* sino son disposiciones y condiciones para conseguir la vida eterna, que más bien se reducen a la *causa material.* Así, en la esperanza informe, los méritos que se espera tener pertenecen más bien al objeto material [112].

Mas, según parecer común de los teólogos, los méritos son de verdad un fuerte motivo y apoyo en que debemos grandemente esperar. Así aparece ya en la definición de Pedro Lombardo (*Sent.* 3 d.26,1.º), repetida por nuestros catecismos: «Esperar la gloria... *mediante* la gracia y nuestras buenas obras».

Sin duda, considerados desde el sujeto, los méritos son disposiciones para la gloria reducibles a la causa material. Pero, respecto de Dios, que da el premio, tienen valor de causas morales, o exigencias de justicia, y en ellos, por lo tanto, como *en causas* secundarias instrumentales, debemos esperar. La esperanza informe los mira aún como objeto futuro esperado; pero, a la vez, por ser precedentes al premio, como fundamentos en que se apoya la esperanza de éste [113]. Por eso la esperanza formada es más perfecta, ya que espera por los méritos *actuales,* no posibles (1-2 q.65 a.4). Si bien, en última instan-

112 Billot, *De virtut. infus.* c.2 thes.26 ed.4 (Romae 1928) p.362.
113 Q.17 a.1 ad 2. La misma solución en los lugares paralelos, *Q. d. de spe* a.1 ad 2.3; 1-2 q.62 a.4 ad 2, etc.

cia, toda nuestra esperanza ha de refundirse en la causa primera, en el autor de las gracias y méritos, ya que nuestros méritos, en cuanto *nuestros*, son tan variables y expuestos a perderse.

VI. La esperanza, virtud teologal (a.5)

El tema exige que insertemos aquí una consideración previa, omitida antes a propósito del artículo 1: *el carácter virtuoso de la esperanza.*

¿Es una virtud la esperanza de los bienes eternos? La doctrina sentada por el Angélico parece haberse adelantado y refutado de antemano los numerosos errores que sobre esto iban a suscitarse. No sólo el carácter de virtud, sino la misma legitimidad y valor honesto del movimiento de esperanza, fueron negados por estos varios errores.

Los protestantes reducen las tres virtudes teologales a la fe, en la que incluyen un sentimiento de *fiducia*. Pero añadieron que el acto de la esperanza, como tal, es desordenado y malo, pues el amor interesado de los bienes eternos, que incluye, supone subordinar Dios a nuestro propio provecho, lo cual es inmoral.

Jansenio y sus discípulos renovaron con más violencia aún la teoría. Para ellos no hay acto honesto y bueno que no sea hecho por amor desinteresado de caridad. Y obrar por una recompensa, por la esperanza del premio eterno, es—lo mismo que obrar por temor de los castigos—algo inmoral, propio de mercenarios y que hace a los hombres hipócritas y más pecadores.

Para el quietismo de Molinos es al menos indigno de hombres perfectos obrar por la esperanza de una recompensa eterna. En el estado perfecto desaparece todo motivo de obrar *interesado*, como son la esperanza del premio y temor de los castigos. Y en el hombre perfecto desaparece hasta el deseo aun de la propia bienaventuranza, para dar paso a un amor puro, sin motivo alguno egoísta. La teoría fué renovada por el *semiquietismo* de Fénelon. En los perfectos, ya no hay lugar a motivos interesados de obrar, sino sólo a un amor puro y desinteresado. La esperanza en ellos se confunde con este amor puro y se trueca «en deseo desinteresado de las promesas».

Fiel reflejo y digna herencia de la doctrina de Lutero, que ha dado sus frutos en la moral puritana y calvinista del protestantismo posterior, es *el formalismo ético de Kant*. En la moral kantiana no cabe otro motivo de obrar moral sino el del puro deber. La esperanza de los bienes y el temor de las penas se enumeran entre los motivos materiales de obrar que no son honestos, sino inmorales.

1.° La esperanza cristiana no contiene en sí nada desordenado, sino es verdadera virtud, sobrenatural e infusa.

Son, en efecto, *verdades de fe católica* ambos extremos, es decir, el carácter honesto y bueno del obrar por la esperanza y la existencia de la esperanza infusa y sobrenatural.

EL MAGISTERIO ECLESIÁSTICO.—La Iglesia ha enseñado siempre con vigor el carácter honesto del obrar por la esperanza. Condena como herética la doctrina de Lutero de que «el justo peca cuando obra por la recompensa eterna» (D 841), o que «los justos no deben esperar

con expectación el premio eterno por sus buenas obras» (D 836). Condena también la teoría jansenista de que es malo obrar por el motivo del premio eterno y esperar la salvación eterna (D 1300 1303); asimismo, el quietismo de Molinos (D 1232) y la teoría de Fénelon sobre el amor puro, que excluye la esperanza imperfecta (D 1327-8 1331-2 1337).

Y que la esperanza sea *don infuso* y *sobrenatural*, consta por las comunes declaraciones sobre las virtudes teologales, infundidas por el bautismo junto con la gracia, hechas por Inocencio III (D 410) y el concilio de Viena (D 530); y, sobre todo, por el concilio de Trento, que define cómo en la justificación son «infundidas en el alma la fe, esperanza y caridad» y que la fe «no puede unirnos perfectamente a Cristo» ni «dar la vida eterna sin la esperanza y la caridad» (D 800).

LA SAGRADA ESCRITURA.—Con gran profusión se enseña también en los textos revelados que es lícito, bueno y *laudable* obrar por la esperanza del premio, para alcanzar las recompensas prometidas por Dios [114]. Asimismo, se declara de diversos modos cómo *es meritorio y laudable poner la esperanza en Dios* [115]. O se enseña que *la esperanza nos hará salvos;* que la paciencia, la paz, el gozo de los cristianos y la misma salvación eterna son efecto de la esperanza, a ejemplo de la justificación de Abrahán [116].

ARGUMENTO TEOLÓGICO.—Está, ante todo, el que ya daba Santo Tomás, basado en la noción filosófica de virtud y del obrar virtuoso. Que la virtud es «una disposición para lo perfecto», un principio de obrar oral que dispone al sujeto para actos buenos. Mas la bondad del acto virtuoso consiste siempre en alcanzar la regla de los actos humanos y conformarse a ella. Esta regla es la recta razón, o Dios mismo, suprema regla del obrar moral de la que participa la razón humana. Y la esperanza «se adhiere» y une a Dios en sí mismo. En consecuencia, como principio de una dirección de la acción humana a Dios en sí, es la esperanza virtud verdadera y del más alto grado de valor virtuoso.

Y debe ser *virtud especial*, porque donde se presenta una dificultad especial para obrar el bien, allí ha de situarse una virtud especial. Mas la esperanza tiene por objeto un bien arduo y especialmente difícil, cual es el bien moral de tender a impulsarnos a la bienaventuranza.

La *objeción principal* del error contrario no tiene consistencia: oponen que la esperanza se funda en el amor o deseo del bien divino interesado, puesto que se quiere el bien divino para nosotros. Pero amar a Dios como bien propio, para uno mismo, parece perverso e inmoral, porque implica subordinar Dios al hombre. Y Dios es fin en sí, que no se puede ordenar a nadie. Pero la objeción es, más que nada, aparente. De dos modos se puede desear y amar algo por nosotros: como puro *medio* ordenado a nosotros en calidad de fin, como cuando amamos y deseamos los bienes exteriores, o como *sujeto a quien* deseamos el bien amado para ser perfeccionado por él. Así, Dios ordenó la encarnación del Verbo a la salvación del hombre, no como fin último, sino como *subiectum cui*, al que ordenaba tanto bien. Pero este *finis cui* está en la línea de la causa material, y, en este sentido, todo lo perfecto y superior se ordena a lo imperfecto e inferior para darle perfección.

---

[114] Ps. 118,112; Eccli. 12,2; 1 Cor. 15,58; Col. 1,4-5; 3,23; Hebr. 10,23-24.
[115] Ps. 72,28; 12,6; 30,1.
[116] Rom. 4,18-22; 8,24; 5,3-5; 15,13; 1 Petr. 1,2.

Así es como amamos y aún esperamos a Dios como bien nuestro. No le referimos a nosotros como medio a fin, sino como suprema perfección a sujeto perfectible, que ulteriormente va subordinado a Dios como a fin. Esta ulterior ordenación ya la hace la caridad. Pero en el amor concupiscente de la esperanza basta que no nos detengamos de un modo egoísta en nuestro yo. Así, pues, como decía Cayetano, «esperamos y deseamos a Dios *para* nosotros, mas no *por* nosotros, sino finalmente por Dios» [117].

2.° La esperanza cristiana es virtud teologal.

Es también este aserto *verdad de fe*, entendido no en el sentido técnico de virtud, sino en cuanto que la esperanza constituye uno de los tres dones permanentes o inherentes al alma que son infundidos por Dios en la justificación y forman parte integrante de ésta: fe, esperanza y caridad. Así se define en el concilio de Trento (sess.6 c.7: D 800; cf. 808 836). Anteriormente, en la constitución dogmática de Benedicto XII, se declara que «la visión y goce beatíficos» hacen desaparecer los actos de fe y esperanza, en cuanto la fe y *esperanza son propiamente virtudes teologales*» (D 530). Y en la disciplina de la Iglesia sobre la canonización de los santos se instruye proceso de «si consta en ellos de las tres virtudes teologales: fe, esperanza y caridad» en grado heroico (CIC cn.2104).

En la SAGRADA ESCRITURA es también preclaro el testimonio de la esperanza como virtud teologal. No sólo es tan profusa, según vimos, a través de los textos sagrados la doctrina de la esperanza como constituyendo una de las bases fundamentales de la vida cristiana, sino que es clásica en San Pablo la enumeración constante de la misma con las otras dos virtudes teologales. Esta enumeración de la tríada teologal es frecuente [118], sobre todo, en el célebre texto con que termina el himno de la caridad (1 Cor. 13,13): *Ahora permanecen estas tres: la fe, la esperanza, la caridad, pero la más excelente de ellas es la caridad.* Los exegetas suponen, fundadamente, que se trata de una fórmula vulgarmente conocida y muy repetida de los cristianos en tiempo de San Pablo. Lo que testimonia la importancia máxima que se la daba en la vida cristiana, como una de las tres virtudes en que consiste todo el vivir cristiano, el cual es esencialmente *vida teologal* [119].

El argumento teológico no es menos cierto. La esperanza es virtud, y virtud teologal, justamente porque alcanza a Dios, suprema regla de la acción humana. El objeto divino le da la razón genérica de su ser como virtud y la razón propia de su excelsa especificidad como virtud teologal. Virtud teologal es la virtud que alcanza inmediatamente a Dios y *nos une* con Dios, porque tiene a Dios como *objeto* bajo su doble aspecto: como *materia*, o término primario (objeto formal *quod* y material principal), y a la vez como *motivo* en que se apoya. La esperanza es una de estas tres sublimes virtudes que se adhieren así a Dios y unen al alma con El.

---

[117] CAIETAN., *In 2-2* q.17 a.5 n.5; IOAN. A STO. THOMA, *Curs. Theol., de spe* d.4 a.2 n.9-10; BILLOT, *De virtut. infus.* thes.27 ed.cit. p.365ss.
[118] Col. 1,4-5; 1 Thess. 1,3.8; 2 Thess. 1,3-4; 1 Tim. 6,11; 3,10; 2 Tit. 2,2.
[119] W. GROSSOUW, *L'espérance dans le Nouveau Testament*; RevBibl 61 (1954) p.515.

1) LA ESPERANZA ES, SIN EMBARGO, VIRTUD IMPERFECTA.—Réstanos ahora completar algo esta doctrina del carácter virtuoso de la esperanza con algunas consecuencias.

Ante todo, ésta de que la esperanza, no obstante su extrema valoración virtuosa, por sí misma es *imperfecta*. Dentro del obrar teológico, tiene, como la fe, imperfecciones radicales. Su objeto es el bien divino *futuro*, y no nos da la perfecta unión con él, sino que nos pone sólo *en camino* hacia la bienaventuranza, con una unión intencional que es sólo ineficaz respecto de Dios. El amor y deseo de los bienes eternos, en que se funda, es también imperfecto e interesado, que ha de ser perfeccionado y completado por el amor de caridad.

Por eso, *la esperanza, por sí sola, no es principio de actos meritorios* de vida eterna, porque tampoco es *perfecta virtud* si no va formada por la caridad. Ella por sí sola constituye la *esperanza informe*, que, como la fe, necesita la forma de la caridad para su complemento de virtud sobrenatural perfecta y principio de actos meritorios de vida eterna. La información de la esperanza por la caridad se verifica del mismo modo que en la fe. Nos remitimos a la explicación dada para ésta (q.4).

Pero la sola *esperanza informe* es ya virtud sobrenatural e infusa, verdadera esperanza teologal. Esta sobrenaturalidad será *substancial*, o total, pues la esperanza infusa, aun informe, es plenamente transcendente a toda esperanza natural, o adquirida, no siendo inmutada en sí misma por la formación de la caridad.

Valen aquí también todas las explicaciones dadas antes en torno a la sobrenaturalidad *intrínseca* de la fe (q.1.6). De nuevo Durando, Escoto y los nominalistas admiten una *esperanza adquirida*, o natural —la esperanza del hereje—, a la cual el don infuso no añadiría sino un modo de mayor *prontitud*.

Esta noción del sobrenatural *modal* ya vimos cómo comprometía y viciaba radicalmente la sobrenaturalidad intrínseca de la fe, y lo mismo de la esperanza. Vitoria, que narra la teoría nominalista, la rechaza con gran vigor, alegando que no difiere mucho del error pelagiano, y sostiene que no hay esperanza firme y virtuosa de la vida eterna sin el don infuso de la esperanza teologal, aunque sea informe [120].

Los teólogos tomistas enseñan, en efecto, que no hay, fuera de la esperanza teologal, otra esperanza que sea *virtud*. La esperanza de los bienes naturales, si es virtuosa, se integra en la magnanimidad y virtudes similares. Y la esperanza natural de la felicidad eterna no pasará del simple deseo de la felicidad en común; aun si es adquirida, como en el hereje, no será esperanza firme ni virtuosa, pues, falta del fundamento de la fe y del motivo divino inmediato, no alcanzará la firmeza de un hábito virtuoso, a ejemplo de las demás esperanzas que ponemos en el hombre, de las que dice el profeta: *Maldito es el hombre que confía en otro hombre* [121].

2) INFLUENCIAS Y EFECTOS DE LA ESPERANZA TEOLOGAL.—Es universal la influencia de las virtudes teologales en la vida moral del cristiano, el cual debe aspirar a que toda su actividad sea cada vez más elevada y sometida al espíritu sobrenatural, que dan las virtudes teologales. Pues las virtudes que rectifican el obrar humano en torno al fin deben ser principio directivo de todas las virtudes en torno a los medios,

---

[120] VITORIA, *Comentarios a la 2-2* in q.17 a.5 ed.cit. n.3-5.
[121] Ier. 17,5. Cf. R. GARRIGOU-LAGRANGE, *De virtut. theol.* in q.17 a.5 p.332

que son las morales, comunicándoles mayor elevación y perfeccionamiento. Nuestra vida cristiana debe aspirar a ser plenamente *teologal.*

Por eso la esperanza teologal ejerce influencia especial sobre las virtudes de su propia esfera, las que versan sobre bienes arduos o males difíciles a superar y se fundan en la esperanza moral: la magnanimidad, fortaleza, paciencia, constancia, etc. Lo enseña claramente Santo Tomás: «De igual suerte, la esperanza no hace tender sólo a Dios, como bien arduo a conseguir, sino como fuente de auxilio en todos los otros negocios arduos, bienes a adquirir y males a evitar. Quien tiene esta virtud, espera no sólo conseguir a Dios, sino espera obtener todos los bienes necesarios, por arduos que sean, y repeler todos los males, aun los más difíciles. Según esto, *la esperanza es principio de todas las operaciones que se dirigen al bien arduo*» [122].

La vinculación de la esperanza a las virtudes del bien arduo—las del orden de la virtud cardinal de la *fortaleza*—, sus efectos sobre ellas, ya eran enseñanza expresa de San Pablo. El Apóstol había notado, sobre todo, su relación íntima con la *paciencia.* Esta *hyponomé* de que habla el Apóstol, una paciencia activamente abierta hacia el futuro conduce a la esperanza: *La tribulación produce la paciencia; la paciencia da lugar a la prueba, y la prueba, a la esperanza* [123]. Pero, a su vez, si la esperanza implica la paciencia, la constante perseverancia en la espera del cumplimiento de las promesas (Hebr. 6,15; 10,36), también la esperanza es *fuente de paciencia,* pues así definía el esperar San Pablo: *Si lo que no vemos esperamos, por la paciencia aguardamos* [124].

De igual suerte, sus efectos y acción confortante se extienden sobre las otras virtudes del género, máxime de la fortaleza y magnanimidad. La esperanza conforta en las tribulaciones y dificultades de la vida, acrecienta las fuerzas y da grandeza de ánimo, produce una *firmeza invencible* en las luchas de la vida, proporciona una gran tensión del alma y elevación sobre las miserias del mundo, que esfuerza y sostiene contra todas las dificultades. Es, en cierto modo, la *magnanimidad sobrenatural.*

La fortaleza, magnanimidad, paciencia, etc., adquiridas serán elevadas y perfeccionadas por la esperanza teologal y por ella ordenadas al fin sobrenatural; más aún, estas mismas, en cuanto virtudes infusas, son *medios proporcionados* para la tendencia al fin de la esperanza cristiana, quedando de este modo implantadas y como articuladas en ella.

Pero también la magnanimidad y fortaleza morales se subordinan y han de *servir* a la esperanza cristiana. Pues, aunque teologal y de objeto divino, por su objeto secundario, la esperanza cristiana abarca todas *las esperanzas terrenas legítimas,* las eleva y conduce a Dios. En este sentido, todas estas virtudes del bien arduo se hacen esperanza teologal por parte de su objeto. No hay, pues, alguna esperanza

[122] S. THOM., *Sent.* 3 d.26 q.2 a.2 ad 2. Cf. ibid., ad 3: «Exspectatio patientiae est exspectatio divini auxilii in periculis; exspectatio autem longanimitatis est exspectatio divini auxilii... Unde patet... quod exspectatio patientiae et longanimitatis est *per participationem exspectationis a spe*».

[123] Rom. 5,3-4; cf. Rom. 6,12; 12,1; 15,4.

[124] Rom. 12,12; 15,13. Cf. W. GROSSOUW, art. cit. p.526. LAÍN ENTRALGO, o.c., p.41.388ss., quien informa de las obras recientes que se han escrito sobre este tema del optimismo que engendra la esperanza cristiana, si bien añade, y con razón, cómo «esta visión optimista no agota todas las posibilidades de la espiritualidad cristiana», pues está la actitud opuesta, y también muy cristiana, del *contemptus mundi,* del desprecio, dolor y llanto ante las cosas del mundo.

humana sana, no hay optimismo legítimo que no pueda ser integrado por la esperanza teologal y llevado a Dios.

Bajo este aspecto, la consigna del hombre viador en la tierra es de *optimismo sano,* de «urgir la esperanza», como dice el apóstol San Pedro (2 Petr. 3,12), en un *movimiento hacia un mundo mejor,* hacia la integración de todas las esperanzas en una sola esperanza, pues las esperanzas humanas no podrán ser tales sin la verdadera esperanza, que, según San Pablo, nos llenará de gozo: *Alegraos con la esperanza,* dice, y *que el Dios de la esperanza os llene de alegría y paz* (Rom. 15,13).

Y no podemos ya hablar de otros efectos superiores de la esperanza perfecta, sobre todo en el orden místico. Se cifran, sobre todo, en el *abandono confiado,* un tipo de esperanza muy perfecta, que resaltó de manera tan extraordinaria en la vida de *Santa Teresita* y dió fisonomía tan fuerte a su espiritualidad tan teologal, a su «camino», marcado por el abandono de esperanza. «Mi camino es todo de confianza y amor», decía [125].

VI. La esperanza, comparada con las otras virtudes teologales (a.6-8)

Comienza el Aquinate afirmando que *la esperanza es real y específicamente distinta de las demás virtudes teologales* (a.6).

Doctrina que definió más tarde el concilio de Trento, contra los protestantes, que no reconocían sino una virtud teologal: la fe fusionada con la *fiducia,* o esperanza. El concilio declara que se distinguen, pues que son realmente separables (D 838 808; cf. D 1402 1407).

Después, el Angélico señala las relaciones entre las tres virtudes teologales (a.7-8). Relaciones de *procedencia,* o de orden de generación entre las mismas, y relaciones de *perfección,* que implican, asimismo, las relaciones de mutua influencia.

Ya se ha glosado esto al hablar de las virtudes en general (1-2 q.62) y de la virtud de la fe (2-2 q.4 a.7). Recordemos, como lo esencial de tales relaciones, que la fe es el *fundamento* de la esperanza y ambas son formadas y perfeccionadas por la caridad.

Es interesante el notar cómo, en la espiritualidad de la Edad Media, se figuraban estas mutuas relaciones según el símil del Aquinate de que toda la vida espiritual puede compararse a un *espiritual edificio.* Este edificio es formalmente teologal, construído con la tríada de estas virtudes. *La fe pone los fundamentos, la esperanza lo erige y construye todos los muros; la caridad, en fin, consuma la espiritual edificación,* poniendo el techado. Así se expresan San Buenaventura y San Alberto Magno [126].

[125] R. GARRIGOU-LAGRANGE, *Las tres edades de la vida espiritual,* vers. esp. (Buenos Aires 1944) t.2 c.11 p.503ss.; PHILIPPON, *Santa Teresa de Lisieux* vers. esp.

[126] S. BONAVENT, *In Sent.* 2 d.26 q.1 a.4 sol.3; S. ALBERT. M., *In Sent.* 3 d.26 a.11 *sed contra* 2.

CUESTION 17

(In octo articulos divisa)

De spe

De la esperanza en sí

Lógicamente, después de la fe se ha de considerar la esperanza. Y en primer lugar, de la esperanza en sí misma. Segundo, del don de temor. Tercero, de los vicios opuestos. Cuarto, de los preceptos.

Sobre lo primero se ofrecen dos cosas: la esperanza misma y su sujeto. Acerca de lo primero se proponen ocho artículos:

Primero: si la esperanza es virtud.

Segundo: si su objeto es la bienaventuranza eterna.

Tercero: si se puede esperar la bienaventuranza de otro por la virtud de la esperanza.

Cuarto: si el hombre puede esperar en el hombre.

Quinto: si la esperanza es virtud teologal.

Sexto: su distinción de las otras virtudes teologales.

Séptimo: su ordenación a la fe.

Octavo: su ordenación a la caridad.

Consequenter post fidem considerandum est de spe (cf. q.1 introd.). Et primo, de ipsa spe; secundo, de dono timoris (q.19); tertio, de vitiis oppositis (q.20); quarto, de praeceptis ad hoc pertinentibus (q.22). Circa primum occurrit primo consideratio de ipsa spe; secundo, de subiecto eius (q.18).

Circa primum quaeruntur octo.

Primo: utrum spes sit virtus.

Secundo: utrum obiectum eius sit beatitudo aeterna.

Tertio: utrum unus homo possit sperare beatitudinem alterius per virtutem spei.

Quarto: utrum homo licite possit sperare in homine.

Quinto: utrum spes sit virtus theologica.

Sexto: de distinctione eius ab aliis virtutibus theologicis.

Septimo: de ordine eius ad fidem.

Octavo: de ordine eius ad caritatem.

ARTICULO 1

Utrum spes sit virtus [a]

Si la esperanza es virtud

Dificultades. Parece que la esperanza no es virtud.

1. "Nadie usa mal de la virtud", al decir de San Agustín. Pero de la esperanza se usa mal; porque en la pasión de la esperanza se da medio

Ad primum sic proceditur. Videtur quod spes non sit virtus.

1. «Virtute» enim «nullus male utitur»; ut dicit Augustinus, in libro «De lib. arb.» [1] **Sed spe aliquis male utitur: quia circa passionem spei contingit esse me-**

[a] *Sent.* 3 d.26 q.2 a.1; *De virtut.* q.4 a.1.

[1] L.2 c.18.19: ML 32,1267.1268.

dium et extrema, sicut et circa alias passiones. Ergo spes non est virtus.

2. Praeterea, nulla virtus procedit ex meritis: quia «virtutem Deus in nobis sine nobis operatur», ut Augustinus dicit [2]**. Sed spes est «ex gratia et meritis proveniens»; ut Magister dicit, 26 dist. III lib. «Sent.» Ergo spes non est virtus.**

3. Praeterea, «virtus est dispositio perfecti»; ut dicitur in VII «Physic.» [3]**. Spes autem est dispositio imperfecti: scilicet eius qui non habet id quod sperat. Ergo spes non est virtus.**

Sed contra est quod Gregorius, in I «Moral.» [4]**, dicit quod per tres filias Iob significantur hae tres virtutes, fides, spes, caritas. Ergo spes est virtus.**

Respondeo dicendum quod, secundum Philosophum, in II «Ethic.» [5]**, «virtus uniusculusque rei est quae bonum facit habentem et opus eius bonum reddit». Oportet igitur, ubicumque invenitur aliquis actus hominis bonus, quod respondeat alicui virtuti humanae. In omnibus autem regulatis et mensuratis bonum consideratur per hoc quod aliquid propriam regulam attingit: sicut dicimus vestem esse bonam quae nec excedit nec deficit a debita mensura. Humanorum autem actuum, sicut supra dictum est (1-2 q.71 a.6), duplex est mensura: una quidem proxima et homogenea, scilicet ratio; alia autem est suprema et excedens, scilicet Deus. Et ideo omnis actus humanus attingens ad rationem aut ad ipsum Deum est bonus. Actus autem spei de qua nunc loquimur attingit ad Deum. Ut enim supra dictum est (1-2 q.40 a.1), cum de passione spei ageretur, obiectum spei est bonum futurum arduum possibile haberi.**

y extremo, como en toda pasión. Luego la esperanza no es virtud.

2. Ninguna virtud proviene de los méritos, ya que "la virtud la causa Dios en nosotros sin nosotros", como San Agustín dice. La esperanza, empero, "proviene de la gracia y de los méritos", como enseña el Maestro. Por lo tanto, no es virtud.

3. "La virtud es la disposición de lo perfecto", como se lee en el Filósofo. La esperanza es la disposición del imperfecto, de aquel que no tiene lo que espera. En consecuencia, no es virtud.

Por otra parte, dice San Gregorio que en las tres hijas de Job están significadas las tres virtudes: fe, esperanza y caridad. Luego la esperanza es virtud.

Respuesta. Según el Filósofo, "la virtud de una cosa es lo que hace bueno al que la tiene y su obra la hace buena". Es menester, por lo tanto, que en donde se encuentre una acción buena de hombre corresponda a una virtud humana. En todo lo regulado y medido, el bien se atiende en cuanto que algo se ajusta a la propia regla, como decimos vestido ajustado por no exceder o faltarle las debidas medidas. Hemos dicho también que hay doble medida en las acciones humanas: una próxima y homogénea, cual es la razón, y otra suprema y trascendente, que es Dios. Así, toda acción humana fundada en la razón o que alcanza a Dios es buena. Y el acto de la esperanza, de que aquí hablamos, alcanza a Dios. En efecto, dijimos ya antes, cuando tratamos de la pasión de la esperanza, que el objeto de la esperanza es el bien futuro, arduo y posible de poseerse. Mas

[2] *Enarr. in Psalm.* ps.118,121 serm.26: ML 37,1577; *De grat. et lib. arb.* c.17: ML 44,901; cf. MAGISTER *Sent.* 2 d.26 c.5.

[3] C.3 n.4 (BK 246a13): S.TH., lect.5.

[4] C.27: ML 75,544.

[5] C.6 n.2 (BK 1106a15): S.TH., lect.6.

una cosa es posible de dos modos: por nosotros mismos o por los demás, como se ve en el Filósofo. En cuanto, pues, esperamos algo posible por el auxilio divino, nuestra esperanza alcanza al mismo Dios, por apoyarse en su auxilio. En consecuencia, es evidente que la esperanza es virtud, ya que hace buena la acción del hombre y se amolda a la debida regla.

Soluciones. 1. En las pasiones se toma el medio de la virtud cuando se alcanza la regla de la recta razón, en que consiste también la virtud; por eso en la esperanza se toma el bien de la virtud en cuanto que el hombre esperando alcanza la debida regla, que es Dios. De aquí que nadie pueda usar mal de la esperanza, apoyada en Dios, como tampoco de la virtud moral, que se apoya en la razón; porque esta conformidad es el buen uso de la virtud. Si bien la esperanza, de que ahora tratamos, no sea pasión, sino hábito de la mente, como se verá más adelante.

2. La esperanza proviene de los méritos en cuanto al objeto mismo esperado, porque se espera alcanzar la bienaventuranza por la gracia y los merecimientos, o también en cuanto al acto de la esperanza formada. Pero el hábito mismo de la esperanza, por la que se espera la bienaventuranza, no lo causan los méritos, sino la sola gracia.

3. El que espera es imperfecto en cuanto a lo que espera tener y que todavía no tiene; mas es perfecto por alcanzar ya la propia regla, Dios, en cuyo auxilio se apoya.

Possibile autem est aliquid nobis dupliciter: uno modo, per nos ipsos; alio modo, per alios; ut patet in III «Ethic.» [6] **Inquantum igitur speramus aliquid ut possibile nobis per divinum auxilium, spes nostra attingit ad ipsum Deum, cuius auxilio innititur. Et ideo patet quod spes est virtus: cum faciat actum hominis bonum et debitam regulam attingentem.**

Ad primum ergo dicendum quod in passionibus accipitur medium virtutis per hoc quod attingitur ratio recta: et in hoc etiam consistit ratio virtutis. Unde etiam et in spe bonum virtutis accipitur secundum quod homo attingit sperando regulam debitam, scilicet Deum. Et ideo spe attingente Deum nullus potest male uti, sicut nec virtute morali attingente rationem: quia hoc ipsum quod est attingere est bonus usus virtutis. Quamvis spes de qua nunc loquimur non sit passio, sed habitus mentis, ut infra patebit (q.18 a.1).

Ad secundum dicendum quod spes dicitur ex meritis provenire quantum ad ipsam rem expectatam: prout aliquis sperat se beatitudinem adepturum ex gratia et meritis. Vel quantum ad actum spei formatae. Ipse autem habitus spei, per quam aliquis expectat beatitudinem, non causatur ex meritis, sed pure ex gratia.

Ad tertium dicendum quod ille qui sperat est quidem imperfectus secundum considerationem ad id quod sperat obtinere, quod nondum habet: sed est perfectus quantum ad hoc quod iam attingit propriam regulam, scilicet Deum, cuius auxilio innititur.

[6] C.3 n.13 (BK 1112b27): S.TH., lect.8.

ARTICULO 2

Utrum beatitudo aeterna sit obiectum proprium spei [a]

Si la bienaventuranza eterna es el objeto propio de la esperanza

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod beatitudo aeterna non sit obiectum proprium spei.

1. Illud enim homo non sperat quod omnem animi sui motum excedit: cum spei actus sit quidam animi motus. Sed beatitudo aeterna excedit omnem humani animi motum: dicit enim Apostolus, I ad Cor. 2,9, quod «in cor hominis non ascendit». Ergo beatitudo non est proprium obiectum spei.

2. Praeterea, petitio est spei interpretativa: dicitur enim in Ps. 36,5: «Revela Domino viam tuam et spera in eo, et ipse faciet». Sed homo petit a Deo licite non solum beatitudinem aeternam, sed etiam bona praesentis vitae tam spiritualia quam temporalia, et etiam liberationem a malis, quae in beatitudine aeterna non erunt: ut patet in Oratione Dominica, Mt. 6,11 sqq. Ergo beatitudo aeterna non est proprium obiectum spei.

3. Praeterea, spei obiectum est arduum. Sed in comparatione ad hominem multa alia sunt ardua quam beatitudo aeterna. Ergo beatitudo aeterna non est proprium obiectum spei.

Sed contra est quod Apostolus dicit, ad Heb. 6,19: Habemus spem incedentem,—«idest incedere facientem»,—ad interiora velaminis,—«idest ad beatitudinem caelestem»; ut Glossa [7] **ibidem exponit. Ergo obiectum spei est beatitudo aeterna.**

Dificultades. Parece que la bienaventuranza eterna no es el objeto propio de la esperanza.

1. El hombre no espera lo que excede todo el movimiento de su ánimo, pues el acto de la esperanza es un movimiento del alma. Mas la bienaventuranza eterna sobrepuja todo movimiento del ánimo humano, pues dice el Apóstol: "Ni vino a la mente del hombre". Luego la bienaventuranza no es objeto propio de la esperanza.

2. La oración es intérprete de la esperanza, pues se dice en el salmo: "Revela al Señor tu camino y espera en El, y El lo hará". Mas el hombre pide lícitamente a Dios no sólo la bienaventuranza eterna, sino los bienes de la vida presente, tanto espirituales como temporales, y aun la liberación de los males que no existirán en la eterna bienaventuranza, como se ve en la oración dominical. Por lo tanto, no es la bienaventuranza eterna objeto exclusivo de la esperanza.

3. Lo arduo es el objeto de la esperanza; mas para el hombre hay otras muchas cosas arduas además de la bienaventuranza eterna; no es, pues, ésta su objeto propio.

Por otra parte, dice el Apóstol: "Tenemos esperanza que camina", es decir, que hace caminar, "hasta lo interior del velo", o sea la bienaventuranza celestial, como la Glosa expone. Es, pues, la bienaventuranza objeto propio de la esperanza.

[a] 3 q.7 a.4; *Sent.* 3 d.26 q.2 a.2 ad 3; *De virtut.* q.4 a.1.4.

[7] *Interl.* et LOMBARDI: ML 192,446.

Respuesta. Hemos dicho que la esperanza de que ahora tratamos alcanza a Dios, al apoyarse en su auxilio para conseguir el bien esperado. Conviene que el efecto sea proporcionado a su causa; por lo tanto, el bien que propia y principalmente debemos esperar de Dios es un bien infinito proporcionado al poder del Dios que ayuda, pues es propio del infinito poder llevar al bien infinito. Este bien es la vida eterna, que consiste en la fruición del mismo Dios, no debiendo de esperar de El menos que a El mismo, puesto que no es menor su bondad, por la que comunica bienes a la criatura, que su esencia. En consecuencia, el objeto propio y principal de la esperanza es la bienaventuranza eterna.

Soluciones. 1. La bienaventuranza eterna no llega perfectamente a la mente del hombre, de suerte que pueda conocer qué cosa es y cómo es; mas puede llegar su conocimiento bajo la razón común de bien perfecto, y así tiende a ella el movimiento de la esperanza. Por lo cual terminantemente dice el Apóstol que la "esperanza camina hasta el interior del velo", porque lo que esperamos nos está todavía velado.

2. Cualquier otro bien no lo debemos pedir a Dios sino en orden a la bienaventuranza eterna. De ahí que la esperanza se dirige principalmente a la bienaventuranza eterna y secundariamente a las otras cosas que se piden a Dios en orden a ella; lo mismo que la fe tiene por objeto principal a Dios y secundario lo que a El se ordena, como hemos visto.

3. Al hombre que anhela cosas grandes parece pequeño todo lo que no es tan grande. Así, nada hay arduo con respecto a la esperanza para el que espera la bienaventuranza eterna. Pero respecto de la capacidad del que espera, pueden serle arduas otras cosas, y en este sentido puede tener esperanza de ellas en orden al objeto principal.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est (a.1), spes de qua loquimur attingit Deum innitens eius auxilio ad consequendum bonum speratum. Oportet autem effectum esse causae proportionatum. Et ideo bonum quod proprie et principaliter a Deo sperare debemus est bonum infinitum, quod proportionatur virtuti Dei adiuvantis: nam infinitae virtutis est proprium ad infinitum bonum perducere. Hoc autem bonum est vita aeterna, quae in fruitione ipsius Dei consistit: non enim minus aliquid ab eo sperandum est quam sit ipse, cum non sit minor eius bonitas, per quam bona creaturae communicat, quam eius essentia. Et ideo proprium et principale obiectum spei est beatitudo aeterna.

Ad primum ergo dicendum quod beatitudo aeterna perfecte quidem in cor hominis non ascendit, ut scilicet cognosci possit ab homine viatore quae et qualis sit: sed secundum communem rationem, scilicet boni perfecti, cadere potest in apprehensione hominis. Et hoc modo motus spei in ipsam consurgit. Unde et signanter Apostolus dicit (Heb. 6,19) quod spes incedit «usque ad interiora velaminis»: quia id quod speramus est nobis adhuc velatum.

Ad secundum dicendum quod quaecumque alia bona non debemus a Deo petere nisi in ordine ad beatitudinem aeternam. Unde et spes principaliter quidem respicit beatitudinem aeternam; alia vero quae petuntur a Deo respicit secundario, in ordine ad beatitudinem aeternam. Sicut etiam fides respicit principaliter Deum, et secundario respicit ea quae ad Deum ordinantur, ut supra dictum est (q.1 a.1; a.6 ad 1).

Ad tertium dicendum quod homini qui anhelat ad aliquid magnum, parvum videtur omne aliud quod est eo minus. Et ideo homini speranti beatitudinem aeternam, habito respectu ad istam spem, nihil aliud est arduum. Sed habito respectu ad facultatem

sperantis, possunt etiam quaedam alia ei esse ardua. Et secundum hoc eorum potest esse spes in ordine ad principale obiectum.

ARTICULO 3

Utrum aliquis possit sperare alteri beatitudinem aeternam [a]

Si se puede esperar para otro la bienaventuranza eterna

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod aliquis possit sperare alteri beatitudinem aeternam.

1. Dicit enim Apostolus, Phil. 1,6: «Confidens hoc ipsum, quia qui coepit in vobis opus bonum perficiet usque in diem Christi Iesu». Perfectio autem illius diei erit beatitudo aeterna. Ergo aliquis potest alteri sperare beatitudinem aeternam.

2. Praeterea, ea quae a Deo petimus speramus obtinere ab eo. Sed a Deo petimus quod alios ad beatitudinem aeternam perducat: secundum illud Iac. ult. 16: «Orate pro invicem ut salvemini». Ergo possumus aliis sperare beatitudinem aeternam.

3. Praeterea, spes et desperatio sunt de eodem. Sed aliquis potest desperare de beatitudine aeterna alicuius: alioquin frustra diceret Augustinus, in libro «De verb. Dom.» [b], «de nemine esse desperandum dum vivit». Ergo etiam potest aliquis sperare alteri vitam aeternam.

Sed contra est quod Augustinus dicit, in «Enchirid.» [c], quod «spes non est nisi rerum ad eum pertinentium qui earum spem gerere perhibetur».

Respondeo dicendum quod spes potest esse alicuius dupliciter. Uno quidem modo, absolute: et

Dificultades. Parece que se puede esperar para otro la bienaventuranza eterna.

1. Dice el Apóstol: "Con la segura confianza de que quien comenzó en vosotros la obra buena la llevará a cabo hasta el día de Cristo Jesús". Mas la perfección de aquel día será la bienaventuranza eterna. Luego se puede esperar esta beatitud para otro.

2. Lo que a Dios pedimos lo esperamos obtener de El. Y a Dios pedimos que guíe a otros a la bienaventuranza eterna, según el texto de Santiago: "Orad mutuamente para que os salvéis". Se puede, pues, esperar para los demás la bienaventuranza eterna.

3. La esperanza y la desesperación versan sobre lo mismo. Mas se puede desesperar de la bienaventuranza eterna de alguien; de otra suerte en vano diría San Agustín: "De nadie hay que desesperar mientras vive". Por consiguiente, se puede esperar para otro la bienaventuranza eterna.

Por otra parte, dice San Agustín que "la esperanza no es sino de cosas pertenecientes a quien las espera".

Respuesta. Podemos tener esperanza de dos maneras: absolutamente, y así es de sólo l bien ar-

[a] *De virtut.* q.4 a.4.
[b] *Serm. ad popul.* serm.71 c.13: ML 38,456.
[c] C.8: ML 40,235.

duo concerniente a uno; o bien supuesta otra cosa, y en este sentido puede recaer sobre las cosas de otro. Para cuya evidencia se ha de saber que el amor y la esperanza difieren en que el amor implica cierta unión del amante con el amado, y la esperanza un movimiento o tendencia del apetito al bien arduo. Mas la unión es de cosas distintas; por eso directamente puede el amor referirse al bien de otro que se le une por amor, considerándolo como el bien de sí mismo. Pero el movimiento es siempre el término propio proporcionado al móvil; de ahí que la esperanza se refiera directamente al propio bien y no al de otro. Pero, supuesta dicha unión de amor con otro, ya se puede desear y esperar para él como para sí. De este modo, uno puede esperar para otro la vida eterna, en cuanto que le está unido por amor; pues así como la virtud de la caridad, con la que se ama a Dios, y a sí mismo y al prójimo, es una misma, así la misma virtud de la esperanza espera para sí y para otro.

Soluciones. Con lo dicho se da respuesta a las objeciones.

sic est solum boni ardui ad se pertinentis. Alio modo, ex praesuppositione alterius: et sic potest esse etiam eorum quae ad alium pertinent. Ad cuius evidentiam sciendum est quod amor et spes in hoc differunt quod amor importat quandam unionem amantis ad amatum; spes autem importat quendam motum sive protensionem appetitus in aliquod bonum arduum. Unio autem est aliquorum distinctorum: et ideo amor directe potest respicere alium, quem sibi aliquis unit per amorem, habens eum sicut seipsum. Motus autem semper est ad proprium terminum proportionatum mobili: et ideo spes directe respicit proprium bonum, non autem id quod ad alium pertinet. Sed praesupposita unione amoris ad alterum, iam aliquis potest desiderare et sperare aliquid alteri sicut sibi. Et secundum hoc aliquis potest sperare alteri vitam aeternam, inquantum est ei unitus per amorem. Et sicut est eadem virtus caritatis qua quis diligit Deum, seipsum et proximum, ita etiam est eadem virtus spei qua quis sperat sibi ipsi et alii.

Et per hoc patet responsio ad obiecta.

ARTICULO 4

Utrum aliquis possit licite sperare in homine [a]

Si se puede lícitamente esperar en el hombre

Dificultades. Parece que se puede lícitamente esperar en el hombre.

1. El objeto de la esperanza es la bienaventuranza eterna. Y para conseguirla nos valemos del patrocinio de los santos; pues dice San Gregorio que "la predestinación se ayuda con las oraciones de los santos". Luego se puede esperar en el hombre.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod aliquis possit licite sperare in homine.

1. Spei enim obiectum est beatitudo aeterna. Sed ad beatitudinem aeternam consequendam adiuvamur patrociniis sanctorum: dicit enim Gregorius, in I «Dial.» [10], quod «praedestinatio iuvatur precibus sanctorum». Ergo aliquis potest in homine sperare.

[a] Infra q.25 a.1 ad 3; *Compend. theol.* p.2 c.7.

[10] C.8: ML 77,188.

2. Praeterea, si non potest aliquis sperare in homine, non esset reputandum alicui in vitium quod in eo aliquis sperare non possit. Sed hoc de quibusdam in vitium dicitur: ut patet Ier. 9,4: «Unusquisque a proximo suo se custodiat, et in omni fratre suo non habeat fiduciam». Ergo licite potest aliquis sperare in homine.

3. Praeterea, petitio est interpretativa spei, sicut dictum est (a.2 arg.2). Sed licite potest homo aliquid petere ab homine. Ergo licite potest sperare de eo.

Sed contra est quod dicitur Ier. 17,5: «Maledictus homo qui confidit in homine».

Respondeo dicendum quod spes, sicut dictum est [11], duo respicit: scilicet bonum quod obtinere intendit; et auxilium per quod illud bonum obtinetur. Bonum autem quod quis sperat obtinendum habet rationem causae finalis; auxilium autem per quod quis sperat illud bonum obtinere habet rationem causae efficientis. In genere autem utriusque causae invenitur principale et secundarium. Principalis enim finis est finis ultimus; secundarius autem finis est bonum quod est ad finem. Similiter principalis causa agens est primum agens; secundaria vero causa efficiens est agens secundarium instrumentale. Spes autem respicit beatitudinem aeternam sicut finem ultimum; divinum autem auxilium sicut primam causam inducentem ad beatitudinem. Sicut igitur non licet sperare aliquod bonum praeter beatitudinem sicut ultimum finem, sed solum sicut id quod est ad finem beatitudinis ordinatum; ita etiam non licet sperare de aliquo homine, vel de aliqua creatura, sicut de prima causa movente in beatitudinem; licet autem sperare de aliquo homine, vel de aliqua creatura, sicut de agente secundario et instrumentali, per quod aliquis adiuvatur ad quaecumque bona consequenda in beatitudinem ordinata.—Et

[11] 1-2 q.40 a.7; q.42 a.1; a.4 ad 3

2. Si no se puede esperar en el hombre, a nadie se ha de inculpar de que otro no quiera esperar en él. Esto se echa en cara a algunos, al decir de Jeremías: "Cada cual se guarde de su prójimo y no tenga confianza en ningún hermano suyo". Lícitamente, pues, se puede esperar en el hombre.

3. La petición es intérprete de la esperanza, como está dicho. Por eso, si lícitamente se puede pedir a otro, lícitamente también se puede esperar de él.

Por otra parte, dice Jeremías: "Maldito el hombre que confía en el hombre".

Respuesta. La esperanza, como está dicho, tiene dos términos: el bien que intenta obtener y el auxilio con el que lo obtiene. El bien que se espera obtener tiene razón de causa final, y el auxilio con que se espera alcanzar, condición de causa eficiente. En ambas causas hay que considerar lo que es principal y lo que es secundario. El principal fin es el fin último, y el secundario es el bien ordenado al fin. Parejamente, la causa agente principal es el agente primero, y la causa eficiente secundaria es el agente instrumental secundario. Ahora bien, la esperanza tiene la bienaventuranza eterna como fin último y el auxilio divino como primera causa que conduce a la bienaventuranza. Y así como no es lícito esperar bien alguno como último fin, fuera de la bienaventuranza eterna, sino sólo como ordenado a este fin de la beatitud, del mismo modo no es lícito esperar en ningún hombre o en criatura alguna como primera causa que conduce a la bienaventuranza. Pero es lícito esperar en el hombre o en otra criatura como agente secundario o instrumental con que ayudarse a conseguir cualquier bien ordenado a la bienaventuranza. De esta manera recu-

rrimos a los santos y aun pedimos algunos bienes a los hombres, y son vituperados aquellos en quienes no se puede confiar que han de prestar su auxilio.

Soluciones. Con esto quedan resueltas las objeciones.

hoc modo ad sanctos convertimur; et ab hominibus aliqua petimus; et vituperantur illi de quibus aliquis confidere non potest ad auxilium ferendum.

Et per hoc patet responsio ad obiecta.

ARTICULO 5

Utrum spes sit virtus theologica [a]

Si la esperanza es virtud teologal

Dificultades. Parece que la esperanza no es virtud teologal.

1. La virtud teologal tiene por objeto a Dios. Mas la esperanza no tiene sólo por objeto a Dios, sino también otros bienes que esperamos alcanzar de El. Luego no es virtud teologal.

2. La virtud teologal no consiste en un medio entre dos vicios, como se ha dicho. Mas la esperanza está en un medio entre la presunción y la desesperación. No es, por lo tanto, virtud teologal.

3. La expectación pertenece a la longanimidad, parte de la fortaleza. Y como la esperanza es cierta expectación, parece que no es virtud teologal, sino moral.

4. Lo arduo es el objeto de la esperanza. Pero caminar a lo arduo pertenece a la magnanimidad, virtud moral. La esperanza será, por tanto, virtud moral y no teologal.

Por otra parte, San Pablo la enumera con la fe y la caridad, virtudes teologales.

Respuesta. Puesto que las diferencias específicas dividen el género adecuadamente, es menester tener en cuenta de dónde deriva su naturaleza virtuosa la esperanza, para que sepamos en qué especie de vir-

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod spes non sit virtus theologica.

1. Virtus enim theologica est quae habet Deum pro obiecto. Sed spes non habet solum Deum pro obiecto, sed etiam alia bona quae a Deo obtinere speramus. Ergo spes non est virtus theologica.

2. Praeterea, virtus theologica non consistit in medio duorum vitiorum, ut supra habitum est (1-2 q.64 a.4). Sed spes consistit in medio praesumptionis et desperationis. Ergo spes non est virtus theologica.

3. Praeterea, expectatio pertinet ad longanimitatem, quae est pars fortitudinis. Cum ergo spes sit quaedam expectatio, videtur quod spes non sit virtus theologica, sed moralis.

4. Praeterea, obiectum spei est arduum. Sed tendere in arduum pertinet ad magnanimitatem, quae est virtus moralis. Ergo spes est virtus moralis, et non theologica.

Sed contra est quod, I ad Cor. 13,15, connumeratur fidei et caritati, quae sunt virtutes theologicae.

Respondeo dicendum quod, cum differentiae specificae per se dividant genus, oportet attendere unde habeat spes rationem virtutis, ad hoc quod sciamus sub qua differentia virtutis collocetur. Dictum est autem supra (a.1)

[a] *1-2 q.62 a.3; Sent. 3 d.26 q.2 a.2; De virtut. q.4 a.1 ad 6.7.*

quod spes habet rationem virtutis ex hoc quod attingit supremam regulam humanorum actuum; quam attingit et sicut primam causam efficientem, inquantum eius auxilio innititur; et sicut ultimam causam finalem, inquantum in eius fruitione beatitudinem expectat. Et sic patet quod spei, inquantum est virtus, principale obiectum est Deus. Cum igitur in hoc consistat ratio virtutis theologicae quod Deum habeat pro obiecto, sicut supra dictum est (1-2 q.62 a.1), manifestum est quod spes est virtus theologica.

Ad primum ergo dicendum quod quaecumque alia spes adipisci expectat, sperat in ordine ad Deum sicut ad ultimum finem et sicut ad primam causam efficientem, ut dictum est (a.4).

Ad secundum dicendum quod medium accipitur in regulatis et mensuratis secundum quod regula vel mensura attingitur; secundum autem quod exceditur regula, est superfluum; secundum autem defectum a regula, est diminutum. In ipsa autem regula vel mensura non est accipere medium et extrema. Virtus autem moralis est circa ea quae regulantur ratione sicut circa proprium obiectum: et ideo per se convenit ei esse in medio ex parte propri obiecti. Sed virtus theologica est circa ipsam regulam primam, non regulatam alia regula, sicut circa proprium obiectum. Et ideo per se, et secundum proprium obiectum, non convenit virtuti theologicae esse in medio. Sed potest sibi competere per accidens, ratione eius quod ordinatur ad principale obiectum. Sicut fides non potest habere medium et extrema in hoc quod innitatur primae veritati, cui nullus potest nimis inniti: sed ex parte eorum quae credit, potest habere medium et extrema, sicut unum verum est medium inter duo falsa. Et similiter spes non habet medium et extrema ex parte principalis obiecti, quia divino auxilio nullus potest nimis inniti; sed quantum ad ea quae confidit aliquis se adepturum, potest ibi esse

tud se sitúa. Hemos visto antes que la esperanza obtiene razón de virtud por alcanzar la suprema regla de los actos humanos; alcanza, en efecto, a Dios como causa eficiente primera al apoyarse en su auxilio, y como causa final última, al esperar la bienaventuranza en su fruición. Resulta, pues, patente que la esperanza, en cuanto virtud, tiene por objeto principal a Dios. Y como la razón de virtud teologal consiste en tener a Dios por objeto, como hemos ya dicho, es evidente que la esperanza es virtud teologal.

Soluciones. 1. La esperanza tiende a alcanzar las demás cosas en orden a Dios como a fin último o como a causa primera eficiente, como se ha dicho.

2. El medio en las cosas reguladas y medidas se tiene cuando se alcanza la regla o medida: si excede la regla, viene lo superfluo; si no se llega a ella, lo defectuoso. Mas en la regla misma o en medida no cabe considerar medio y extremos. Ahora bien, la virtud moral versa sobre algo regulado por la razón como objeto propio; por eso le corresponde estar en un medio del propio objeto. En cambio, la virtud teologal tiene por objeto la misma regla, no regulada por otra regla; de aquí que de suyo y por su objeto propio no le compete consistir en un medio. Sólo accidentalmente le compete con respecto a los objetos secundarios, ordenados al objeto principal; así, la fe no puede tener medio y extremos en cuanto es adhesión a la verdad primera, pues nadie puede adherirse a ella excesivamente; pero sí respecto de los objetos que cree, como una verdad es medio entre dos falsedades. Así también la esperanza no tiene medio y extremos por parte del objeto principal, porque nadie confía con demasía en el auxilio divino; mas con respecto a las cosas que espera alcanzar puede darse en ella medio y extremos, en cuanto

que presume lo que está sobre su alcance o desespera de lo que está a su mano.

S. La expectación que se pone en la definición de la esperanza no entraña dilación, como la expectación que se implica en la longanimidad; pero sí la contiene respecto del auxilio divino, bien se difiera lo que espera o no.

4. La magnanimidad tiende a lo arduo, esperando lo que está en su poder. Tiende, pues, propiamente a hacer cosas grandes. En cambio, la esperanza como virtud teologal tiende al objeto arduo que ha de alcanzar por el auxilio ajeno, como está dicho.

medium et extrema, inquantum vel praesumit ea quae sunt supra suam proportionem, vel desperat de his quae sunt sibi proportionata.

Ad tertium dicendum quod expectatio quae ponitur in definitione spei non importat dilationem, sicut expectatio quae pertinet ad longanimitatem: sed importat respectum ad auxilium divinum, sive illud quod speratur differatur, sive non differatur.

Ad quartum dicendum quod magnanimitas tendit in arduum sperans aliquid quod est suae potestatis. Unde proprie respicit operationem aliquorum magnorum. Sed spes, secundum quod est virtus theologica, respicit arduum alterius auxilio assequendum, ut dictum est (a.1).

ARTICULO 6

Utrum spes sit virtus distincta ab aliis virtutibus theologicis [a]

Si la esperanza es distinta de las otras virtudes teologales

Dificultades. Parece que la esperanza no es virtud distinta de las otras virtudes teologales.

1. Los hábitos se distinguen según los objetos, como hemos dicho. Pero el mismo objeto tiene la esperanza que las demás virtudes teologales. Luego no se distingue de ellas.

2. En el símbolo en que hacemos profesión de fe se dice: "Espero la resurrección de los muertos y la vida del siglo advenidero". Mas la expectación de la futura bienaventuranza pertenece a la esperanza, como está dicho. Por lo tanto, la esperanza no se distingue de la fe.

3. Por la esperanza, el hombre tiende a Dios. Mas esto es propio de la caridad; de esta suerte, la esperanza no se distingue de la caridad.

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod spes non sit virtus distincta ab aliis theologicis.

1. Habitus enim distinguuntur secundum obiecta, ut supra dictum est (1-2 q.54 a.2). Sed idem est obiectum spei et aliarum virtutum theologicarum. Ergo spes non distinguitur ab aliis virtutibus theologicis.

2. Praeterea, in symbolo fidei, in quo fidem profitemur, dicitur: «Expecto resurrectionem mortuorum et vitam futuri saeculi». Sed expectatio futurae beatitudinis pertinet ad spem, ut supra (a.2) dictum est. Ergo spes a fide non distinguitur.

3. Praeterea, per spem homo tendit in Deum. Sed hoc proprie pertinet ad caritatem. Ergo spes a caritate non distinguitur.

[a] *Sent.* 3 d.26 q.2 a.3 q.1; *De virtut.* q.4 a.3 ad 9.

Sed contra, ubi non est distinctio ibi non est numerus. Sed spes connumeratur aliis virtutibus theologicis: dicit enim Gregorius, in I «Moral.» [12], esse tres virtutes, fidem, spem et caritatem. Ergo spes est virtus distincta ab aliis theologicis.

Respondeo dicendum quod virtus aliqua dicitur theologica ex hoc quod habet Deum pro obiecto cui inhaeret. Potest autem aliquis alicui rei inhaerere dupliciter: uno modo, propter seipsum; alio modo, inquantum ex eo ad aliud devenitur. Caritas igitur facit hominem Deo inhaerere propter seipsum, mentem hominis uniens Deo per affectum amoris. Spes autem et fides faciunt hominem inhaerere Deo sicut cuidam principio ex quo aliqua nobis proveniunt.

De Deo autem provenit nobis et cognitio veritatis et adeptio perfectae bonitatis. Fides ergo facit hominem Deo inhaerere inquantum est nobis principium cognoscendi veritatem: credimus enim ea vera esse quae nobis a Deo dicuntur. Spes autem facit Deo adhaerere prout est nobis principium perfectae bonitatis: inquantum scilicet per spem divino auxilio innitimur ad beatitudinem obtinendam.

Ad primum ergo dicendum quod Deus secundum aliam et aliam rationem est obiectum harum virtutum, ut dictum est (in c). Ad distinctionem autem habituum sufficit diversa ratio obiecti, ut supra habitum est (1-2 q.54 a.2).

Ad secundum dicendum quod expectatio ponitur in symbolo fidei non quia sit actus proprius fidei; sed inquantum actus spei praesupponit fidem, ut dicetur (a.7), et sic actus fidei manifestantur per actus spei.

Ad tertium dicendum quod spes facit tendere in Deum sicut in quoddam bonum finale adipiscendum, et sicut in quoddam adiutorium efficax ad subveniendum. Sed caritas proprie facit tendere

Por otra parte, en donde no hay distinción no hay número. Y la esperanza se enumera entre las otras virtudes teologales, pues dice San Gregorio que son tres tales virtudes: fe, esperanza y caridad. Por consiguiente, la esperanza es virtud teologal distinta de las otras.

Respuesta. Se dice que es teologal una virtud por tener a Dios por objeto a quien se adhiere. De dos modos podemos adherirnos a una cosa: bien por sí misma, bien en cuanto por ella llegamos a otra. Así la caridad hace que el hombre se una a Dios por El mismo, pues une su espíritu con Dios por afecto de amor. La esperanza y la fe, en cambio, hacen que el hombre se una con El como principio del que nos vienen otros bienes.

De Dios nos viene el conocimiento de la verdad y alcanzar la bondad perfecta. Por eso la fe une al hombre con Dios en cuanto nos es principio de conocer la verdad: creemos, en efecto, ser verdadero lo que nos dice; y la esperanza, en cuanto nos es principio de perfecta bondad, pues por ella nos apoyamos en el auxilio divino para obtener la bienaventuranza.

Soluciones. 1. Dios, bajo distintas razones formales, es objeto de estas virtudes, como acabamos de decir. Para la distinción del hábito basta diverso aspecto formal del objeto, según hemos tratado ya.

2. La expectación se pone en el símbolo de la fe, no por ser acto suyo propio, sino en cuanto que el acto de la esperanza presupone la fe, como adelante se verá. De esta manera, los actos de fe se manifiestan por los de esperanza.

3. La esperanza hace tender a Dios como a bien final que se ha de alcanzar y como a ayuda eficaz para auxiliarnos. En cambio, la caridad

[12] C.27: ML 75,544.

hace tender a Dios por la unión del afecto del hombre con El, de suerte que no viva para sí, sino para Dios.

in Deum uniendo affectum hominis Deo, ut scilicet homo non sibi vivat sed Deo.

ARTICULO 7

Utrum spes praecedat fidem [a]

Si la esperanza precede a la fe

Dificultades. Parece que la esperanza precede a la fe.

1. Exponiendo la Glosa aquellas palabras: "Espera en el Señor y haz el bien", dice: "La esperanza es la puerta de la fe, el principio de la salvación". Mas la salvación es por la fe, por la que nos justificamos. Luego la esperanza precede a la fe.

2. Lo que entra en la definición de una cosa debe ser anterior y más conocido. Mas la esperanza entra en la definición de la fe, como se ve en la definición del Apóstol: "Es fe la substancia de las cosas que esperamos". Por lo tanto, es anterior a la fe.

3. La esperanza precede al acto meritorio, pues dice el Apóstol: "El que ara debe arar con la esperanza de percibir fruto". Pero el acto de fe es meritorio. En consecuencia, la esperanza precede a la fe.

Por otra parte, se dice en San Mateo: "Abrahán engendró a Isaac", es decir, "la fe a la esperanza", como dice la Glosa.

Respuesta. La fe precede absolutamente a la esperanza. Si el objeto de la esperanza es el bien arduo futuro de posible alcance, para que uno espere se requiere que ese objeto se le presente como posible. El objeto de la esperanza, por una parte, es la bienaventuranza eterna, y bajo otro aspecto el auxilio divino, como se desprende de lo dicho. De los dos modos se nos propone por la

Ad septimum sic proceditur. Videtur quod spes praecedat fidem.

1. Quia super illud Ps. 36,3, «Spera in Domino, et fac bonitatem», dicit Glossa [13]: «Spes est introitus fidei, initium salutis». Sed salus est per fidem, per quam iustificamur. Ergo spes praecedit fidem.

2. Praeterea, illud quod ponitur in definitione alicuius debet esse prius et magis notum. Sed spes ponitur in definitione fidei: ut patet Heb. 11,1: «Fides est substantia rerum sperandarum». Ergo spes est prior fide.

3. Praeterea, spes praecedit actum meritorium: dicit enim Apostolus, I ad Cor. 9,10, quod «qui arat debet arare in spe fructus percipiendi». Sed actus fidei est meritorius. Ergo spes praecedit fidem.

Sed contra est quod Mt. 1,2 dicitur: «Abraham genuit Isaac», «idest fides spem», sicut dicit Glossa (interl.).

Respondeo dicendum quod fides absolute praecedit spem. Obiectum enim spei est bonum futurum arduum possibile haberi. Ad hoc ergo quod aliquis speret, requiritur quod obiectum spei proponatur ei ut possibile. Sed obiectum spei est uno modo beatitudo aeterna, et alio modo divinum auxilium, ut ex dictis patet (a.2.4; a.6 ad 3). Et utrumque eorum proponitur nobis per fi-

[a] 1-2 q.62 a.4; supra q.4 a.7; *Sent.* 3 d.23 q.2 a.5.

[13] *Interl.* et LOMBARDI: ML 191,1368; CASSIODORUS, *Expos. in Psalt.* ps.36,3: ML 70,258.

dem, per quam nobis innotescit quod ad vitam aeternam possumus pervenire, et quod ad hoc paratum est nobis divinum auxilium: secundum illud Heb. 11,6: «Accedentem ad Deum oportet credere quia est, et quia inquirentibus se remunerator est». Unde manifestum est quod fides praecedit spem.

Ad primum ergo dicendum quod, sicut Glossa ibidem subdit, spes dicitur introitus fidei, idest rei creditae, «quia per spem intratur ad videndum illud quod creditur».—Vel potest dici quod est introitus fidei quia per eam homo intrat ad hoc quod stabiliatur et perficiatur in fide.

Ad secundum dicendum quod in definitione fidei ponitur res speranda quia proprium obiectum fidei est non apparens secundum seipsum. Unde fuit necessarium ut quadam circumlocutione designaretur per id quod consequitur ad fidem.

Ad tertium dicendum quod non omnis actus meritorius habet spem praecedentem: sed sufficit si habeat concomitantem vel consequentem.

fe, por la cual conocemos que podemos llegar a la vida eterna y que nos está preparado para ello el auxilio divino, según el Apóstol: "Quien se llega a Dios ha de creer que existe y que es premiador de quienes le buscan". Es, pues, patente que la fe precede a la esperanza.

Soluciones. 1. Allí mismo, la Glosa añade que la esperanza es puerta de la fe, es decir, de la realidad creída, "porque por la esperanza se entra a ver lo que se cree".—También se podría responder que es la puerta de la fe, porque por ella entra el hombre a estabilizarse y perfeccionarse en la fe.

2. En la definición de la fe se pone la cosa esperada, porque el objeto propio de la fe no es evidente en sí mismo. De ahí que fué necesario que fuera designado por esa circunlocución mediante algo que viene en pos de la fe.

3. No todo acto meritorio tiene como precedente el de esperanza: basta que lo tenga concomitante o consiguiente.

ARTICULO 8

Utrum caritas sit prior spe [a]

Si la caridad es anterior a la esperanza

Ad octavum sic proceditur. Videtur quod caritas sit prior spe.

1. Dicit enim Ambrosius [14], super illud Lc. 17,6, «Si habueritis fidem sicut granum sinapis», etc.: «Ex fide est caritas, ex caritate spes». Sed fides est prior caritate. Ergo caritas est prior spe.

2. Praeterea, Augustinus dicit, XIV «De civ. Dei» [15], quod «boni motus atque affectus ex amore et sancta caritate veniunt». Sed

Dificultades. Parece que la caridad es anterior a la esperanza.

1. San Ambrosio, comentando las palabras: "Si tuviereis fe como un grano de mostaza", etc., dice: "De la fe, la caridad; de la caridad, la esperanza". Pero la fe es anterior a la caridad. Parece, pues, la caridad anterior a la esperanza.

2. Dice San Agustín que "los buenos impulsos y los afectos proceden del amor y de la santa caridad".

[a] 1-2 q.62 a.4; *Sent.* 3 d.26 q.2 a.3 q.2; *De virtut.* q.4 a.3.

[14] L.8: ML 15,1865.

[15] C.9: ML 41,414.

Mas esperar, en cuanto acto de la esperanza, es un impulso bueno del ánimo. Por lo tanto, se deriva de la caridad.

3. El Maestro de las Sentencias dice que "la esperanza proviene de los méritos, los cuales no sólo preceden a la cosa esperada, sino a la esperanza misma, a la cual antecede la caridad". Así, pues, ésta es anterior a la esperanza.

Por otra parte, dice el Apóstol: "El fin del precepto es la caridad de un corazón puro y buena conciencia", es decir, añade la Glosa, "de la esperanza". De ahí que la esperanza es anterior a la caridad.

Respuesta. Hay un doble orden: uno es por vía de generación y de materia, según el cual lo imperfecto precede a lo perfecto; el otro es el orden de perfección y de la forma, por el que lo perfecto naturalmente es anterior a lo imperfecto. Según el primer orden, la esperanza es antes que la caridad. La razón es porque la esperanza, como todo movimiento apetitivo, se deriva del amor, como se ha dicho al tratar de las pasiones. Y el amor puede ser perfecto o imperfecto. Es perfecto el amor por el que alguien es amado por sí mismo, en cuanto se le quiere desinteresadamente el bien; y así el hombre ama a su amigo. Es imperfecto el amor con el que se ama algo no por sí mismo, sino para aprovechar su bien, en propia utilidad, como se ama la cosa que se codicia. El amor de Dios perfecto es propio de la caridad, que hace unirse a El por sí mismo; a la esperanza corresponde el segundo modo de amor, pues quien espera intenta obtener algo para sí. De ahí que, en orden de generación, la esperanza es anterior a la caridad; porque, así como quien empieza a amar a Dios porque teme ser castigado por El, cesa en el pecado, según dice San Agustín, así

sperare, secundum quod est actus spei, est quidam bonus animi motus. Ergo derivatur a caritate.

3. Praeterea, Magister dicit, 26 dist. III lib. «Sent.», quod «spes ex meritis provenit, quae praecedunt non solum rem speratam, sed etiam spem, quam natura praeit caritas». Caritas ergo est prior spe.

Sed contra est quod Apostolus dicit, I ad Tim. 1,5: «Finis praecepti caritas est de corde puro et conscientia bona». Glossa (interl.): «idest spe». Ergo spes est prior caritate.

Respondeo dicendum quod duplex est ordo. Unus quidem secundum viam generationis et materiae, secundum quem imperfectum prius est perfecto. Alius autem ordo est perfectionis et formae: secundum quem perfectum naturaliter prius est imperfecto. Secundum igitur primum ordinem spes est prior caritate. Quod sic patet. Quia spes, et omnis appetitivus motus, ex amore derivatur: ut supra [16] habitum est, cum de passionibus ageretur. Amor autem quidam est perfectus, quidam imperfectus. Perfectus quidem amor est quo aliquis secundum se amatur, ut puta cui aliquis vult bonum: sicut homo amat amicum. Imperfectus amor est quo quis amat aliquid non secundum ipsum, sed ut illud bonum sibi ipsi proveniat: sicut homo amat rem quam concupiscit. Primus autem amor Dei pertinet ad caritatem, quae inhaeret Deo secundum seipsum: sed spes pertinet ad secundum amorem, quia ille qui sperat aliquid sibi obtinere intendit. Et ideo in via generationis spes est prior caritate. Sicut enim aliquis introducitur ad amandum Deum per hoc quod, timens ab ipso puniri, cessat a peccato, ut Augustinus dicit, «Super Primam Canonicam Ioan.» [17], ita etiam et spes introducit ad

[16] 1-2 q.27 a.4; q.28 a.6 ad 2; q.40 a.7.
[17] Tr.9 super 4,18: ML 35,2047.

caritatem, inquantum aliquis, sperans remunerari a Deo, accenditur ad amandum Deum et servandum praecepta eius.—Sed secundum ordinem perfectionis caritas naturaliter prior est. Et ideo, adveniente caritate, spes perfectior redditur: quia de amicis maxime speramus. Et hoc modo dicit Ambrosius (l.c. nt.14) quod spes est ex caritate.

Unde patet responsio ad primum.

Ad secundum dicendum quod spes, et omnis motus appetitivus, ex amore provenit aliquo, quo scilicet aliquis amat bonum expectatum. Sed non omnis spes provenit a caritate: sed solum motus spei formatae, qua scilicet aliquis sperat bonum a Deo ut ab amico.

Ad tertium dicendum quod Magister loquitur de spe formata, quam naturaliter praecedit caritas, et merita ex caritate causata.

también la esperanza conduce a la caridad, pues el esperar ser premiado por Dios mueve a su amor y a guardar sus mandamientos.—En el orden de perfección, en cambio, la caridad es naturalmente antes que la esperanza; por eso, en viniendo la caridad, se hace más perfecta la esperanza, pues más esperamos de los amigos. En este sentido dice San Ambrosio que la esperanza nace de la caridad.

Soluciones. 1. Con esto queda dada la respuesta a la primera objeción.

2. La esperanza y los demás movimientos apetitivos provienen de un cierto amor con el que se ama el bien esperado; pero no toda esperanza procede de la caridad, sino solo el movimiento de la esperanza formada que espera conseguir los bienes de Dios como de amigo.

3. El Maestro de las Sentencias habla de la esperanza formada, a la cual naturalmente preceden la caridad y los méritos causados por la caridad.

INTRODUCCION A LA CUESTION 18

EL SUJETO DE LA ESPERANZA

Es la otra breve cuestión complementaria sobre la naturaleza de la esperanza, que Santo Tomás agrega siguiendo el ejemplo de Pedro Lombardo, quien al final de su distinción *(Sent.* 3 d.26) preguntaba por los posibles sujetos de la esperanza: Si la tuvieron Cristo, los bienaventurados y los ángeles. Tal pregunta había sido justamente ocasión de insertar el tratado de las virtudes en la cristología. Siguiendo el modelo, la cuestión es tratada en todos los comentarios de las *Sentencias.*

El Angélico considera primero *el sujeto psíquico* de la esperanza o la facultad del alma en que reside, dando por supuesto que *el sujeto personal* portador de la misma es el *hombre viador* (a.1); luego plantea el problema de los otros posibles sujetos personales: Si la virtud de la esperanza se da en los bienaventurados y en Cristo (a.2) o en los condenados (a.3); en conexión con la esperanza de los viadores estudia, por fin, una propiedad de la misma, que es *su certeza* (a.4).

I. Sujeto psíquico de la esperanza (a.1)

La primera verdad que debe anteponerse aquí, pues va sobrentendida en la doctrina de este artículo, es que *la esperanza cristiana es virtud propia del «homo viator»*, del hombre *en camino*, en orden a la bienaventuranza eterna.

Es una verdad patente y centro de toda la problemática de la esperanza. En este mundo somos «viadores», hombres que caminamos hacia nuestro destino eterno. Es el estado propio de la esperanza, que es tensión hacia los bienes eternos, aún no conseguidos, sino mirados como una meta futura. En el orden cristiano, *la fe y la esperanza* son virtudes propias de los que caminan en este mundo hacia Dios, a quien no ven ni poseen aún. La caridad, en cambio, es eterna (1 Cor. 13,8).

Más concretamente, *la esperanza teologal la poseen todos los creyentes viadores* que no la han perdido por los pecados de desesperación, presunción e indirectamente por la infidelidad. Por la justificación, en efecto, recibieron las tres virtudes teologales. Y la esperanza ya no se pierde por otros pecados, sino sólo por esos dos vicios contrarios, e indirectamente, por la pérdida de su fundamento, que es la *fe.*

Dentro del hombre, el Angélico indaga sobre la facultad de la que es propio el acto de esperar, y en la que se reciba la virtud infusa de la esperanza. La doctrina por él expuesta es casi unánimemente aceptada. Un caso aislado representa *la teoría de San Juan de la Cruz,* que asigna la esperanza a la memoria como sujeto propio de

ella. La afirmación del Doctor Místico no parece tener otro sentido, y es movido a ella por la necesidad de señalar sujeto psíquico distinto a cada una de las virtudes teologales: la fe está en el entendimiento; la esperanza, en la memoria, y la caridad, en la voluntad. Son las tres potencias del alma, por lo que las tres virtudes teologales, «que tienen las dichas tres potencias como propios objetos sobrenaturales y mediante las cuales el alma se une con Dios según las tres potencias», deben perfeccionar cada una de ellas en el orden indicado [1]

No se sabe bien el alcance teórico de esta doctrina, alegada por el Santo con la finalidad práctica de explicar la purificación superior de las tres potencias a través de la noche mística y purificación pasiva de las virtudes teologales—«el entendimiento, en la tiniebla de la fe; la memoria, en el vacío de la esperanza; la voluntad, en la desnudez de todo afecto»—, ni menos consta de antecedentes de la misma, probablemente ya expresada por la mística alemana. Lo que parece claro es que tal antecedente no se encuentra en San Agustín ni que este Santo hubiera dado un esbozo de dicha teoría, como ha intentado probar Laín Entralgo [2]. Sólo aparecen en el Hiponense estrechas conexiones entre la *memoria* y la *esperanza* a través de la *mutabilitas* agustiniana, o *dimensión de temporalidad,* en que va inmersa la existencia del hombre, y cuyos elementos extremos son los hechos pasados—que atesora la memoria—y la realidad futura, a que tiende la esperanza. De la memoria del pasado pueden surgir, a veces, las esperanzas y proyectos para el futuro, y tal conexión causal, o unión de memoria y esperanza en los mismos placeres y alegrías, ya la había notado también Santo Tomás [3].

En el campo de la esperanza natural, las teorías antes citadas de G. Marcel, Zubiri, etc., recogidas y explanadas por Laín Entralgo, que ampliaban la noción de esperanza a formas análogas e impropias, lógicamente proponen una *extensión del sujeto de la misma* a todo el hombre, a todas sus facultades apetitivas, cognoscitivas y hasta a todas sus tendencias biológicas. Espera todo el hombre y con todas sus facultades, porque todas se actúan en protensión al futuro, a conseguir algo que les falta. Incluso, siguiendo la perspectiva existencialista de Marcel, *el sujeto personal* de la esperanza se ha de ampliar más aún, sustituyendo el «yo» por el «nosotros» de una esperanza común que es siempre «coespera», como la existencia humana es en cada momento «coexistencia», o existencia religada al mundo circundante

---

[1] *Subida del Monte Carmelo* II,6,1. Cf. III,11,1; III,15,1.

[2] Cf. EFRÉN DE LA MADRE DE DIOS, *La esperanza según San Juan de la Cruz.* Revista de Espiritualidad 1 (1942) p.255-281.

[3] El texto fundamental que alega no parece contener tal doctrina *(Confess.* l.10 c.36 n.58): «Numquid etiam hoc inter contemnenda deputabimus, aut aliquid nos *reducet in spem* nisi tota misericordia tua, quoniam coepisti mutare nos?». Aunque esta misericordia divina «nos vaya trocando en esperanza» a medida que la memoria va siendo purgada de contenidos tentadores, no parece ser esta conexión dispositiva razón que haga de la memoria sujeto y «el vaso de la esperanza». Otros textos aducidos del mismo libro de las *Confesiones,* como el del l.10 c.8 n.14, sólo hablan del mencionado poder de la memoria de lo pasado para despertar proyectos y esperanzas para el futuro. En cambio, diversos textos hablan expresamente del acto de la esperanza como tensión hacia el futuro, y pertinente, por lo mismo, a la facultad volitiva. *Serm.* 105: ML 38,612: «Spes ergo ad hoc nos hortatur, ut praesentia contemnamus, *futura exspectemus,* ea quae retro sunt obliviscentes, cum apostolo *in anteriora extendamur*». Cf. LAÍN ENTRALGO, *La memoria y la esperanza* (Madrid 1954), insertada en la otra más reciente y completa, *La espera y la esperanza* (Madrid 1957) p.48ss.

[4] *Sent.* 3 d.26 q.1 a.1 ad 2; *Physic.* 7 lect.6; 1-2 q.32 a.3.

y la historia, «un inmenso despliegue temporal de la esperanza humana». Y todavía, según la teoría antes dicha de una *esperanza cósmica* que satisfaga a la doctrina de la evolución, el sujeto total de la esperanza humana sería «yo en el universo y con el universo», haciéndose el esperar humano plenamente transcendente [4]. La verdad, empero, es la siguiente:

1.° El sujeto psíquico de la esperanza teologal es la voluntad.

Ante todo, esta facultad que espera en el hombre, con una esperanza sobrenatural, los bienes divinos no puede ser *la memoria*. Porque: *a)* la esperanza confiada pertenece a las facultades de apetición y afecto, y la memoria es potencia cognoscitiva; la memoria intelectual, además, no es distinta del mismo entendimiento; *b)* la esperanza es de lo futuro, y la memoria de lo pasado, y no pueden pertenecer a la misma potencia dos actos contrarios.

El sujeto de esta esperanza es sólo *la voluntad*, porque su objeto es el bien, y *el bien divino*, por lo que sólo puede ser alcanzado por la facultad apetitiva espiritual: la voluntad, cuyo objeto es el bien universal, en que se incluyen todas las diferencias de bienes, aun el bien arduo.

Si bien el acto de esperar es afectivo, *su raíz* está, no obstante, en el conocimiento del objeto como bien futuro arduo y posible. Por eso, la esperanza teologal tiene *su fundamento y raíz en la fe*, que nos da el conocimiento de los bienes sobrenaturales y mueve a la espera o *expectación* de los mismos.

2.° La esperanza natural auténtica tiene por sujetos propios la voluntad y el apetito sensitivo irascible.

Así, pues, dentro del hombre sólo esperan en sentido propio, o son sujetos de esperanza, estas dos potencias de apetición y tendencia, cada cual en su propia esfera, o dentro del campo propio de bienes arduos y difíciles: los de orden sensible, presentados por la aprehensión imaginativa, o estimativa, y los bienes o empresas de orden superior, presentados por el conocimiento intelectual. El apetito sensitivo concupiscible no es sujeto de esperanza, porque ésta no se confunde con el simple deseo, según vimos con la mejor filosofía tradicional.

La razón convincente y necesaria es que el objeto de la esperanza —bien futuro arduo y posible—pertenece a estas dos facultades apetitivas. La esperanza se atribuye al conocimiento como su raíz y causa, o bien una forma impropia de la misma—la espera, o el aguardar—, consistente más bien en *la atención cognoscitiva* a acontecimientos que van a suceder.

En parecidas acepciones impropias, o de lejana analogía, puede sólo atribuirse la esperanza a todas las facultades apetitivas, cognoscitivas y biológicas del sujeto humano. Aunque en todas ellas haya alguna *tensión* al futuro, tendencia a su actualización o posesión del objeto y perfección propia, pero ésta debe clasificarse sólo como un *amor o deseo analógicos* del *appetitus naturalis* de cada potencia, no

[4] Estas teorías son expuestas y plenamente «compartidas» por LAÍN ENTRALGO, *La espera y la esperanza* p.557-63.

como el movimiento específico de la esperanza con su naturaleza y leyes propias. Y, de igual suerte, el «nosotros», o el «yo en el cosmos», no son sino *sujetos morales* de mi esperanza, a los cuales extiendo yo el beneficio de los bienes esperados, como por la caridad se une el que ama con los demás, les desea los mismos bienes que a sí, y se hace, en cierto modo, *uno*—por unión afectiva—con ellos, con la humanidad entera. Sólo por esta unión moral puede hablarse de la *esperanza común* de la Iglesia, y más, del mundo entero.

II. Los que no tienen esperanza (a.2-3)

Entre todos los seres inteligentes, sólo los *hombres viadores* son seres *esperanzados*, a los que nunca les falta alguna esperanza; si no la esperanza teológica—carecen de ella los infieles y herejes y los cristianos que pecaron contra la esperanza—, sí, al menos, otras formas de espera natural, pues la esperanza es «lo último que se pierde».

Se propone la cuestión para los otros dos estados del hombre—o de los ángeles—«sin esperanza». Son los dos estados del alma «en el término». El de los bienaventurados, por *exceso* y sobreabundancia en el bien, y el de los condenados, por *defecto* total.

En cuanto al primer estado, la verdad aquí sentada por el Angélico no ha sido por todos seguida. Algunos teólogos antiguos siguieron en esto a Suárez, Lugo y Ripalda. Según Suárez y estos discípulos, la virtud teologal de la esperanza permanece en los bienaventurados; pero no ejerce en ellos el acto principal de esperar la gloria, sino otros actos secundarios. Los santos en el cielo esperan la resurrección de los cuerpos y aumento de gloria accidental. Cristo en la tierra esperaba también la resurrección y consumación de la gloria [5].

La tesis la ha suscitado en la actualidad el P. Charles con una variante. Siguiendo al teólogo T. Muniessa, cree que, en Cristo y los santos, en el cielo se conserva la esperanza teologal, sobre todo en cuanto al *acto comunitario* de esperar la vida eterna para los demás. «La esperanza de Cristo no puede quedar colmada ni consumada en tanto que uno de los «suyos» se halle todavía fuera de la visión beatífica» [6].

Se impone, no obstante, como más fundada la doctrina que formulamos:

1.° En los bienaventurados no existe ni puede darse la esperanza teológica, bien como virtud o en sus actos.

Es verdad cierta y común enseñada en el magisterio de la Iglesia. La constitución dogmática *Benedictus Deus* declaraba que la visión y fruición beatíficas «eliminan en los bienaventurados los actos de fe y esperanza, en cuanto que fe y esperanza son propias virtudes teológicas» (D 530). Se refiere, pues, a esas virtudes teologales y a sus actos.

[5] SUÁREZ, *De spe* d.1 sect.8; *De gratia* l.2 c.3 n.25; LUGO, *De fide* d.17; RIPALDA, *De ente supernat.* d.27 sect.3. Otros creen que permanece en el cielo el hábito de esperanza «para ornato». La teoría la refieren ampliamente y la rebaten los SALMANTICENSES, *Curs. theol., de spe* d.3 dub.2.

[6] P. CHARLES, *Spes Christi*: NouvRevThéol 61 (1934) p.1009-1021; 64 (1937) p.1057-1075; T. MUNIESSA, *Disp. Scholast. de myst. Incarn. et Eucharist.* d.14 sect.8 n.77. La teoría es aceptada también con entusiasmo por LAÍN ENTRALGO, *La espera y la esperanza* p.332-3.

Se halla enseñada también en la *Sagrada Escritura*. Así lo afirma claramente San Pablo: *La esperanza que se ve, ya no es esperanza. Porque lo que uno ve, ¿cómo esperarlo? Pero, si esperamos lo que no vemos, en paciencia esperamos* (Rom. 8,24-25). Lo mismo enseña en su definición de la fe (Hebr. 11,1) y en su doctrina de la caridad, la única que permanece en el cielo (1 Cor. 13,8).

La *argumentación teológica* no es menos rigurosa. Hábitos y actos virtuosos son especificados por su objeto formal, o término primario, por lo que, si este objeto se hace imposible, tal especie de virtud no puede darse. Mas en los bienaventurados desaparece tal objeto de la esperanza: Dios beatificante como bien futuro arduo y posible. Por la posesión de la beatitud, deja de ser Dios un bien futuro y difícil y no puede permanecer como objeto de esperanza. A su vez, un hábito radicalmente impedido para actuarse en su objeto primario se destruye. No puede permanecer tampoco en sus actos secundarios—esperar la gloria del cuerpo, esperar para otros—, porque éstos suponen el acto primario de la virtud en orden al cual son puestos. Si el acto primario adecuado es impedido, tampoco son posibles los secundarios [7].

Por otra parte, la esperanza consiste en el movimiento de *intención* al fin. El sujeto de la misma es siempre imperfecto, el *homo viator*, que camina a su última perfección. Mas *la posesión* de este fin elimina toda imperfección y movimiento hacia ella. A la tensión de la esperanza sucede el reposo y goce del bien poseído (1-2 q.67 a.4).

Por lo mismo, *Jesucristo* en la tierra, que era viador y comprehensor a la vez, *no tenía la virtud de la esperanza*, pues que se hallaba en posesión de su beatitud esencial. ¿Cómo pudo entonces esperar la resurrección del cuerpo, la vida eterna para los demás y la consumación de la gloria? La solución es la misma en todos estos casos y se da en la aserción siguiente.

2.º Ni Jesucristo ni los bienaventurados tienen, respecto de los objetos secundarios—la esperanza para los otros, la gloria del cuerpo—, acto propio de esperanza teologal, sino una esperanza impropia, que es deseo sobrenatural de esos bienes emanado de la caridad.

Tal es la respuesta más fundada. Hemos dicho, en efecto, que los actos secundarios de una virtud se ordenan al acto primario y que, desaparecido éste, no son posibles aquéllos. Además, en las almas en la gloria, la resurrección del propio cuerpo cesa de ser un bien arduo; objeto de esperanza propia. Es para ellos «un bien mínimo en comparación a la gloria esencial y lo tienen seguro en su causa, la gloria del alma» (a.2 ad 4).

Es cierto que se da en ellos un cierto esperar la propia resurrección corporal. Cristo y los santos en el cielo *esperan* también la vida eterna para nosotros viadores. No se precisa llegar a Muniessa o al P. Charles para afirmar esto, pues lo enseña expresamente Santo Tomás (a.2 ad 3; *De spe* a.4). Pero añade que tal espera es más bien *el deseo* de tales objetos, que brota «del amor de caridad». Con más rigor aún había afirmado antes (1-2 q.67, a.4 ad 3) que tal deseo de la unión con el cuerpo no era acto de esperanza teologal, ni siquiera de *esperanza común;* se trata del *esperar impropio* o «aguardar», equivalente al deseo de algo fácil de alcanzar.

[7] *Q. d. de spe* a.4.

En este mismo sentido se han de interpretar otros textos del Angélico que hablan de este *esperar* impropio, en Cristo y los bienaventurados, respecto de tales objetos secundarios [8].

3.º En los condenados desaparece toda esperanza.

Es el fatídico lema que Dante colocaba a las puertas del infierno: *Lasciate ogni speranza, voi che entrate.* Sin duda, se trata de la esperanza teologal y virtuosa. Podemos también referirlo a toda forma de esperanza, aun natural. El infierno es el lugar propio de la desesperación. Y la falta de toda esperanza pertenece al estado propio infernal, que es de «suma miseria». Si juzgaran como posible cualquier liberación de sus penas y éstas «no fueran eternas», no sería ya el estado infernal, o de «sumo dolor», pues los bienes en esperanza reportan siempre gozo.

En las almas del purgatorio, en cambio, se da la esperanza en forma muy perfecta y eminente, ya que son aún viadores, y la *certeza* que poseen de alcanzar la bienaventuranza no es incompatible con la esperanza. Lo mismo debe decirse de la esperanza segura que poseían los antiguos padres en el limbo.

III. Certeza de la esperanza (a.4)

No sólo no se opone esta certeza a la esperanza cristiana, sino que se trata de verdadera *propiedad,* que nunca le falta.

El problema de la certeza de la esperanza es sutil, y su interpretación, nada fácil, ha sido con frecuencia deformada. El P. Ramírez ha tratado con pleno acierto y de un modo exhaustivo el tema [9]. Nos vemos obligados a dar de ello muy leve indicación, siguiendo los datos y solución del mismo.

Lo primero que se plantea es *el hecho,* o *la existencia* de esta certeza. Es lo que directamente propone el Angélico (a.4). Pero la respuesta no ofrece duda.

1.º A la esperanza cristiana compete su propia y firmísima certeza, distinta de la certeza de la fe en cuanto frustrable en su efecto de salvación y compatible con el temor de perder la bienaventuranza.

Es, en substancia, una verdad *cierta en la fe.* Los protestantes confundían la esperanza con la fe, y atribuían a esta «fiducia» justificante una certeza infalible de la justificación y de su efecto último, o la salvación, si se perseveraba. El concilio de Trento declara que no se tiene tal certeza infalible del estado de gracia, pero que «todos deben poner en el auxilio divino una *esperanza firmísima*» (D 806).

[8] Así en *Q. d. de spe* a.4 ad 3; *Sent.* 3 d.26 q.2 a.5 sol.1; q.7 a.3. No es, pues, correcta la interpretación del P. Le Tilly, *L'espérance:* Somme théol. trad. franc. (París 1929), que habla de una *esperanza sobrenatural,* no teológica, en Cristo y los bienaventurados para estos objetos, apoyado en el texto *De spe* (a.4), cuestión que sólo por este motivo tan infundado la hace de redacción posterior a la 1-2 y 2-2 de la Suma.

[9] S. Ramírez, O.P., *De certitudine spei christianae:* CiencTom 57 (1938) p.185-203.353-378, ed. separata (Salamanca 1939). Véase también L. B. Gillon, *Certitude de notre espérance:* RevThom 45 (1939) p.232-248; P. Lumbreras, *De spe et caritate* (Romae 1954) p.31ss.

Y añade que, no obstante, «todos *deben temer*» ante las dificultades e inseguridad de la salvación (D 806 802). Esta *esperanza firme* es equivalente a *cierta*, aunque el concilio rehuye este término para que no se la confunda con la fiducia protestante. La expresión «esperanza cierta», o «firme», aparece repetidas veces en otros documentos del magisterio y, sobre todo, en la liturgia.

La *Sagrada Escritura* apela con frecuencia a *la certeza* de nuestra esperanza. La confianza que se predica en los Salmos *no es confundida* [10]. Y se habla en otros muchos textos bíblicos de la *seguridad* inquebrantable de la esperanza [11].

Son sobremanera elocuentes los textos del Apóstol a este respecto: *Y la esperanza no quedará confundida* (Rom. 5,5). *Porque sé a quién me he confiado, y estoy seguro de que puede guardar mi depósito para aquel día* (2 Tim. 1,12). *Tengamos firme consuelo los que corremos hasta dar alcance a la propuesta esperanza, la cual tenemos como «segura y firme áncora» de nuestra alma y que penetra hasta detrás del velo* (Hebr. 6,18-19). Es la imagen del *áncora firme*, que en toda la tradición ha quedado como el *símbolo propio* de la esperanza.

También la tradición patrística y teológica hablaban con frecuencia de la esperanza *firme e invencible*. Baste recordar la *definición magistral* de la esperanza dada por Pedro Lombardo, y repetida después por todos, basada en esta propiedad de certeza: «La esperanza es *cierta espera* de la futura bienaventuranza, que proviene de la gracia y de los méritos precedentes» *(Sent.* 3 d.26,1.º).

Pero, si la existencia es clara, más difícil de explicar es *la naturaleza* de esta certeza de la esperanza, distinta de la certeza de la fe. Para ello se ha de partir de los tres grados *análogos* que podemos distinguir en la certeza: a) *Certeza del conocimiento*, o intelectual, a la que de ordinario sólo atribuímos este concepto. Es el asentimiento intelectual firme a la verdad, que, siendo plena, o total—v.gr., de la verdad metafísica—, siempre es infalible. b) *Certeza de orden, o de intención*, que es «la firmeza de dirección de la razón práctica y de la *intención de la voluntad* hacia su fin». Es la *certeza de tendencia* de la naturaleza o de los hábitos voluntarios de obrar—dados como segunda naturaleza—, que por determinados medios se mueven determinadamente a sus fines. c) *Certeza objetiva de la ejecución, o realización del hecho—certitudo eventus—*, que es la ejecución eficaz e indefectible de la obra.

¿En cuál de ellas se encuentra la certeza de nuestra esperanza?

2.º La esperanza cristiana no tiene certeza de conocimiento o intelectual.

Es la que quisieron atribuirle las primeras soluciones de los escolásticos medievales. Creían que no difiere substancialmente de la certeza de fe. Y distinguían entonces en la esperanza una certeza en universal y otra en particular. En universal esperamos con certeza infalible y absoluta que todos los que mueren en gracia se han de salvar. Mas, en particular, esta certeza es *condicional:* si éste muere en gracia, se salvará. La solución de la generalidad de los autores modernos no difiere en el fondo de ésta: la esperanza, dicen, tiene

10 Ps. 21,5-6; 24,2; 30,20; 70,1, etc.
11 Eccli. 2,11; Dan. 3,40; Ier. 17,7-8; Is. 40,31-32 etc.

certeza infalible en sí misma, en sus causas y motivo formal, pues Dios no puede fallar en su auxilio. Mas en particular, o en el sujeto que espera, es defectible, dada la inconstancia del hombre en el bien. En el individuo, pues, sólo tiene certeza condicionada. Si perseveramos, nos salvaremos [12].

Pero entonces desaparece y se esfuma el contenido de esta verdad de que nuestra esperanza es cierta. Los textos bíblicos y del concilio de Trento no hablan sólo de una certeza universal, sino de que el sujeto, los individuos en concreto, deben esperar con una esperanza cierta. Lo mismo enseña Santo Tomás, que propone tal doctrina en torno *al sujeto* de la esperanza, no sobre ésta en abstracto y en sus causas. El defecto de estas soluciones estriba en asimilar totalmente la *certeza práctica* de la esperanza a la *certeza teórica* del conocimiento, queriendo exigir una certeza del evento final a nuestra esperanza.

3.º La certeza de la esperanza no es certeza del hecho, o de ejecución.

Algunos jansenistas defendieron esta posición. La esperanza, decían, sólo es cierta en los predestinados, los cuales se aplican a sí las promesa absolutas de salvación y están seguros de su salvación.

Pero éste es un error contrario a la doctrina del concilio de Trento. En él se declara que nadie puede dar *por cierto* que es del número de los prodestinados; que ni tiene segura la penitencia si cae en el pecado, ni cierta y segura su perseverancia final (D 805 806). Y, sin embargo, todos estamos obligados a tener esperanza cierta.

También esta *certitudo eventus* es formalmente cognoscitiva, pues supone conocer el hecho cierto de lo que esperamos. Pero no siempre se consigue *el efecto* de salvación en todos los que esperan. En consecuencia, tal certeza del evento, o realización, no es esencial a la esperanza, si bien sea *una perfección suya accidental* de tan alto valor y privilegio, pues no tienen certeza segura de su salvación sino las almas del purgatorio y los que recibieron revelación de Dios.

4.º La própia y específica certeza de la esperanza es una certeza de orden, o tendencia segura a la consecución de la bienaventuranza, la cual es una certeza absoluta y no condicionada.

Tal solución la enseña con gran claridad el Angélico (a.4). La certeza de la esperanza, como la de toda potencia motiva, es sólo una certeza análoga, *participada* del conocimiento. Formalmente, la certeza sólo se encuentra en la facultad cognoscitiva. De ella participan las potencias, que «son movidas infaliblemente por el conocimiento a sus fines», es decir, con una tendencia cierta: La naturaleza, que en sus movimientos es dirigida por la inteligencia divina; el arte y las virtudes morales, a las que la razón mueve por vías ciertas, y a modo de naturaleza, a sus actos.

Se trata, pues, de una *certeza de dirección práctica* que se encuentra, ante todo, en la razón práctica. De ella se comunica a los hábitos de arte y a las virtudes.

La esperanza obtiene esta misma certeza de *dirección, o de orden*. Bajo el juicio universal infalible de la fe, la esperanza se apoya con

12 Pueden verse referencias abundantes de los teólogos antiguos y modernos en el mismo S. RAMÍREZ, o.c., p.23-27

plena certeza en el auxilio divino para tender e impulsar el alma hacia la beatitud eterna. Se trata de una *certeza absoluta en su propia línea de inclinación infalible* al fin, apoyada en el motivo seguro del auxilio divino omnipotente. Y no sólo certeza abstracta, o en sus causas, sino viva y comunicada al *sujeto*, que debe tender con confianza segura—y sin vacilación alguna ni condiciones, como debe ser su oración—, fundado en las promesas y divina misericordia.

Tal *certeza de tendencia* es la única que se comunica a la voluntad, en que reside la esperanza cristiana. Es un orden *infalible*, porque dirige eficazmente el alma a la posesión de Dios. Pero la esperanza no puede estar *cierta* de la *posesión actual* del término, ya que tal certeza de dirección, o aptitudinal, puede ser frustrada *en el efecto* no por la eficacia del divino auxilio, sino *por defecto* de la voluntad libre y su resistencia a la gracia (a.4 ad 3).

De ahí la consecuencia última: *La certeza de la esperanza es compatible con la inseguridad y temores de la suerte final.* Esta es una incertidumbre y duda cognoscitiva de la salvación, y la esperanza no nos certifica del efecto último, sino de la *eficacia actual de la marcha.* La esperanza cierta no aquieta las dudas y ansiedades sobre nuestra salvación eterna. El Apóstol nos manda *trabajar con temor y temblor por nuestra salud* (Phil. 2,12), y el concilio de Trento inculca este temor saludable que debe abrigar todo cristiano, esperanzado, pero temeroso, ante el arcano misterio de su predestinación eterna (D 802 805 806).

CUESTION 18

(In quatuor articulos divisa)

De subiecto spei

Del sujeto de la esperanza

Deinde considerandum est de subiecto spei (cf. q.17 introd.).

Et circa hoc quaeruntur quatuor.

Primo: utrum virtus spei sit in voluntate sicut in subiecto.

Secundo: utrum sit in beatis.

Tertio: utrum sit in damnatis.

Quarto: utrum in viatoribus habeat certitudinem.

Se ha de considerar después el sujeto de la esperanza. Sobre lo cual se inquieren cuatro cosas:

Primera: si la virtud de la esperanza está en la voluntad como en sujeto.

Segunda: si la tienen los bienaventurados.

Tercera: si la tienen los condenados.

Cuarta: si es cierta en los viadores.

ARTICULO 1

Utrum spes sit in voluntate sicut in subiecto [a]

Si la esperanza está en la voluntad como en sujeto

Ad primum sic proceditur. Videtur quod spes non sit in voluntate sicut in subiecto.

1. Spei enim obiectum est bonum arduum, ut supra dictum est (q.17 a.1; 1-2 q.40 a.1). Arduum autem non est obiectum voluntatis, sed irascibilis. Ergo spes non est in voluntate, sed in irascibili.

2. Praeterea, ad id ad quod unum sufficit, superflue apponitur aliud. Sed ad perficiendum potentiam voluntatis sufficit caritas, quae est perfectissima virtutum. Ergo spes non est in voluntate.

3. Praeterea, una potentia non potest simul esse in duobus actibus: sicut intellectus non potest simul multa intelligere. Sed actus spei simul esse potest cum actu caritatis. Cum ergo actus caritatis manifeste pertineat ad voluntatem, actus spei non per-

Dificultades. Parece que la esperanza no está en la voluntad como en sujeto.

1. Hemos dicho que el objeto de la esperanza es el bien arduo. Mas lo arduo no es objeto de la voluntad, sino del apetito irascible. Luego la esperanza no está en la voluntad, sino en el irascible.

2. Es superfluo añadir algo cuando ya basta una primera cosa. Mas para perfeccionar la potencia de la voluntad basta la caridad, la más perfecta de las virtudes. No está, pues, la esperanza en la voluntad.

3. Una potencia no puede prorrumpir en dos actos a la vez, como el entendimiento no puede entender a la vez muchas cosas. Pero el acto de la esperanza puede darse a la vez con el acto de la caridad. Y es evidente que el acto de la caridad per-

[a] *Sent.* 3 d.26 q.1 a.5; q.2 a.2 ad 1; *De virtut.* q.4 a.2.

tenece a la voluntad; por lo tanto, el acto de la esperanza no le es propio, y, en consecuencia, la esperanza no radica en la voluntad.

Por otra parte, el alma es capaz de Dios por la mente, con su memoria, entendimiento y voluntad, según San Agustín. Mas la esperanza es virtud teologal que tiene a Dios por objeto. Si, pues, no está ni en la memoria ni en la inteligencia, que pertenecen a la facultad cognoscitiva, por fuerza debe residir en la voluntad como en sujeto.

Respuesta. Es bien patente, según antes se dijo, que los hábitos se conocen por sus actos. El acto de la esperanza es un movimiento de la parte apetitiva, pues su objeto es el bien. Habiendo dos apetitos en el hombre: el sensitivo, que se divide en irascible y en concupiscible, y el apetito intelectivo, llamado voluntad, de que hemos tratado en la Primera Parte; a los movimientos que en el apetito inferior se dan con pasión, son equivalentes otros movimientos semejantes sin pasión en el apetito superior, como arriba queda dicho. Pero el acto de la virtud de la esperanza no puede pertenecer al apetito sensitivo, porque el bien que es objeto principal de esta virtud no es bien sensible, sino divino. Por eso la esperanza reside en el apetito superior, llamado voluntad, como en sujeto; no en el inferior, a que pertenece el apetito irascible.

Soluciones. 1. El objeto del irascible es lo arduo sensible; y el objeto de la esperanza, lo arduo inteligible, o mejor, sobreinteligible.

2. La caridad perfecciona suficientemente la voluntad en cuanto al acto de amar; mas se requiere otra virtud para perfeccionar a ésta en el acto de esperar.

---

[1] L.14 c.8.12: ML 42,1044.1048.
[2] 1 q.82 a.5 ad 1; 1-2 q.22 a.3 ad 3.

tinet ad ipsam. Sic ergo spes non est in voluntate.

Sed contra anima non est capax Dei nisi secundum mentem; in qua est memoria, intelligentia et voluntas, ut patet per Augustinum, in libro «De Trin.» [1]. Sed spes est virtus theologica habens Deum pro obiecto. Cum igitur non sit neque in memoria neque in intelligentia, quae pertinent ad vim cognoscitivam, relinquitur quod sit in voluntate sicut in subiecto.

Respondeo dicendum quod, sicut ex praedictis patet (1 q.87 a.2) habitus per actus cognoscuntur. Actus autem spei est quidam motus appetitivae partis: cum sit eius obiectum bonum. Cum autem sit duplex appetitus in homine, scilicet appetitus sensitivus, qui dividitur per irascibilem et concupiscibilem, et appetitus intellectivus, qui dicitur voluntas, ut in Primo habitum est (q.80 a.2; q.82 a.5); similes motus qui sunt in appetitu inferiori cum passione, in superiori sunt sine passione, ut ex supradictis [2] patet. Actus autem virtutis spei non potest pertinere ad appetitum sensitivum: quia bonum quod est obiectum principale huius virtutis non est aliquod bonum sensibile, sed bonum divinum. Et ideo spes est in appetitu superiori, qui dicitur voluntas, sicut in subiecto: non autem in appetitu inferiori, ad quem pertinet irascibilis.

Ad primum ergo dicendum quod irascibilis obiectum est arduum sensibile. Obiectum autem virtutis spei est arduum intelligibile; vel potius supra intellectum existens.

Ad secundum dicendum quod caritas sufficienter perficit voluntatem quantum ad unum actum, qui est diligere. Requiritur autem alia virtus ad perficiendum ipsam secundum alium actum eius, qui est sperare.

Ad tertium dicendum quod motus spei et motus caritatis habent ordinem ad invicem, ut ex supradictis patet (q.17 a.8). Unde nihil prohibet utrumque motum simul esse unius potentiae. Sicut et intellectus potest simul multa intelligere ad invicem ordinata, ut in Primo habitum est (q.58 a.2; q.85 a.4).

3. Los movimientos de esperanza y de caridad se relacionan con mutuo orden entre sí, como se colige de lo dicho; por eso nada importa que ambos movimientos se den en la misma potencia; lo mismo que el entendimiento puede entender al mismo tiempo muchas cosas que guardan relación entre sí, como se trató en la Primera Parte.

ARTICULO 2

Utrum spes sit in beatis [a]

Si hay esperanza en los bienaventurados

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod spes sit in beatis.

1. Christus enim a principio suae conceptionis fuit perfectus comprehensor. Sed ipse habuit spem: cum ex eius persona dicatur in Ps. 30,1: «In te, Domine, speravi», ut Glossa (interl.) exponit. Ergo in beatis potest esse spes.

2. Praeterea, sicut adeptio beatitudinis est quoddam bonum arduum, ita etiam eius continuatio. Sed homines antequam beatitudinem adipiscantur, habent spem de beatitudinis adeptione. Ergo postquam sunt beatitudinem adepti, possunt sperare beatitudinis continuationem.

3. Praeterea, per virtutem spei potest aliquis beatitudinem sperare non solum sibi sed etiam aliis, ut supra dictum est (q.17 a.3). Sed beati qui sunt in patria sperant beatitudinem aliis: alioquin non rogarent pro eis. Ergo in beatis potest esse spes.

4. Praeterea, ad beatitudinem sanctorum pertinet non solum gloria animae sed etiam gloria corporis. Sed animae sanctorum qui sunt in patria expectant adhuc gloriam corporis: ut patet Apoc. 6,9, sqq., et XII «Super Gen. ad litt.» [b]. Ergo spes potest esse in beatis.

Dificultades. Parece que hay esperanza en los bienaventurados.

1. Cristo, desde el principio de su concepción, fué comprehensor perfecto. Sin embargo, tuvo esperanza, pues en su persona se dice: "En ti, Señor, esperé", como la Glosa expone. Luego en los bienaventurados puede haber esperanza.

2. Así como alcanzar la bienaventuranza es un bien arduo, así también lo es continuar en ella. Pero los hombres, antes de que alcancen la bienaventuranza, tienen esperanza de alcanzarla. Por lo tanto, después de que la hayan alcanzado pueden esperar su continuación.

3. Por la virtud de la esperanza se puede esperar la bienaventuranza no sólo para sí, sino también para los demás, como hemos visto. Mas los bienaventurados que están ya en la patria esperan para los demás la bienaventuranza; de otra suerte no rogarían por ellos; por lo tanto, pueden tener esperanza.

4. A la bienaventuranza de los santos no sólo compete la gloria del alma, sino también la del cuerpo. Por eso las almas de los santos que están en la patria esperan la gloria del cuerpo, conforme a la Escritura y San Agustín. Puede, pues, haber esperanza en los bienaventurados.

---

[a] 1-2 q.67 a.4.5; *Sent.* 3 d.26 q.2 a.5 q.1.2; d.31 q.2 a.1 q.2.3.
[b] AUGUST., c.35: ML 34,483.

Por otra parte, dice el Apóstol: "Lo que uno ve, ¿cómo esperarlo?" Y los bienaventurados gozan de la visión de Dios. Por consiguiente, no tienen esperanza.

Respuesta. Si se substrae lo que da especie a la cosa, se pierde esa especie, y la cosa no puede permanecer la misma; así, perdida la forma del cuerpo natural, no permanece idéntico en su especie. La esperanza recibe su especie de su objeto principal, lo mismo que las demás virtudes, como se ha dicho. Su objeto principal es la bienaventuranza eterna, en cuanto que es posible alcanzarla con el auxilio divino, según se dijo. Mas, como el bien arduo y posible no cae bajo la esperanza sino en cuanto es futuro, de ahí que, al no ser ya la bienaventuranza futura, sino presente, no puede haber allí lugar a la virtud de la esperanza. En consecuencia, la esperanza, como la fe, desaparecen en la patria y no puede darse ninguna de las dos en los bienaventurados.

Soluciones. 1. Aunque Cristo era comprehensor y, por consiguiente, bienaventurado en cuanto al goce divino, era también a la vez viador por la pasibilidad de la naturaleza que todavía llevaba. Por eso pudo esperar la gloria de la impasibilidad e inmortalidad, mas no porque tuviera la virtud de la esperanza, ya que ésta no tiene la gloria del cuerpo como objeto principal, sino la divina fruición.

2. Se llama vida eterna la bienaventuranza de los santos, porque al gozar de Dios se hacen de algún modo partícipes de la eternidad divina, que sobrepasa todo tiempo. De esta suerte, la continuidad de la bienaventuranza no se divide en presente, pretérito y futuro; y así, los bienaventurados no tienen esperanza de su continuación, pues poseen toda la beatitud a la vez al no haber razón de futuro.

Sed contra est quod Apostolus dicit, ad Rom. 8,24: «Quod videt quis, quid sperat?» Sed beati fruuntur Dei visione. Ergo in eis spes locum non habet.

Respondeo dicendum quod, subtracto eo quod dat speciem rei, solvitur species, et res non potest eadem remanere: sicut remota forma corporis naturalis, non remanet idem secundum speciem. Spes autem recipit speciem a suo obiecto principali, sicut et ceterae virtutes, ut ex supradictis patet (q.17 a.5.6). Obiectum autem principale eius est beatitudo aeterna secundum quod est possibilis haberi ex auxilio divino, ut supra dictum est (ib. a.2). Quia ergo bonum arduum possibile non cadit sub ratione spei nisi secundum quod est futurum, ideo, cum beatitudo iam non fuerit futura sed praesens, non potest ibi esse virtus spei. Et ideo spes, sicut et fides, evacuatur in patria, et neutrum eorum in beatis esse potest.

Ad primum ergo dicendum quod Christus, etsi esset comprehensor, et per consequens beatus, quantum ad divinam fruitionem; erat tamen simul viator quantum ad passibilitatem naturae, quam adhuc gerebat. Et ideo gloriam impassibilitatis et immortalitatis sperare poterat. Non tamen ita quod haberet virtutem spei, quae non respicit gloriam corporis sicut principale obiectum, sed potius fruitionem divinam.

Ad secundum dicendum quod beatitudo sanctorum dicitur vita aeterna, quia per hoc quod Deo fruuntur, efficiuntur quodammodo participes aeternitatis divinae, quae excedit omne tempus. Et ita continuatio beatitudinis non diversificatur per praesens, praeteritum et futurum. Et ideo beati non habent spem de continuatione beatitudinis, sed habent ipsam rem: quia non est ibi ratio futuri.

Ad tertium dicendum quod, durante virtute spei, eadem spe aliquis sperat beatitudinem sibi et aliis. Sed evacuata spe in beatis qua sperabant sibi beatitudinem, sperant quidem aliis beatitudinem, sed non virtute spei, sed magis ex amore caritatis. Sicut etiam qui habet caritatem Dei eadem caritate diligit proximum: et tamen aliquis potest diligere proximum non habens virtutem caritatis, alio quodam amore.

Ad quartum dicendum quod, cum spes sit virtus theologica habens Deum pro obiecto, principale obiectum spei est gloria animae, quae in fruitione divina consistit, non autem gloria corporis. Gloria etiam corporis, etsi habeat rationem ardui per comparationem ad naturam humanam, non habet tamen rationem ardui habenti gloriam animae. Tum quia gloria corporis est minimum quiddam in comparatione ad gloriam animae. Tum etiam quia habens gloriam animae habet iam sufficienter causam gloriae corporis.

3. Perdurando la virtud de la esperanza, por la misma se espera para sí y para los demás. Mas, desaparecida en los bienaventurados la virtud con que esperaban para sí la bienaventuranza, la esperan para los otros no por la virtud de la esperanza, sino más bien por amor de caridad. Así como quien tiene caridad de Dios, con la misma ama al prójimo, y, sin embargo, se puede amar al prójimo sin tener caridad, por otra forma de amor.

4. Siendo la esperanza virtud teologal que tiene por objeto a Dios, su principal objeto es la gloria del alma, que consiste en el goce divino.—La gloria del cuerpo no tiene razón de arduo para quien tiene la gloria del alma, aunque la tenga con respecto a la naturaleza humana; bien porque la gloria del cuerpo es insignificante en comparación con la del alma, bien porque quien tiene la gloria del alma posee ya en su causa suficiente la del cuerpo.

ARTICULO 3

Utrum spes sit in damnatis [a]

Si hay esperanza en los condenados

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod in damnatis sit spes.

1. Diabolus enim est et damnatus et princeps damnatorum: secundum illud Mt. 25,41: «Ite, maledicti, in ignem aeternum, qui paratus est diabolo et angelis eius». Sed diabolus habet spem: secundum illud Iob 40,28: «Ecce spes eius frustrabitur eum». Ergo videtur quod damnati habeant spem.

2. Praeterea, sicut fides potest esse formata et informis, ita et spes. Sed fides informis potest esse in daemonibus et damnatis: secundum illud Iac. 2,19: «Daemones credunt et contremis-

Dificultades. Parece que en los condenados hay esperanza.

1. El diablo es condenado y príncipe de ellos, según San Mateo: "Id, malditos, al fuego eterno, preparado para el diablo y sus ángeles". Pero el diablo tiene esperanza, conforme al texto de Job: "He aquí que su esperanza lo defraudará". Luego parece que los precitos tienen esperanza.

2. Así como la fe puede ser formada e informe, así también la esperanza. Mas la fe informe puede darse en los demonios y en los condenados, según dice el Apóstol San-

[a] *Sent.* 3 d.26 q.2 a.5 q.ª4.

tiago: "Los demonios creen y se estremecen". Parece, pues, que puede también haber esperanza informe en los precitos.

3. Ningún hombre después de la muerte crece en mérito o en el demérito que no tuvo en vida, según se lee: "Si cayere el leño al mediodía o al aquilón, allí quedará". Pero muchos de los que se condenan tuvieron en esta vida esperanza, no desesperando nunca. Por lo tanto, también en la vida futura tendrán esperanza.

Por otra parte, la esperanza causa gozo, pues dice el Apóstol: "Gozosos con la esperanza". Mas los condenados no tienen gozo, sino dolor y llanto, como Isaías dice: "Mis siervos alabarán con exaltado corazón, y vosotros clamaréis por el dolor del vuestro y aullaréis por la contrición del espíritu". De esta suerte, no hay esperanza en los precitos.

Respuesta. Así como es de esencia de la bienaventuranza saciar y dar plena quietud a la voluntad, así es de esencia de la pena que contraríe a la voluntad. Nada ignorado puede aquietar o contrariar a la voluntad; por eso dice San Agustín que los ángeles no podían ser perfectamente bienaventurados en el primer instante antes de su confirmación o miserables antes de la caída, por no saber su porvenir. Se requiere, pues, para la perfecta y verdadera bienaventuranza estar cierto de la perpetuidad de su felicidad; de otra manera no se aquietaría la voluntad. De igual modo, formando parte la perpetuidad de la condenación de la pena de los precitos, no tendría razón de pena si no repugnara a la voluntad, lo que sucedería si la ignorasen. De ahí que atañe a la condición de miseria de los condenados saber que de ningún modo podrán evadir la condenación y alcanzar la

cunt». Ergo videtur quod etiam spes informis potest esse in damnatis.

3. Praeterea, nulli hominum post mortem accrescit meritum vel demeritum quod in vita non habuit: secundum illud Eccle. 11,3: «Si ceciderit lignum ad austrum aut ad aquilonem, in quocumque loco ceciderit ibi erit». Sed multi qui damnabuntur habuerunt in hac vita spem, nunquam desperantes. Ergo etiam in futura vita spem habebunt.

Sed contra est quod spes causat gaudium: secundum illud Rom. 12,12: «Spe gaudentes». Sed damnati non sunt in gaudio, sed in dolore et luctu: secundum illud Is. 65,14: «Servi mei laudabunt prae exsultatione cordis, et vos clamabitis prae dolore cordis et prae contritione spiritus ululabitis». Ergo spes non est in damnatis.

Respondeo dicendum quod sicut de ratione beatitudinis est ut in ea quietetur voluntas, ita de ratione poenae est ut id quod pro poena infligitur voluntati repugnet. Non potest autem voluntatem quietare, vel ei repugnare, quod ignoratur. Et ideo Augustinus dicit, «Super Gen. ad litt.» [4], **quod angeli perfecte beati esse non potuerunt in primo statu ante confirmationem, vel miseri ante lapsum, cum non essent praescii sui eventus: requiritur enim ad veram et perfectam beatitudinem ut aliquis certus sit de suae beatitudinis perpetuitate; alioquin voluntas non quietaretur. Similiter etiam, cum perpetuitas damnationis pertineat ad poenam damnatorum, non vere haberet rationem poenae nisi voluntati repugnaret; quod esse non posset si perpetuitatem suae damnationis ignorarent. Et ideo ad conditionem miseriae damnatorum pertinet ut ipsi sciant quod nullo modo possunt damnationem evadere et ad beatitudinem pervenire: unde dicitur Iob 15,22: «Non credit quod reverti possit de tenebris ad lucem». Unde patet quod non possunt apprehendere beatitudinem ut bonum possibile: sicut nec beati ut bonum futurum. Et ideo neque in beatis neque in damnatis est spes. Sed in viatoribus sive sint in vita ista sive in purgatorio, potest esse spes: quia utrobique apprehendunt beatitudinem ut futurum possibile.**

Ad primum ergo dicendum quod, sicut Gregorius dicit, XXXIII «Moral.» [5], **hoc dicitur de diabolo secundum membra eius, quorum spes annullabitur.—Vel si intelligatur de ipso diabolo, potest referri ad spem quae sperat se de sanctis victoriam obtinere: secundum illud quod supra praemiserat (Iob 40,18): «Habet fiduciam quod Iordanis influat in os eius». Haec autem non spes de qua loquimur.**

Ad secundum dicendum quod, sicut Augustinus dicit, in «Enchirid.» [6], **«fides est et malarum rerum et bonarum, et praeteritarum et praesentium et futurarum, et suarum et alienarum: sed spes non est nisi rerum bonarum futurarum ad se pertinentium». Et ideo magis potest esse fides informis in damnatis quam spes: quia bona divina non sunt eis futura possibilia, sed sunt eis absentia.**

Ad tertium dicendum quod defectus spei in damnatis non variat demeritum, sicut nec evacuatio spei in beatis auget meritum: sed utrumque contingit propter mutationem status.

[4] L.11 c.17: ML 34,438.

bienaventuranza; y así se lee en Job: "No cree que pueda volver de las tinieblas a la luz". Por ahí se ve que no pueden aprehender la bienaventuranza como un bien posible, como tampoco los bienaventurados como un bien futuro. En consecuencia, ni en unos ni en otros hay esperanza. Pero en los viadores que aún viven o en los que están en el purgatorio, cabe esperanza, ya que ambos la conciben como futuro posible.

Soluciones. 1. San Gregorio dice que esto se dice del diablo en sus miembros, cuya esperanza se anulará.—O, si se entiende del diablo mismo, puede referirse a la esperanza con la que espera obtener victoria sobre los santos, conforme a lo que antes había dicho Job: "Espera que el Jordán afluya a su boca"; mas ésta no es la esperanza de que hablamos.

2. Dice San Agustín que "la fe es acerca de cosas buenas y malas; de pasadas, presentes y futuras; de las propias y de las ajenas. La esperanza, empero, versa sólo sobre cosas buenas futuras a sí atañentes". Por consiguiente, mejor se puede dar la fe informe en los precitos que la esperanza, puesto que los bienes divinos no son en ellos futuros posibles, sino ausentes.

3. La falta de esperanza en los condenados no varía su demérito, como tampoco el cese de ella en los bienaventurados aumenta el mérito; ambas cosas acontecen por el cambio de estado.

[5] C.20: ML 76,697.
[6] C.8: ML 40,234.

ARTICULO 4

Utrum spes viatorum habeat certitudinem [a]

Si la esperanza de los viadores es cierta

Dificultades. Parece que la esperanza de los viadores no es cierta.

1. La esperanza está en la voluntad como en sujeto. Mas la certidumbre no pertenece a la voluntad, sino al entendimiento. Luego la esperanza no es cierta.

2. La esperanza proviene de la gracia y de los méritos, como se ha dicho. Si en esta vida no podemos saber con certeza que tenemos la gracia, según se dijo, por lo mismo tampoco es cierta en los viadores la esperanza.

3. No se puede tener certeza de aquello que puede fallar. Pero muchos hombres viadores, teniendo esperanza, desfallecen en la consecución de la bienaventuranza. La esperanza, pues, de los viadores no tiene certidumbre.

Por otra parte, "la esperanza es la expectación cierta de la futura bienaventuranza", como dice el Maestro de las Sentencias. Lo cual se puede tomar en el sentido que dice el Apóstol: "Sé a quién me he confiado, y estoy cierto que es poderoso para guardar mi depósito".

Respuesta. La certeza puede encontrarse de dos maneras: esencialmente y por participación. Esencialmente se encuentra en la facultad cognoscitiva, y por participación en todo aquello que es movido infaliblemente a su fin por ella. En este sentido se dice que la naturaleza obra ciertamente, como movida con certeza por el entendimiento divino, que mueve todo a su fin. Y también que las virtudes morales, obran con más certeza que el arte, en cuanto que

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod spes viatorum non habeat certitudinem.

1. Spes enim est in voluntate sicut in subiecto. Sed certitudo non pertinet ad voluntatem, sed ad intellectum. Ergo spes non habet certitudinem.

2. Praeterea, «spes ex gratia et meritis provenit», ut supra dictum est (q.17 a.1 arg.2). Sed in hac vita scire per certitudinem non possumus quod gratiam habeamus, ut supra dictum est (1-2 q.112 a.5). Ergo spes viatorum non habet certitudinem.

3. Praeterea, certitudo esse non potest de eo quod potest deficere. Sed multi viatores habentes spem deficiunt a consecutione beatitudinis. Ergo spes viatorum non habet certitudinem.

Sed contra est quod «spes est certa expectatio futurae beatitudinis», sicut Magister dicit, 26 dist. III «Sent.» Quod potest accipi ex hoc quod dicitur II ad Tim. 1,12: «Scio cui credidi, et certus sum quia potens est depositum meum servare».

Respondeo dicendum quod certitudo invenitur in aliquo dupliciter: scilicet essentialiter, et participative. Essentialiter quidem invenitur in vi cognoscitiva: participative autem in omni eo quod a vi cognoscitiva movetur infallibiliter ad finem suum; secundum quem modum dicitur quod natura certitudinaliter operatur, tanquam mota ab intellectu divino certitudinaliter movente unumquodque ad suum finem. Et per hunc etiam modum virtutes morales certius arte dicuntur operari [1], inquantum per modum naturae moventur a ratione ad suos actus. Et sic etiam spes certitudinaliter tendit in suum finem, quasi participans certitudinem a fide, quae est in vi cognoscitiva.

Unde patet responsio ad primum.

Ad secundum dicendum quod spes non innititur principaliter gratiae iam habitae, sed divinae omnipotentiae et misericordiae, per quam etiam qui gratiam non habet eam consequi potest, ut sic ad vitam aeternam perveniat. De omnipotentia autem Dei et eius misericordia certus est quicumque fidem habet.

Ad tertium dicendum quod hoc quod aliqui habentes spem deficiant a consecutione beatitudinis, contingit ex defectu liberi arbitrii ponentis obstaculum peccati: non autem ex defectu divinae omnipotentiae vel misericordiae, cui spes innititur. Unde hoc non praeiudicat certitudini spei.

son movidas por la razón a sus actos al modo de la naturaleza. Y así también tiende la esperanza con certidumbre a su fin, como participando de la certeza de la fe, que está en la potencia cognoscitiva.

Soluciones. 1. Con lo dicho se da ya respuesta a la primera objeción.

2. La esperanza no se apoya principalmente en la gracia ya recibida, sino en la omnipotencia y en la misericordia divina, por la cual quien no tiene gracia puede conseguirla para alcanzar la vida eterna. Y de la omnipotencia y de la misericordia de Dios está cierto el que tiene fe.

3. El que algunos que tienen esperanza fallen en la consecución de la bienaventuranza proviene del defecto del libre albedrío, que pone el obstáculo del pecado, no por falta de la omnipotencia y de la misericordia divinas, en que se apoya la esperanza; lo cual en nada prejuzga la certeza de la esperanza.

[a] *Sent.* 3 d.26 q.2 a.4; *De virtut.* q.4 a.2 ad 4.

[1] ARIST., *Ethic.* 2 c.6 n.9 (BK 1106b14): S.TH., lect.6.

INTRODUCCION A LA CUESTION 19

EL DON DE TEMOR

Al establecer la correspondencia inmediata del don de temor con la esperanza—el primero también en esto—, el Aquinate ha dado a entender que la *teología de la esperanza* debe completarse *con la teología del temor de Dios*. Hemos dicho que no es incompatible el temor e inquieta zozobra de la salvación con la esperanza del hombre viador, ni aun con su certeza. No sólo no son dos sentimientos o actitudes del espíritu contrarias, sino deben ir en íntima coherencia y perfeccionarse mutuamente. El temor debe reforzar la función y labor de la esperanza en su tendencia hacia Dios y lucha contra el pecado.

Y esto no sólo en la esfera *individual*, sino en la perspectiva *social* y del mundo actual. La esperanza no es el único signo por el que discurre la vida del cristiano ni la Iglesia en nuestros tiempos. La esperanza excesiva fácilmente degenera en presunción, *en optimismo ilusorio e inoperante*. Eso la misma esperanza teologal, tanto más las esperanzas naturales legítimas implantadas en aquélla. «El optimismo es el peor enemigo de la esperanza», se ha dicho. Y nuestro tiempo no es sólo tiempo de esperanza. Es a la vez época de crisis, de materialismo y naturalismo desenfrenados, que se han de corregir con el cristiano desengaño frente a todo lo que pasa *como flor de heno* y con el santo temor de Dios.

Santo Tomás ha llamado a esta cuestión que introduce de nuevo, *del don* del temor, porque el temor de Dios no es virtud y es además por el don como tiene correspondencia con la esperanza. Pero amplía la perspectiva a todo el problema del *temor de Dios*. En la extensa cuestión recoge la abundante doctrina que ya habían desarrollado todos los sentenciarios en pos de Pedro Lombardo, quien dedicaba casi toda la distinción 34 del tercero de las *Sentencias* al temor de Dios y sus formas, recopilando sobre todo textos de San Agustín.

En la cuestión, pues, casi toda dedicada al temor de Dios, se estudia, en orden lógico, la noción del temor de Dios (a.1) y su división (a.2); luego se analiza la naturaleza y valor moral de cada una de sus formas: el temor mundano (a.3), el servil (a.4.5.6), el inicial y filial (a.7.8); y se procede, por último, al estudio del don de temor (a.9); su aumento (a.10), permanencia en el cielo (a.11) y bienaventuranza propia (a.12). Brevemente procederá nuestra glosa a los mismos.

I. El temor de Dios (a.1-8)

NOCIÓN FILOSÓFICA DEL TEMOR.—También aquí discurre, por todas las formas y clases de temor, una misma noción psicológica del temor, válida en *unidad analógica* para todas ellas.

El temor se define: *Un movimiento del apetito irascible que rehuye un mal futuro difícil e inminente*. El temor es un movimiento

pasional, o afectivo de *retracción*, huída o alejamiento del mal. Se trata de un mal futuro—el mal presente causa tristeza—y además difícil, porque a los males comunes responde la simple *fuga* del mal. El objeto del temor ha de ser un mal arduo e *inminente* que amenaza de cerca y «al que apenas se puede resistir» (1-2 q.41 a.2). Los males lejanos no se temen. El temor está, pues, en el mismo plano respecto del mal que la esperanza respecto del bien.

El *temor* es, ante todo, una *pasión sensible del apetito irascible*, cuya fenomenología, efectos y causas, aplicables también a los otros tipos del temor, han sido analizadas antes por Santo Tomás (1-2 q.41-44).

Hay también *un temor del apetito superior o voluntad*. Serán los temores de males presentados por el conocimiento intelectual, males humanos o de orden más espiritual, como el mal de culpa, etc. Este simple temor de la voluntad no es pasional; pero fácilmente redundan y refluyen los temores del uno en el otro apetito, por lo que ordinariamente se da el temor humano, compuesto de temor pasional y espiritual.

Uno y otro deben situarse no sólo en *su ser psicológico*, sino también *en el orden moral*. Pues los movimientos del temor pasionales, o de la voluntad, deben ser sometidos a las reglas morales y moderados por la virtud. *La fortaleza* y virtudes a ella anejas se forman en la moderación de las pasiones del *temor* y represión de la audacia. Al contrario, son movimientos *desordenados del temor* cuando rehuimos males que según la recta razón deben afrontarse. Entonces el temor es un mal moral. Se clasifica en el vicio de la *timidez—timiditas—*, contrario a la fortaleza, porque se consideran sólo los temores desordenados en materias más graves (2-2 q.125).

EL TEMOR DE DIOS Y SUS FORMAS.—Además del temor virtuoso, moderado por la *fortaleza* en materias o males temporales, está el temor virtuoso por excelencia, de tanta importancia en la vida del cristiano: es el *temor de Dios*.

A Dios no le podemos temer como objeto malo que rehuyamos. Mas Santo Tomás recuerda de nuevo la analítica honda del temor, que es equivalente a la del amor. El amor tiene siempre doble objeto o término que se ama: el bien querido y la persona a quien se quiere el bien. También la esperanza tenía dos objetos: el bien esperado y aquel de quien se espera. Y de igual suerte se da «doble relación al mal», o dos términos en el temor: el mal que se rehuye, porque es malo, y aquel de quien huímos, porque nos causa un mal (a.1; 1-2 q.42 a.1).

De este segundo modo se teme a los hombres y «puede y debe temerse a Dios». Tal es *el temor de Dios*, que tiene dos modalidades, según los dos males en orden a los cuales se le teme: la pena y la culpa. Se teme a Dios como a quien puede infligirnos el *mal de pena* o cuya separación nos trae el *mal de culpa*.

Junto a estos dos modos fundamentales, el temor de Dios admite otras variaciones. El Aquinate se limita a sistematizar «los cuatro modos de temor de Dios» que encuentra en P. Lombardo, el cual ya los describía con gran detalle, derivándolos de la doctrina de San Agustín, de Casiodoro y San Beda (*Sent.* 3 d.34 n.5-13).

- Temor de los males...
  - Que aleja de Dios = *Temor humano* o *mundano*.
  - Que lleva a Dios...
    - Temor de mal de pena que Dios inflige = *Temor servil* ...
      - Servilmente servil.
      - Temor servil sin servilidad.
    - Temor a la vez de la *culpa y pena* = *Temor inicial*.
    - Temor del *mal de culpa* = *Temor filial*.

TEMOR MUNDANO Y TEMOR SERVIL.—La cuestión se prolonga en el análisis particular de cada uno de los temores y de su valor moral.

Temor mundano es el «de aquel que está dispuesto a ofender a Dios por el mal que teme de los hombres». No es propiamente temor de Dios, sino un temor de los hombres comparado con Dios. Se puede temer a los hombres sin pecado. Mas, cuando se teme a ellos más que a Dios, se tiene entonces el temor mundano, o *los respetos humanos*.

1.° El temor mundano siempre es malo (a.2).

No es extraña esta apreciación moral del temor mundano, que ya era condenado por Jesucristo [1]. Nótese que sólo se llama tal aquel temor de los hombres que lleva a quebrantar una ley de Dios. Entonces se parte del amor del mundo, en el que se pone el último fin, porque se le prefiere a Dios. Por el temor de los males temporales o de otros respetos humanos, se está dispuesto a ofender a Dios. El amor temporal prevalece sobre el amor de Dios.

Dentro ya del temor de Dios, *temor servil* es el de quien teme la pena que Dios inflige por el pecado. Cuando Dios—o la separación de El por el pecado—son temidos *sólo por la pena* y se tiene ésta como mal principal, de tal suerte que, si no fuera por la pena, se cometería el pecado, se tiene entonces el *temor servilmente servil*. El término procede de la expresión de San Pablo: *No habéis recibido el espíritu de siervos en el temor, sino el espíritu de adopción* (Rom. 8,15).

2.° El temor de Dios servil en cuanto tal, o servilmente servil, es también malo (a.4).

Es el puro servilismo, o el temor de las penas que Dios impone totalmente servil, lo que es malo en él. Las razones son bien obvias: *a)* Porque es desordenado temer más el mal de pena que el de culpa. *b)* Porque quien así teme, retiene el afecto actual al pecado. Estaría dispuesto a pecar si no fuera por las penas. Su interior, pues, sigue siendo malo y perverso. *c)* Se teme entonces más la pena, como mayor mal, que la culpa; ello es señal de que el bien propio—opuesto a la pena temida—es amado como fin último. Estos temores malos no son, sin embargo, pecados distintos de los pecados de comisión a que llevan o del afecto e intención de ellos.

Diferente es el temor *simplemente servil*, llamado por el Angélico «servil en cuanto a la substancia». Es el «de quien teme la culpa por la pena, sin voluntad de pecar si no fuera por la pena». En él ya no es temida la pena como principal mal, ni se retiene el afecto al pecado, porque no se teme sólo la pena, sino también la culpa es temida. Implica ya algún amor a los bienes divinos y no se distingue substancialmente del temor inicial.

[1] Mt. 10,28; cf. 2 Tim. 1,17; 1 Petr. 3,14.

3.° El temor de Dios servil, en cuanto a la substancia, es bueno y honesto (a.4).

Santo Tomás ya lo enseña así (a.4), condenando de antemano el error protestante. Y el concilio de Trento definía, contra los protestantes, que evitar los pecados y moverse a detestarlos por el temor de las penas infernales a ellos debidas, no hace al hombre hipócrita y más pecador ni implica coacción alguna, sino, al contrario, es don infuso de Dios (D 818 898 915). Este temor de Dios es el fundamento del dolor imperfecto de atrición. De nuevo se condenó el error jansenista sobre esto mismo (D 1303-5).

Y, sin duda, no es malo este obrar por temor, pues en la *Sagrada Escritura* se nos manda tener un temor saludable de Dios y de los castigos que puede mandarnos [2]. El temor de Dios lleva a odiar el mal y detestar el pecado, siendo comienzo de la sabiduría [3]. Mas lo que introduce en la práctica de la virtud no puede ser malo.

El *Angélico* arguye notando que la substancia del temor servil consiste simplemente en temer las penas debidas por la culpa. Por esto no entraña nada malo, sino es en sí mismo bueno. *La condición servil*—de temer la pena como mal principal y poner el último fin en el bien propio contrario a esa pena—es mala, pero es extrínseca al temor de la pena como tal. «Es vicio del que teme», no del temor mismo, como «la informidad de la fe» que va en un sujeto pecador y sin caridad no es esencial a la fe misma. Así también, *el temor de la pena no excluye un mayor temor de la culpa*, pues siendo ordenado, debe, al contrario, exigir este otro temor. El temor servil está, por lo tanto, *abierto* al amor de Dios. Y el error protestante y jansenista se basa en esta confusión de la condición puramente servil, propia de una voluntad mala y con afecto actual al pecado, con la substancia misma del temor servil.

TEMOR FILIAL E INICIAL.—*Temor filial* es «el de quien teme la culpa que nos separa de Dios, o temer la separación de Dios». El que así teme es *por el amor que tiene a Dios*, pues sólo porque estima el amor y unión de Dios como un bien es por lo que juzga y teme la culpa como un mal. La culpa consiste justamente en esa separación con Dios, o pérdida del amor y unión con El. Por eso es llamado filial, porque es propio de los hijos que aman al padre.

De él se distingue el *temor inicial*, nombre que tiene su origen en los textos bíblicos, en que se dice que *el temor de Dios es principio de la sabiduría* (Prov. 1,7; Ps. 110,10). Por tal es entendido el temor filial, o casto, pero *inicial*. Es aquel de «quien teme a Dios tanto por la culpa como por la pena». El temor de la culpa y de los castigos, pero *principalmente* de la culpa. De ahí la doctrina que el Angélico propone sobre ambos:

[2] Ex. 20,20; Mal. 1,6; Lc. 12,7; Mt. 10,28; Apoc. 14,7.
[3] Prov. 14,13; Eccli. 1,25; 25,16.

4.° El temor filial difiere en especie del temor servil y nace de la caridad (a.5).

La diferencia, en efecto, es de *objetos específicos*. El mal que temen entrambos es bien diverso: la pena, que rehuye el temor servil, y la culpa, el temor filial. También el otro término formal—aquel de quien se teme—es distinto en los dos. El temor servil se refiere a Dios, como *principio inflictivo* de las penas, pues teme ser castigado por El. Mas el filial considera a Dios no como principio *activo*, sino *como término del que teme separarse por la culpa* (a.5 ad 2).

Diferencia *radical* que denota lo hondamente distinto que es el acto de temor filial, como diremos; acto primariamente *reverencial*, que mira a Dios, como principio en cuya separación reside su mayor mal; que rehuye, por lo tanto, separarse y tiende, a la vez, a una sumisión plena y *reverente* al mismo.

El temor filial debe, en consecuencia, *nacer de la caridad*, pues el temer la culpa como el mayor mal es propio de quien ama a Dios como bien sumo. Por eso es propio de hijos, que aman a Dios como a padre. Se trata, pues, de una especie de temor que *esencialmente* va unido a la caridad, al amor que debemos a Dios como a hijos.

5.° El temor servil puede, sin embargo, permanecer con la caridad (a.6).

Es porque al temor servil no le es esencial esa condición de *servilidad*, que nace de un temor egoísta de la pena como mal principal. Puede encontrarse en su estado servil o en un grado más elevado unido a la caridad y al temor filial. La razón es que no se excluyen sus objetos: puede temerse a la vez el mal de culpa y de pena.

Todo depende de la ordenación debida *del amor* de los bienes contrarios. El temor servil nace del *amor del propio bien*, del que priva el mal de pena. Pero así como el amor de sí mismo no es siempre contrario al amor del bien divino y puede nacer de la caridad, de igual suerte el temor de las penas merecidas por la culpa no es siempre contrario al temor de la culpa y puede brotar de la misma raíz que éste, de la caridad. Subsiste entonces el temor de las penas, no como *mal principal*, sino secundario y subordinado al temor de la culpa. Tal es el temor siguiente, o inicial.

6.° El temor inicial no difiere esencialmente del temor filial y brota de la caridad imperfecta (a.8).

Se entiende entonces «inicial» no como introductorio de la sabiduría desde afuera, sino como propio de la caridad inicial. «Es el temor que corresponde a los incipientes, imperfectos en la caridad». En su esencia es, para el Aquinate, *temor filial*, porque es temor principalmente de la culpa, o separación de Dios, en quienes aman a Dios como bien principal. Pero incluye también el temor servil—sin su condición propiamente servil—, puesto que secundariamente temen la pena. Se trata de la unión de ambos temores, de que se hablaba antes. Los imperfectos son movidos aún mucho a obrar el bien por el temor de las penas, aunque en ellos el principal objeto del temor sea el mal de la culpa.

Las otras dos afirmaciones del Angélico parecen consecuencias de lo dicho:

a) *Que el temor de Dios es principio de la sabiduría en sus varias formas de temor honesto* (a.7). Los textos, en efecto, de la Escritura ya citados (Ps. 110,40; Prov, 1.7) dicen en general que el temor de Dios es principio de la sabiduría. Se trata de la sabiduría práctica y sobrenatural, de un «saber directivo en los caminos de Dios por razones divinas». Entonces el temor es iniciador de la sabiduría desde afuera, como disposición a la conversión y caridad. Mas el temor filial lo será como «primer efecto» de la sabiduría y en su forma, sobre todo, de temor inicial.

b) *Con el crecimiento de la caridad crece el propio temor filial y disminuye el inicial en cuanto al elemento servil de temor de las penas* hasta que desaparece y se hace puro amor filial en la caridad perfecta (a.10). En efecto, cuanto más se ama a Dios, más se teme la culpa y menos la pena, por amarse menos el propio bien, al que se opone la pena. Y, además, el alma en la caridad perfecta confía ya más en el premio y teme menos perderle, por lo que disminuye el temor de las penas.

II. El don de temor de Dios (a.9-12)

Esta teología del temor de Dios culmina en la doctrina del don santo de temor, uno de los siete dones del Espíritu Santo, que el Aquinate inserta sin solución de continuidad en la cuestión. Una aserción previa se impone tocante al carácter virtuoso del temor de Dios.

1.° El temor de Dios, aunque afecto bueno y honesto, no constituye, sin embargo, virtud especial.

Los motivos son bien poderosos: *a)* La virtud es principalmente del bien, mientras que el temor se refiere al mal. La virtud es una disposición para actos perfectos, mientras que varias formas del temor servil no son principios de operación virtuosa perfecta. Aristóteles tenía a algunas clases de temor, como la vergüenza, como *pasiones laudables*, no como virtudes. *b)* Pero, sobre todo, que *no es necesaria* virtud especial, ya que el temor honesto nace del *amor* del bien opuesto. A la misma virtud y operación moral pertenece amar el bien y temer el mal opuesto.

Por eso, aparte de los temores de males contrarios al bien de la virtud que, moderados o superados, se incorporan a las virtudes del género de la fortaleza, paciencia, etc., el temor de Dios servil, cuando es sobrenatural y dispone a la penitencia y conversión—el concilio de Trento lo enumera entre los actos dispositivos a la conversión (D 798) o en el dolor de atrición (D 818 898 915)—, procede bien de una gracia actual, bien del afecto inicial de los bienes sobrenaturales, hábito de la voluntad que se incorpora a la fe como *affectus credulitatis* y es fundamento de la esperanza. No es necesario poner un hábito sobrenatural nuevo, como dijeron los Salmanticenses [4].

Añaden estos teólogos que el temor filial brota siempre, como acto

[4] CURS. SALMANT., *De spe* d.4 dub.3 n.32.

propio, del don del Espíritu Santo [5]. Esta opinión es aún más inconsistente. Todos repiten con Santo Tomás que el temor filial, en sus grados inicial y común, es acto de la caridad incipiente y de la caridad común, que mueve tanto a amar el bien divino como a aborrecer el mal contrario de la culpa. Pero esto no siempre.

2.º El temor filial infuso puede ser don del Espíritu Santo (a.9).

La existencia del don de temor como uno de los siete dones del Espíritu Santo, ya se ha probado antes (1-2 q.68) que es una verdad cierta y que consta en el texto de Isaías (Is. 11,3).

Este temor, que es un don, no puede ser *el temor servil*, por el que se teme principalmente la pena, ya que tal temor, sin ser malo, no requiere por sí mismo la gracia y puede darse en el pecador, como en el dolor de atrición. Más los dones del Espíritu Santo se hallan en necesaria conexión con la caridad.

Por fuerza el don de temor es del género de *temor filial, o casto*, que se funda en la caridad y la supone. Parece ser que también el *temor inicial* puede pertenecer al don de temor y ser inspirado por él. Es el temor que compete a la caridad imperfecta y estado de incipientes, en los que se dan también actos de los dones, y pueden, por lo mismo, estas almas recibir, por especial inspiración del don, un hondo y saludable terror del pecado y de las penas eternas. El temor de las penas es, en este temor inicial, secundario y subordinado al temor principal de la culpa.

El temor filial perteneciente al don es aquel que brota, bajo la inspiración especial del Espíritu Santo, mediante el hábito donal y que de un modo pasivo, sobrenatural y místico, es recibido en el alma. Los dones, en efecto, son disposiciones superiores que hacen al alma dócil a la moción de Dios, dándola una *sumisión* plena y sin resistencia a las inspiraciones divinas. Tanto más será esto efecto propio del don de temor, que mueve a una completa sujeción a Dios por la reverencia a la majestad y poder del mismo Dios, que puede permitir la culpa y castigarnos con penas. Por eso este don «es el primero en orden ascendente entre los dones», porque dispone a los demás por la sumisión y reverencia profunda que inspira respecto de Dios y de sus mociones (a.9).

Así, pues, el temor de Dios filial, que se actúa de un modo humano y se encuentra comúnmente en las almas cristianas, brota de la caridad, ya que es propio de la misma virtud amar el bien y temer la separación contraria a ese bien [6]. Pero un temor de Dios más profundo e intenso, *especialmente inspirado* o suscitado por instinto y moción del Espíritu Santo, es el acto del don de temor.

Con Santo Tomás, podemos determinar algo más la naturaleza de este don y señalar su correspondencia con las virtudes. Los que no admiten los dones como hábitos específicamente distintos, opinan, siguiendo la teoría escotista, que el temor servil se reduce a la esperanza, y el temor filial, a la caridad. Aun dentro de la doctrina común y tomista de los dones como hábitos propios, Suárez sostiene que el temor filial brota siempre de la caridad, y el don de temor no versa directamente sobre Dios o el acto de temerle, sino sobre materia de

[5] O.c., dub.4 n.44.
[6] Q.19 a.8; *De verit.* q.18 a.4 ad 3.

la templanza, pues ésta no tiene don especial. Y, como ella, se ocupa de reprimir y frenar las concupiscencias, aunque de un modo nuevo y más elevado [7].

Con el Angélico y sus discípulos, hemos de sostener, en cambio, los siguientes puntos de vista:

3.º El don de temor se refiere, como objeto material principal, a Dios, a quien teme, y su ofensa, que rehuye por el motivo de la reverencia divina; secundariamente se extiende a la moderación y represión de todas las pasiones, especialmente en materia de templanza, por ser las concupiscencias las más que arrastran al pecado.

Eso se deduce de una afirmación expresa de Santo Tomás [8]. Así, pues, el don de temor no versa directamente sobre las pasiones, ni su cometido inmediato es moderarlas. El don se dirige a la reverencia y temor de Dios, y por este temor reverencial de El *retrae* de toda ofensa contra Dios. Su extensión es, pues, universal y abarca la materia de todas las demás virtudes (a.7 ad 2), pues en todos los campos de la acción humana, el temor de Dios produce su efecto de retraer del pecado.

Esta influencia se ejerce principalmente en materia de la templanza. Los placeres sensuales son los que más arrastran al pecado, y el hombre más necesita en ellos del temor de Dios para reprimirlos y alejarse del pecado. Además, según la psicología del temor, éste produce el efecto propio de *contracción* del ánimo, por lo que coarta y detiene el apetito y es como un freno del mismo en las pasiones del placer. Por eso, en la misma Sagrada Escritura se pone el temor de Dios en relación especial con las concupiscencias, como freno contra ellas: *Se estremece mi carne por temor a ti* (Ps. 118,120; Prov. 15,27).

De ahí que, no obstante la universalidad de la materia de este don, es fundada *la correspondencia* especial del mismo con algunas virtudes:

1) Por parte del objeto primario, que es Dios, a quien reverencia y teme, inspirando sumisión al mismo, *el don de temor corresponde a la esperanza*. Tal es la razón de su incorporación al tratado, su correspondencia primaria a la virtud. El temor, que mira también los defectos de la criatura, como raíces del pecado, y mueve a la sumisión plena de Dios, allana los obstáculos y dispone para que la esperanza se apoye sólo «en la omnipotencia divina auxiliadora», reprimiendo toda presunción opuesta (a.9 ad 1; 2-2 q.141 a.1 ad 3).

2) Por esa misma sumisión rendida y reverencia a Dios que inspira, como su acto propio, el don de temor corresponde a la humildad y es muy afín a ella, ya que produce el mismo efecto de represión del orgullo y de toda exaltación propia [9]. Pero se distingue de ella *por el motivo*, pues la humildad lleva a someterse a Dios por el amor

[7] SUÁREZ, *De spe* d.1 sect.4 n.13.14. Relatan estas teorías IOAN. A STO. THOMA, *Curs. theol., de spe* d.6 a.1 n.7; SALMANTIC., *De spe* d.4 dub.4 n.62.
[8] 2-2 q.141 a.1 ad 3: «Donum timoris principaliter quidem respicit Deum, cuius offensam vitat; et secundum hoc correspondet virtuti spei... *Secundario* autem potest respicere quaecumque aliquis refugit ad vitandam Dei offensam. Maxime autem homo indiget divino auxilio ad fugiendum ea quae maxime alliciunt, circa quae est temperantia, et ideo *temperantiae* etiam correspondet donum timoris».
[9] *Sent.* d.34 q.2 a.1 sol.3 ad 4.

de ese bien virtuoso, y el don, por el temor del mal y reverencia del poder de Dios.

3) En razón de *la culpa* y ofensa de Dios que el don rehuye y evita, tiene correspondencia general con toda la materia de las virtudes, pues en todas mueve a huir del pecado a ellas contrario. Y de manera especial, en virtud *del efecto* de *contracción* del apetito en su tendencia desenfrenada al placer, corresponde este don a la *templanza*, a cuya obra de moderación y freno de las pasiones contribuye muy especialmente por su propio motivo del horror que inspira al pecado [10].

Se trata de un horror especial e intenso al pecado y estremecimiento ante Dios, imposible de sentir al modo humano, el que, bajo su operación especial e impulso pasivo, inspira este don.

4.° El acto principal del don de temor es el acto de reverencia o sujeción a la majestad de Dios en cuanto puede infligirnos un mal. El acto secundario es la fuga de este mal y ofensa de Dios, que no siempre y en todo estado produce el don.

Es doctrina expresa del Angélico [11], y son bien sólidos los motivos que han llevado al Santo a esta sutil distinción de poner en el don de temor *un acto primario*—y, por lo tanto, motivo esencial—, que no es justamente *el de temer el mal*, sino *el de reverencia* y sujeción a la majestad divina.

La *razón* más urgente y manifiesta es que el don de temor permanece en el cielo y existió en Jesucristo, en cuya alma «reposó» la plenitud del Espíritu Santo con sus siete dones. Pero ni los santos en el cielo ni Cristo pudieron o pueden temer directamente la culpa y las penas consiguientes a ella. El temor es de un mal inminente, y ellos no pueden pecar. El acto esencial de este don no es, pues, directamente el horror y fuga de la culpa. *Además*, los dones del Espíritu Santo son hábitos virtuosos que hacen al alma buena. Y las virtudes no miran directamente al mal, sino a un bien. El don de temor se actúa, pues, primaria y esencialmente «en la eminencia del bien divino, cuyo poder puede infligirnos un mal» (3 q.7 a.6 ad 1). Y el acto que responde a este motivo es el *acto reverencial*, o de sujeción ante la majestad y poder divinos.

De ahí puede responderse a la dificultad principal: Es bien patente, y el Angélico insiste en ello, que «el propio y principal objeto del temor es el mal que ha de huirse» (a.9 ad 2.3). El temor se cuenta entre las pasiones del mal, y no puede perder su propia naturaleza.

Mas no se precisa que el don de temor pierda la esencia del temor sensible, sino que la sublime y realice de manera análoga. Todo temor se dirige a dos términos: al mal que se teme y a aquel de quien se teme un mal. Respecto de este término personal, el don de temor mira al mal, su objeto propio, *sólo en su causa*. Aun esta causa—la eminencia del poder de Dios—la considera *en relación esencial con el mal: potestas Dei ut inflictiva mali*. Entonces brota el acto *de reverencia*,

[10] Q.20 a.4; 2-2 q.141 a.1 ad 3. Ya hemos visto antes, al comenzar la q.8, cómo ha habido evolución en Santo Tomás en este aspecto de las funciones que asigna a cada don. En las *Sentencias* (3 d.34 q.1.2) señalaba como materia propia y única de este don la represión más enérgica y elevada de las concupiscencias, que la templanza reprime al modo humano.

[11] A.7; a.9 c et ad 4; a.10 ad 3; a.12; *Sent.* 3 d.34 q.1 a.2 ad 7; 1-2 q.67 a.4 ad 2; 3 q.7 a.6; *De spe* a.4 ad 2.

el temor reverencial del Dios poderoso, *ante cuya presencia tiemblan las columnas del cielo* (Iob 26,11). Basta en absoluto que lo considere como tremendo poder de inferir el mal a las criaturas, sin que sea preciso que sea éste un mal inminente para sí [12]. Ello es suficiente para suscitar el sentimiento de reverencia absoluta para con la majestad de Dios.

Brota *en consecuencia el acto secundario, y también esencial*, de temor directo *del mal* o fuga de él. Acto que ya no existe en Cristo y en los bienaventurados, los cuales no pueden temer el mal de culpa para sí. Se salvará con que lo teman para los otros hombres. Así, el temor reverencial en ellos unirá la reverencia absoluta ante la majestad de Dios y el terror del pecado como aún temible para los demás.

De este modo se salva y perdura el don de temor en el cielo (a.11; 1-2 q.67 a.4). Allí el temor de Dios se trueca, también como la esperanza, en un *temor eminentemente comunitario*. Los bienaventurados tienen el acto primario reverencial ante la majestad de Dios, no como dador de bienes, sino como potestad que infiere terribles males. Pero estos males ya no los temen directamente para sí, sino por los otros. Así puede armonizarse la aparente contradicción de que el Angélico indique aquí (a.11) que esta fuga temerosa del mal se salva también en el cielo, y en otros lugares—y con él sus discípulos— diga que tal acto secundario no perdura en el cielo [13].

Como otra consecuencia, encontramos ya perfilado el *motivo formal* del don de temor y su distinción del de la esperanza y demás teologales. No tiene por objeto formal directo ni materia propia a Dios en sí; a Dios sólo se refiere indirectamente, como *causa* del mal que el temor ha de huir, como potestad divina capaz de inferirlo. Se mantiene, pues, como su propio y *formal motivo* la culpa, o separación de Dios.

Dios queda como *término indirecto* cuya separación se teme y cuyo poder puede inferir males. De un modo similar a la virtud de la religión, no es el don de temor hábito teologal; mas tampoco es *acto de religión*, pues el acto reverencial no es motivado por la simple excelencia de Dios, sino por el motivo de la culpa y en orden a ella.

5.° El don de temor tiene también, como efectos o actos suyos secundarios, la bienaventuranza primera, o de los pobres de espíritu, de un modo propio, y la bienaventuranza tercera, o de los que lloran, de un modo consecuente.

Tal es la razón de la correspondencia de estas dos bienaventuranzas (a.12) al don de temor. Son actos secundarios del mismo o efectos imperados—*effectus effectivi*—, según dice Juan de Santo Tomás [14], pues el único acto elícito del mismo es el acto doble que hemos explicado. Y así se salva la doctrina general agustiniano-tomista de que las bienaventuranzas—en su parte dispositiva, o en cuanto *méritos*—son los *actos perfectos* y operaciones de los dones y virtudes. El pre-

[12] CAIETAN., *Comment. in* 3 q.7 a.6; IOAN. A STO. THOMA, *De spe* d.6 a.2 n.2-7; *De donis* in 1-2 q.68 a.6 n.57,58; SALMANTICENSES, *De spe* d.4 dub.4 n.50.

[13] 1-2 q.67 a.4 ad 2; 3 q.7 a.6. Cf. IOAN. A STO. THOMA, *De spe* cit. a.2 n.8-13. Véase toda la discusión sobre estos textos en SALMANTIC., *De spe* d.4 dub.4 n.50-66.

[14] IOAN. A STO. THOMA, *De donis Spiritus Sancti* in 1-2 q.68 d.18 a.6 n.58-61; *De spe* d.6 a.2 n.15-17.

mio de las mismas es siempre uno e idéntico, la vida eterna (1-2 q.69).

De un modo propio, el don de temor inspira y produce la bienaventuranza de la pobreza de espíritu. Ello en cuanto a su acto propio de temor reverencial y sujeción a la majestad de Dios. El sentimiento de la majestad terrible de Dios se opone a todo deseo de magnificarse del espíritu humano; destruye el sentimiento de orgullo y grandeza propia, moviendo a una gran humildad, a vaciar y «depauperar» el alma de todo lo que tiene de propio, defectuoso y vil, para llenarse sólo de Dios.

Y en cuanto que el don de temor influye en la templanza por su acto de huída de la culpa, en su grado perfecto produce la bienaventuranza del llanto, de la huída de los placeres mundanos, cuyo apetito y goces en cierto modo *se secan* por la contracción del ánimo, ante el terror saludable del pecado y los juicios de Dios (Is. 40,7; Ps. 30,11.13; 37,3-4).

Otros varios *efectos psicológicos* podrían describirse, con los autores espirituales, como frutos de este don del santo temor de Dios, emanados de los ya descritos. En pos del acto reverencial vienen los sentimientos de *viva humildad* y de *adoración;* del horror y huída del pecado se derivan una *viva contrición de los pecados cometidos* y un *propósito muy firme de enmendarlos.* Y la bienaventuranza de la pobreza de espíritu trae consigo el *total desprendimiento de todo lo creado* [15].

Creemos que estos efectos ya van incluídos y supuestos en los efectos propios, que con los teólogos hemos expuesto.

[15] A. Royo, *Teología de la perfección cristiana* n.255.

CUESTION 19

(In duodecim articulos divisa)

De dono timoris

Del don de temor

Deinde considerandum est de dono timoris (cf. q.17 introd.).

Et circa hoc quaeruntur duodecim.

Primo: utrum Deus debeat timeri.

Secundo: de divisione timoris in timorem filialem, initialem, servilem et mundanum.

Tertio: utrum timor mundanus semper sit malus.

Quarto: utrum timor servilis sit bonus.

Quinto: utrum sit idem in substantia cum filiali.

Sexto: utrum adveniente caritate excludatur timor servilis.

Septimo: utrum timor sit initium sapientiae.

Octavo: utrum timor initialis sit idem in substantia cum timore filiali.

Nono: utrum timor sit donum Spiritus Sancti.

Decimo: utrum crescat crescente caritate.

Undecimo: utrum maneat in patria.

Duodecimo: quid respondeat ei in beatitudinibus et fructibus.

A continuación ha de estudiarse el don de temor. Sobre el cual se inquieren doce cosas:

Primera: si debe temerse a Dios.

Segunda: de la división del temor en temor filial, inicial, servil y mundano.

Tercera: si el temor mundano siempre es malo.

Cuarta: si el temor servil es bueno.

Quinta: si es substancialmente lo mismo que el filial.

Sexta: si al venir la caridad queda excluído el temor servil.

Séptima: si el temor es principio de la sabiduría.

Octava: si el temor inicial es substancialmente lo mismo que el temor filial.

Novena: si el temor es don del Espíritu Santo.

Décima: si crece al crecer la caridad.

Undécima: si permanece en la patria.

Duodécima: qué le corresponde entre las bienaventuranzas y los frutos.

ARTICULO 1

Utrum Deus possit timeri [a]

Si Dios puede ser temido

Ad primum sic proceditur. Videtur quod Deus timeri non possit.

1. Obiectum enim timoris est malum futurum, ut supra habitum est (1-2 q.41 a.2; q.42 a.1).

Dificultades. Parece que Dios no puede ser temido.

1. El objeto del temor es el mal futuro, como arriba se ha tratado. Pero Dios está libre de todo mal,

[a] 1-2 q.42 a.1; *Sent.* 3 d.34 q.2 a.2 q.1 ad 2.

pues es la misma bondad. Luego no puede ser temido.

2. El temor se opone a la esperanza. Y tenemos esperanza en Dios. Por consiguiente, no podemos temerle a la vez.

3. Según dice el Filósofo, "tememos aquello de que nos puede provenir mal". Mas de Dios nada malo puede venirnos, antes bien de nosotros mismos, conforme a la Escritura: "Tu perdición de ti, Israel; de mi proviene tu auxilio". Dios, pues, no debe ser temido.

Por otra parte, se lee: "¿Quién no te temerá, Rey de las gentes?" Y en otro lugar: "Si yo soy el Señor, ¿dónde está el temor que se me debe?"

Respuesta. Así como la esperanza tiene un doble objeto: el bien futuro, cuyo alcance se espera y el auxilio de otro por el que se espera poderse alcanzar el bien, así también el temor puede tener un doble objeto: el mal mismo, de que el hombre huye, y aquel de quien puede provenir el mal. Del primer modo, Dios no puede ser objeto de temor, puesto que es la bondad misma; mas del segundo modo puede serlo, en cuanto que de El y con respecto a El nos puede amenazar algún mal. De El nos puede sobrevenir el mal de pena, que no es mal absoluto, sino un mal relativo y bien absoluto. Mas, como el bien lo sea en orden al fin y el mal lleve privación de ese mismo orden, aquello se ha de tener por mal absoluto que excluya el orden al fin último, cual es el mal de culpa. El mal de pena es ciertamente un mal por privar de un bien particular; pero en absoluto es bien, en cuanto que está dentro del orden al fin último. Con relación a Dios, nos puede sobrevenir el mal de culpa si

Sed Deus est expers omnis mali: cum sit ipsa bonitas. Ergo Deus timeri non potest.

2. Praeterea, timor spei opponitur. Sed spem habemus de Deo. Ergo non possumus etiam simul eum timere.

3. Praeterea, sicut Philosophus dicit, in II «Rhet.» [1], **«illa timemus ex quibus nobis mala proveniunt». Sed mala non proveniunt nobis a Deo, sed ex nobis ipsis: secundum illud Os. 13,9: «Perditio tua, Israel: ex me auxilium tuum». Ergo Deus timeri non debet.**

Sed contra est quod dicitur Ier. 10,7: «Quis non timebit te, O Rex gentium?» et Mal. 1,6: «Si ego Dominus, ubi timor meus?»

Respondeo dicendum quod sicut spes habet duplex obiectum, quorum unum est ipsum bonum futurum cuius adeptionem quis expectat, aliud autem est auxilium alicuius per quem expectat se adipisci quod sperat; ita etiam et timor duplex obiectum habere potest, quorum unum est ipsum malum quod homo refugit, aliud autem est illud a quo malum provenire potest. Primo igitur modo Deus, qui est ipsa bonitas, obiectum timoris esse non potest. Sed secundo modo potest esse obiectum timoris: inquantum scilicet ab ipso, vel per comparationem ad ipsum, nobis potest aliquod malum imminere. Ab ipso quidem potest nobis imminere malum poenae, quod non est simpliciter malum, sed secundum quid, bonum autem simpliciter. Cum enim bonum dicatur in ordine ad finem, malum autem importat huius ordinis privationem; illud est malum simpliciter quod excludit ordinem a fine ultimo, quod est malum culpae. Malum autem poenae est quidem malum, inquantum privat aliquod particulare bonum: est tamen bonum simpliciter, inquantum dependet ab ordine finis ultimi. Per comparationem autem ad Deum potest nobis malum culpae provenire, si ab eo separemur. Et per hunc modum Deus potest et debet timeri.

[1] C.5 n.13 (Bk 1382b32).

nos separamos de El. De esta suerte, Dios puede y debe ser temido.

Soluciones. 1. La razón citada se toma del mal que es objeto de temor.

2. En Dios se ha de considerar la justicia, por la que castiga a los pecadores, y la misericordia, por la que nos libra. Con la consideración de su justicia se suscita en nosotros el temor, y con la consideración de la misericordia nos invade la esperanza. Por este modo, bajo diversos aspectos, Dios es objeto de esperanza y de temor.

3. El mal de culpa no viene de Dios como su autor, sino de nosotros mismos, por cuanto nos apartamos de El. El mal de pena proviene de Dios, su autor, en cuanto a su aspecto de bien, a saber: por ser pena justa. Pero el que Dios justamente nos inflija una pena sucede primordialmente por mérito de nuestros pecados, según se dice: "Dios no hizo la muerte; pero los impíos la trajeron con sus obras y palabras".

Ad primum ergo dicendum quod ratio illa procedit secundum quod malum est timoris obiectum.

Ad secundum dicendum quod in Deo est considerare et iustitiam, secundum quam peccantes punit; et misericordiam, secundum quam nos liberat. Secundum igitur considerationem iustitiae ipsius, insurgit in nobis timor: secundum autem considerationem misericordiae, consurgit in nobis spes. Et ita secundum diversas rationes Deus est obiectum spei et timoris.

Ad tertium dicendum quod malum culpae non est a Deo sicut ab auctore, sed est a nobis ipsis, inquantum a Deo recedimus. Malum autem poenae est quidem a Deo auctore inquantum habet rationem boni, prout scilicet est iustum: sed quod iuste nobis poena infligatur, hoc primordialiter ex merito nostri peccati contingit. Secundum quem modum dicitur Sap. 1,13.16, quod «Deus mortem non fecit, sed impii manibus et verbis accersierunt illam».

ARTICULO 2

Utrum timor convenienter dividatur in filialem, initialem, servilem et mundanum *

Si es adecuada la división del temor en filial, inicial, servil y mundano

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod inconvenienter dividatur timor in filialem, initialem, servilem et mundanum.

1. Damascenus enim, in II lib. [2], **ponit sex species timoris, scilicet segnitiem, erubescentiam, et alia de quibus supra dictum est (1-2 q.41 a.4), quae in hac divisione non tanguntur. Ergo videtur quod haec divisio timoris sit inconveniens.**

Dificultades. Parece que no es adecuada la división del temor en filial, inicial, servil y mundano.

1. El Damasceno pone seis especies de temor: pereza, vergüenza y los demás que hemos enumerado arriba. Pero tales formas de temor no se tocan en esta división. Luego parece que sea improcedente esta división del temor.

* *Sent.* d.34 q.1 q.2; *In Rom.* 8 lect.3.

[2] *De fide orth.* c.15: ML 94,932.

2. Cualquiera de estos temores o es bueno o es malo. Pero hay un temor, el natural, que ni es bueno moralmente, pues se da en los demonios, como dice Santiago: "Los demonios creen y se estremecen"; ni tampoco es malo, pues lo tuvo Cristo, como se lee: "Comenzó Jesús a tener tedio y temer". Por lo tanto, es insuficiente dicha división del temor.

3. Diversas son las relaciones del hijo con el padre, de la esposa con el esposo y las del criado con su señor. Mas el temor filial, que es el que media entre el hijo y el padre, se distingue del servil, que es el del criado con su señor. Por lo tanto, también el temor casto, que parece ser el que tiene la esposa a su esposo, debe distinguirse de estos otros.

4. Así como el temor servil teme la pena, así también el inicial y el mundano. No debieron, pues, distinguirse entre sí estos temores.

5. Como la concupiscencia recae sobre el bien, así también el temor sobre el mal. Pero una es la concupiscencia de los ojos, con la que se codician los mundanales bienes, y otra la concupiscencia de la carne, con la que se apetecen los propios placeres. En consecuencia, uno debe ser el temor mundano, con que se teme perder los bienes exteriores, y otro el humano, con que se teme detrimento en la propia persona.

Por otra parte está la autoridad del Maestro de las Sentencias.

Respuesta. Hablamos aquí del temor según que por él nos convertimos a Dios o de El nos apartamos. Siendo el objeto del temor el mal, cuando el hombre por el mal que teme se aparta de Dios, recibe este temor el nombre de "humano" o "mundano". Otras veces, por el mal que teme el hombre se convierte a Dios y se le une. Este mal es doble: de pena y de culpa. Si uno se convierte a Dios y se le une por temor

2. Praeterea, quilibet horum timorum vel est bonus vel malus. Sed est aliquis timor, scilicet naturalis, qui neque bonus est moraliter, cum sit in daemonibus, secundum illud Iac. 2,19, «Daemones credunt et contremiscunt»; neque etiam est malus, cum sit in Christo, secundum illud Mc. 14,33, «Coepit Iesus pavere et taedere». Ergo timor insufficienter dividitur secundum praedicta.

3. Praeterea, alia est habitudo filii ad patrem, et uxoris ad virum, et servi ad dominum. Sed timor filialis, qui est filii in comparatione ad patrem, distinguitur a timore servili, qui est servi per comparationem ad dominum. Ergo etiam timor castus, qui videtur esse uxoris per comparationem ad virum, debet distingui ab omnibus istis timoribus.

4. Praeterea, sicut timor servilis timet poenam, ita timor initialis et mundanus. Non ergo debuerunt ad invicem distingui isti timores.

5. Praeterea, sicut concupiscentia est boni, ita etiam timor est mali. Sed alia est concupiscentia oculorum, qua quis concupiscit bona mundi; alia est concupiscentia carnis, qua quis concupiscit delectationem propriam. Ergo etiam alius est timor mundanus, quo quis timet amittere bona exteriora; et alius est timor humanus, quo quis timet propriae personae detrimentum.

Sed contra est auctoritas Magistri, 34 dist. III lib. «Sent.»

Respondeo dicendum quod de timore nunc agimus secundum quod per ipsum aliquo modo ad Deum convertimur vel ab eo avertimur. Cum enim obiectum timoris sit malum, quandoque homo propter mala quae timet a Deo recedit: et iste dicitur timor «humanus» vel «mundanus». Quandoque autem homo per mala quae timet ad Deum convertitur et ei inhaeret. Quod quidem malum est duplex: scilicet malum poenae, et malum culpae. Si igitur aliquis

convertatur ad Deum et ei inhaereat propter timorem poenae, erit timor «servilis». Si autem propter timorem culpae, erit timor «filialis»: nam filiorum est timere offensam patris. Si autem propter utrumque, est timor «initialis», qui est medius inter utrumque timorem.—Utrum autem malum culpae possit timeri, supra habitum est (1-2 q.42 a.3), cum de passione timoris ageretur.

Ad primum ergo dicendum quod Damascenus dividit timorem secundum quod est passio animae. Haec autem divisio timoris attenditur in ordine ad Deum, ut dictum est (in c).

Ad secundum dicendum quod bonum morale praecipue consistit in conversione ad Deum, malum autem morale in aversione a Deo. Et ideo omnes praedicti timores vel important bonum morale vel malum. Sed timor naturalis praesupponitur bono et malo morali. Et ideo non connumeratur inter istos timores.

Ad tertium dicendum quod habitudo servi ad dominum est per potestatem domini servum sibi subiicientis: sed habitudo filii ad patrem, vel uxoris ad virum, est e converso per affectum filii se subdentis patri vel uxoris se coniungentis viro unione amoris. Unde timor filialis et castus ad idem pertinent: quia per caritatis amorem Deus pater noster efficitur, secundum illud Rom. 8,15. «Accepistis Spiritum adoptionis filiorum, in quo clamamus, Abba, Pater»; et secundum eandem caritatem dicitur etiam sponsus noster, secundum illud II ad Cor. 11,2, «Despondi vos uni viro, virginem castam exhibere Christo». Timor autem servilis ad aliud pertinet: quia caritatem in sua ratione non includit.

Ad quartum dicendum quod praedicti tres timores respiciunt poenam, sed diversimode. Nam timor mundanus sive humanus respicit poenam a Deo avertentem, quam quandoque inimici Dei infligunt vel comminantur. Sed timor servilis et initialis respiciunt poenam per quam homines

de la pena, se tendrá el temor "servil"; mas si por temor de la culpa, será el temor "filial", pues es propio del hijo temer la ofensa del padre; mas, si se teme por ambos, es el temor "inicial", medio entre los dos.—Y más arriba se estudió ya, al tratar de la pasión del temor, si puede temerse el mal de culpa.

Soluciones. 1. El Damasceno divide el temor en cuanto pasión del alma; y esta otra división se hace en orden a Dios, como queda dicho.

2. El bien moral consiste principalmente en la conversión a Dios, y el mal en la aversión; por lo tanto, dichos temores importan siempre o mal moral o bien. En cambio, el temor natural es previo al bien o al mal moral, y así no se cuenta entre ellos.

3. Las relaciones del criado con su señor se basan en la potestad de éste sobre el siervo que le está sujeto; pero las del hijo con el padre o de la esposa con su esposo, en el afecto del hijo, que se somete al padre, o de la mujer, que se une al marido con unión de amor. De aquí que el temor filial y el temor casto son uno mismo, ya que por el amor de caridad Dios se hace nuestro Padre, según se lee: "Habéis recibido el espíritu de adopción de hijos, con el cual llamamos: Abba, Padre"; y, por la misma caridad se llama nuestro esposo: "Os he desposado como virgen casta con un varón, Cristo". El temor servil, empero, es distinto, por no encerrar caridad en su concepto.

4. Los tres temores dichos se refieren a la pena bajo aspectos diferentes: el temor mundano o humano se refiere a la pena que aparta de Dios, la cual a veces la infligen los enemigos de Dios o con ella amenazan; mas el servil y el inicial se refieren a la pena que lleva a Dios,

y es la que Dios inflige o con la que amenaza; aunque principalmente se fija en ella el servil, y secundariamente el inicial.

5. Por la misma razón, el hombre se separa de Dios por el temor de perder los bienes del mundo y por el temor de perder la incolumidad de su cuerpo, pues los bienes exteriores a éste pertenecen. Por eso, ambos temores se consideran como uno solo, aunque sean diferentes los males que se temen, lo mismo que los bienes que se codician. De esta diferencia proviene la diversidad específica de pecados, que, sin embargo, tienen por denominador común apartar de Dios.

attrahuntur ad Deum, divinitus inflictam vel comminatam. Quam quidem poenam principaliter timor servilis respicit, timor autem initialis secundario.

Ad quintum dicendum quod eadem ratione homo a Deo avertitur propter timorem amittendi bona mundana, et propter timorem amittendi incolumitatem proprii corporis: quia bona exteriora ad corpus pertinent. Et ideo uterque timor hic pro eodem computatur, quamvis mala quae timentur sint diversa, sicut et bona quae concupiscuntur. Ex qua quidem diversitate provenit diversitas peccatorum secundum speciem, quibus tamen omnibus commune est a Deo abducere.

ARTICULO 3

Utrum timor mundanus sit semper malus [a]

Si el temor mundano es siempre malo

Dificultades. Parece que el temor mundano no es siempre malo.

1. Al temor mundano compete reverenciar a los hombres. Mas se vitupera a algunos porque no han respetado a los hombres, como se lee en San Lucas de aquel juez inicuo que "ni temía a Dios ni reverenciaba a los hombres". Luego parece que el temor mundano no es siempre malo.

2. Al temor mundano parecen corresponder las penas que imponen los poderes seculares. Mas por estas penas somos incitados a obrar bien, según se lee: "¿Quieres no temer el poder? Haz el bien y recibirás su alabanza". En consecuencia, no es siempre malo el temor mundano.

3. Lo que nos es inherente por naturaleza, no parece que sea malo, puesto que lo natural nos viene de Dios. Pero es natural al hombre temer el daño del propio cuerpo y la pérdida de los bienes temporales, con

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod timor mundanus non semper sit malus.

1. Ad timorem enim humanum pertinere videtur quod homines reveremur. Sed quidam vituperantur de hoc quod homines non reverentur: ut patet Lc. 18,2 de illo iudice iniquo, «qui nec Deum timebat nec homines reverebatur». Ergo videtur quod timor mundanus non semper sit malus.

2. Praeterea, ad timorem mundanum videntur pertinere poenae quae per potestates saeculares infliguntur. Sed per huiusmodi poenas provocamur ad bene agendum: secundum illud Rom. 13,3: «Vis non timere potestatem? Bonum fac, et habebis laudem ex illa». Ergo timor mundanus non semper est malus.

3. Praeterea, illud quod inest nobis naturaliter non videtur esse malum: eo quod naturalia sunt nobis a Deo. Sed naturale est homini, ut timeat proprii corporis detrimentum et amissionem bonorum temporalium, quibus praesens vita sustentatur. Ergo videtur quod timor mundanus non semper sit malus.

[a] *Sent.* 3 d.34 q.2 a.1 q.ª3 expos.text.; *In Rom.* 8 lect.3.

que se sustenta la presente vida. Por lo tanto, parece que el temor mundano no es siempre malo.

Sed contra est quod Dominus dicit, Ht. 10,28: «Nolite timere eos qui corpus occidunt», ubi timor mundanus prohibetur. Nihil autem divinitus prohibetur nisi malum. Ergo timor mundanus est malus.

Por otra parte, dice el Señor: "No queráis temer a los que matan el cuerpo", con lo cual se proscribe el temor mundano. Mas nada que no sea malo está prohibido divinamente. Así, pues, el temor mundano es malo.

Respondeo dicendum quod, sicut ex supradictis [3] patet, actus morales et habitus ex obiectis et nomen et speciem habent. Proprium autem obiectum appetitivi motus est bonum finale. Et ideo a proprio fine omnis motus appetitivus et specificatur et nominatur. Si quis enim cupiditatem nominaret amorem laboris, quia propter cupiditatem homines laborant, non recte nominaret: non enim cupidi laborem quaerunt sicut finem, sed sicut id quod est ad finem, sicut finem autem quaerunt divitias: unde cupiditas recte nominatur desiderium vel amor divitiarum, quod est malum. Et per hunc modum amor mundanus proprie dicitur quo aliquis mundo innititur tanquam fini. Et sic amor mundanus semper est malus. Timor autem ex amore nascitur: illud enim homo timet amittere quod amat; ut patet per Augustinum, in libro «Octoginta trium quaest.» [4]. Et ideo timor mundanus est qui procedit ab amore mundano tanquam a mala radice. Et propter hoc et ipse timor mundanus semper est malus.

Respuesta. Como se ha probado antes, los actos y hábitos morales reciben el nombre y la especie de los objetos. El objeto propio del movimiento apetitivo es el bien final; de ahí que del propio fin todo movimiento apetitivo se especifica y toma su nombre. Si uno llamara a la codicia amor del trabajo, porque los hombres trabajan por codicia, no la denominaría bien, pues los codiciosos no buscan el trabajo como fin, sino como medio, ya que como fin buscan las riquezas. Por eso la codicia se denomina rectamente deseo o amor de riquezas, lo cual es un mal. En el mismo sentido se llama propiamente amor mundano a aquel por el que uno se adhiere al mundo como fin último; y así, el amor mundano es siempre malo. El temor, en efecto, nace del amor, pues teme uno perder lo que ama, según San Agustín. De ahí que el temor mundano procede del amor mundano como de su mala raíz, y por esto siempre es malo.

Ad primum ergo dicendum quod aliquis potest revereri homines dupliciter. Uno modo, inquantum est in eis aliquod divinum, puta bonum gratiae aut virtutis, vel saltem naturalis Dei imaginis: et hoc modo vituperantur qui homines non reverentur. Alio modo potest aliquis homines revereri inquantum Deo contrariantur. Et sic laudantur qui homines non reverentur: secundum illud Eccli. 48,13, de Elia vel Elisaeo: «In die-

Soluciones. 1. Se puede reverenciar a los hombres de dos maneras: en cuanto en ellos hay algo divino, bien de gracia o de virtud, o por lo menos la imagen natural de Dios. Por ello son vituperados quienes no reverencian a los hombres. Puede también respetarse a los hombres en cuanto son contrarios a Dios. Y bajo este aspecto son alabados quienes no los reverencian, como se lee

[3] 1-2 q.18 a.2; q.54 a.2.
[4] Q.33: ML 40,22

de Elías o de Eliseo: "En sus días no tembló ante los príncipes".

2. Los poderes seculares, cuando imponen penas para retraer a los hombres del pecado, son ministros de Dios, como se lee: "Es ministro de Dios, vengador airado de quien obra mal". Temer de este modo la potestad seglar no corresponde al temor mundano, sino al temor servil o inicial.

3. Es natural que el hombre trate de evadir el detrimento corporal y el daño en lo temporal; pero que por eso se aparte de la justicia es contra la razón natural. Así dice el Filósofo que hay cosas, como las obras de los pecados, a que nadie debe sentirse forzado por ningún temor, porque es peor cometer tales pecados que sufrir cualesquiera penas.

bus suis non pertimuit principem».

Ad secundum dicendum quod potestates saeculares, quando inferunt poenas ad retrahendum a peccato, in hoc sunt Dei ministri: secundum illud Rom. 13,4: «Minister enim Dei est, vindex in iram ei qui male agit». Et secundum hoc timere potestatem saecularem non pertinet ad timorem mundanum, sed ad timorem servilem vel initialem.

Ad tertium dicendum quod naturale est quod homo refugiat proprii corporis detrimentum, vel etiam damna temporalium rerum: sed quod homo propter ista recedat a iustitia, est contra rationem naturalem. Unde etiam Philosophus dicit, in III «Ethic.» [5], **quod quaedam sunt, scilicet peccatorum opera, ad quae nullo timore aliquis debet cogi: quia peius est huiusmodi peccata committere quam poenas quascumque pati.**

ARTICULO 4

Utrum timor servilis sit bonus [6]

Si el temor servil es bueno

Dificultades. Parece que el temor servil no es bueno.

1. Aquello cuyo uso es malo, es también malo. Pero el uso del temor servil es malo, pues, como dice la Glosa, "el que por temor hace algo, aunque sea bueno, no lo hace bien". Luego el temor servil no es bueno.

2. Lo que nace de la raíz de pecado no es bueno. Y el temor servil nace de la raíz de pecado, porque, comentando las palabras de Job: "¿Por qué no morí en el vientre de mi madre?", añade San Gregorio: "Cuando se teme la pena presente y no se ama la faz perdida de Dios,

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod timor servilis non sit bonus.

1. Quia cuius usus est malus, ipsum quoque malum est. Sed usus timoris servilis est malus: quia sicut Glossa [6] **dicit Rom. 8, «qui timore aliquid facit, etsi bonum sit quod facit, non tamen bene facit». Ergo timor servilis non est bonus.**

2. Praeterea, illud quod ex radice peccati oritur non est bonum. Sed timor servilis oritur ex radice peccati: quia super illud Iob 3,11, «Quare non in vulva mortuus sum?» dicit Gregorius [7]: **«Cum ex peccato praesens poena metuitur, et amissa Dei facies non amatur, timor ex tumore est,**

[6] *Sent.* 3 d.34 q.2 a.2 q.ª1; *In Rom.* 8 lect.3.
[6] C.1 n.8 (BK 1110a26): S.TH., lect.2.
[6] LOMBARDI: ML 191,1439; cf. PROSPERUM AQUITAN., *Sent.* sent.250: ML 51,463.
[7] *Moral.* l.4 c.27: ML 75,662.

non ex humilitate». Ergo timor servilis est malus.

3. Praeterea, sicuti amori caritatis opponitur amor mercenarius, ita timori casto videtur opponi timor servilis. Sed amor mercenarius semper est malus. Ergo et timor servilis.

Sed contra, nullum malum est a Spiritu Sancto. Sed timor servilis est ex Spiritu Sancto: quia super illud Rom. 8,15, «Non accepistis Spiritum servitutis» etc., dicit Glossa [8]: **«Unus Spiritus est qui facit duos timores, scilicet servilem et castum». Ergo timor servilis non est malus.**

Respondeo dicendum quod timor servilis ex parte servilitatis habet quod sit malus. Servitus enim libertati opponitur. Unde, cum liber sit «qui causa sui est», ut dicitur in principio «Metaphys.» [9], **servus est qui non causa sui operatur, sed quasi ab extrinseco motus. Quicumque autem ex amore aliquid facit, quasi ex seipso operatur: quia ex propria inclinatione movetur ad operandum. Et ideo contra rationem servilitatis est quod aliquis ex amore operetur. Sic ergo timor servilis, inquantum servilis est, caritati contrariatur.**

Si ergo servilitas esset de ratione timoris, oporteret quod timor servilis simpliciter esset malus: sicut adulterium simpliciter est malum, quia id ex quo contrariatur caritati pertinet ad adulterii speciem. Sed praedicta servilitas non pertinet ad speciem timoris servilis: sicut nec informitas ad speciem fidei informis. Species enim moralis habitus vel actus ex obiecto accipitur. Obiectum autem timoris servilis est poena; cui accidit quod bonum cui contrariatur poena ametur tanquam finis ultimus, et per consequens poena timeatur tanquam principale malum, quod contingit in non habente carita-

el temor brota del orgullo, no de la humildad". Es, pues, malo el temor servil.

3. Así como el amor mercenario se opone al amor de caridad, así parece que se opone al temor casto el amor servil. Pero el amor mercenario es siempre malo. En consecuencia, también el temor servil.

Por otra parte, ningún mal proviene del Espíritu Santo. Y el temor servil procede del Espíritu Santo, pues exponiendo la Glosa las palabras: "No habéis recibido espíritu de servidumbre", etc., dice: "Un mismo Espíritu es quien engendra dos temores, el servil y el casto". Luego el temor servil no es malo.

Respuesta. El temor servil es malo en razón de su servilidad. La servidumbre se opone a la libertad; por lo tanto, siendo libre "el que es causa de sí mismo", como se lee en el Filósofo, siervo es quien no obra como causa de sí mismo, sino como movido exteriormente. Y todo el que hace algo por amor, obra como por sí mismo, porque de propia inclinación se mueve a obrar; de ahí que va contra el servilismo que uno obre por amor. Así, pues, el temor servil, por lo que tiene de servil, contraría a la caridad.

Por lo mismo, si la servilidad fuera de la esencia del temor servil, éste sería absolutamente malo, como el adulterio es malo en absoluto, pues la contrariedad a la caridad es de la esencia misma del adulterio. Dicha servilidad, empero, no es de la especie del temor servil, como tampoco la informidad entra en la especie de la fe informe. La especie moral del hábito o del acto proviene del objeto. El objeto del temor servil es la pena, a la cual es accidental que el bien contrario a la pena se ame como fin último y, en consecuencia, la pena se tema como

[8] LOMBARDI: ML 191,1439; cf. AUGUST., *In Io.* tr.85 super 15,15: ML 35,1849.
[9] L.1 c.2 n.9 (BK 982b26): S.TH., lect.3.

principal mal, y es lo que sucede en quien no tiene caridad, o que ese bien se ordene a Dios como a fin, y así la pena no se teme como principal mal, como acontece en quien tiene caridad. Y, pues, no se pierde la especie del hábito porque su objeto o fin se ordene a otro fin exterior, por eso el temor servil substancialmente es bueno; pero su servilismo es malo.

Soluciones. 1. Esas palabras de San Agustín se han de entender de aquel que hace algo por temor servil en cuanto servil, de modo que no ame la justicia, sino sólo tema la pena.

2. El temor servil en su substancia no brota del orgullo, sino que es su servilismo el que nace del orgullo, porque el hombre no quiere sujetar su afecto por amor al yugo de la justicia.

3. Se llama amor mercenario a aquel con que se ama a Dios por los bienes temporales, y es de suyo contrario a la caridad y, por consiguiente, siempre malo. El temor servil, en cambio, substancialmente no entraña sino temor de la pena, ya se la tema o no como principal mal.

tem; vel quod ordinetur in Deum sicut in finem, et per consequens poena non timeatur tanquam principale malum, quod contingit in habente caritatem. Non enim tollitur species habitus per hoc quod eius obiectum vel finis ordinatur ad ulteriorem finem. Et ideo timor servilis secundum suam substantiam bonus est, sed servilitas eius mala est.

Ad primum ergo dicendum quod verbum illud Augustini intelligendum est de eo qui facit aliquid timore servili inquantum est servilis, ut scilicet non amet iustitiam, sed solum timeat poenam.

Ad secundum dicendum quod timor servilis secundum suam substantiam non oritur ex tumore. Sed eius servilitas ex tumore nascitur: inquantum scilicet homo affectum suum non vult subiicere iugo iustitiae per amorem.

Ad tertium dicendum quod amor mercenarius dicitur qui Deum diligit propter bona temporalia. Quod secundum se caritati contrariatur. Et ideo amor mercenarius semper est malus. Sed timor servilis secundum suam substantiam non importat nisi timorem poenae, sive timeatur ut principale malum, sive non timeatur ut malum principale.

ARTICULO 5

Utrum timor servilis sit idem in substantia cum timore filiali [a]

Si el temor servil es substancialmente el mismo que el filial

Dificultades. Parece que el temor servil es substancialmente el mismo que el filial.

1. De la misma manera se relaciona el temor filial con el servil como la fe formada con la informe, de las cuales una se da con el pe-

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod timor servilis sit idem in substantia cum timore filiali.

1. Ita enim videtur se habere timor filialis ad servilem sicut fides formata ad informem, quorum unum est cum peccato mortali, aliud vero non. Sed eadem secundum substantiam est fides formata et informis. Ergo etiam idem est secundum substantiam timor servilis et filialis.

2. Praeterea, habitus diversificantur secundum obiecta. Sed idem est obiectum timoris servilis et filialis: quia utroque timore timetur Deus. Ergo idem est secundum substantiam timor servilis et timor filialis.

3. Praeterea, sicut homo sperat frui Deo et etiam ab eo beneficia obtinere, ita etiam timet separari a Deo et poenas ab eo pati. Sed eadem est spes qua speramus frui Deo et qua speramus alia beneficia obtinere ab eo, ut dictum est (q.17 a.2 ad 2; a.3). Ergo etiam idem est timor filialis, quo timemus separationem a Deo, et timor servilis, quo timemus ab eo puniri.

Sed contra est quod Augustinus, «Super Prim. Canonic. Io.» [10], dicit duos timores, unum servilem, et alium filialem vel castum.

Respondeo dicendum quod proprie obiectum timoris est malum. Et quia actus et habitus distinguuntur secundum obiecta, ut ex dictis patet (1-2 q.18 a.5; q.54 a.2), necesse est quod secundum diversitatem malorum etiam timores specie differant. Differunt autem specie malum poenae, quod refugit timor servilis, et malum culpae, quod refugit timor filialis, ut ex supradictis patet (1 q.48 a.5). Unde manifestum est quod timor servilis et filialis non sunt idem secundum substantiam, sed differunt specie.

Ad primum ergo dicendum quod fides formata et informis non differunt secundum obiectum, utraque enim fides et credit Deo et credit Deum: sed differunt solum per aliquod extrinsecum, scilicet secundum praesentiam et absentiam caritatis. Et ideo non diffe-

[a] *Sent.* 3 d.34 q.2 a.3 q.1.

cado mortal, y la otra no. Y siendo lo mismo substancialmente la fe formada y la informe, también lo son substancialmente el temor servil y el filial.

2. Los hábitos se diferencian por los objetos. Pero idéntico es el objeto del temor servil y el del filial, pues por ambos se teme a Dios. Por lo tanto, son lo mismo substancialmente.

3. Así como el hombre espera gozar de Dios y obtener de El beneficios, así también teme separarse de Dios y sufrir sus penas. Mas con la misma esperanza esperamos gozar de El y alcanzar sus beneficios, como se ha dicho. Por consiguiente, lo mismo son el temor filial, con el que tememos la separación de Dios, y el temor servil, con que tememos ser castigados por El.

Por otra parte, al comentar San Agustín la primera Canónica de San Juan, dice que hay dos temores: uno servil y otro filial o casto.

Respuesta. El objeto propio del temor es el mal. Si, pues, los actos y los hábitos se distinguen por sus objetos, como se desprende de lo expuesto, es menester que por la diversidad de males difieran específicamente los temores. Por su especie difieren el mal de pena, que rehuye el temor servil, y el mal de culpa, que aleja el temor filial, como está visto. Es evidente, en consecuencia, que el temor servil y el filial no son substancialmente idénticos, sino específicamente diferentes.

Soluciones. 1. La fe formada y la informe no difieren por el objeto, pues con ambas se cree a Dios y se cree en Dios. Se distinguen sólo por algo extrínseco, que es la presencia o ausencia de la caridad; por lo cual no se diversifican substancialmente.

[10] Tr.9 super 6,18: ML 35,2019.

Pero el temor servil y el filial se distinguen por sus objetos. No es, pues, la misma razón.

2. El temor servil y el filial no guardan la misma relación con Dios, puesto que el servil se refiere a Dios como a principio inflictivo de penas, y el filial no se refiere a El como principio activo de culpa, sino antes bien como término del cual rehuye separarse por la culpa. Por consiguiente, no obtienen identidad específica del objeto divino. Así también los mismos movimientos naturales se diferencian específicamente por su distinta relación con el mismo término. No son el mismo movimiento específico el que parte de la blancura y el que tiende a ella.

3. La esperanza tiende a Dios como a principio tanto respecto de la divina fruición como de cualquier otro beneficio. No sucede lo mismo con el temor, y así no hay paridad.

runt secundum substantiam. Sed timor servilis et filialis differunt secundum obiecta. Et ideo non est similis ratio.

Ad secundum dicendum quod timor servilis et timor filialis non habent eandem habitudinem ad Deum: nam timor servilis respicit Deum sicut principium inflictivum poenarum: timor autem filialis respicit Deum non sicut principium activum culpae, sed potius sicut terminum a quo refugit separari per culpam. Et ideo ex hoc obiecto quod est Deus non consequuntur identitatem speciei. Quia etiam motus naturales secundum habitudinem ad aliquem terminum specie diversificantur: non enim est idem motus specie qui est ab albedine et qui est ad albedinem.

Ad tertium dicendum quod spes respicit Deum sicut principium tam respectu fruitionis divinae quam respectu cuiuscumque alterius beneficii. Non sic autem est de timore. Et ideo non est similis ratio.

ARTICULO 6

Utrum timor servilis remaneat cum caritate [a]

Si el temor servil permanece con la caridad

Dificultades. Parece que el temor servil no permanece con la caridad.

1. Dice San Agustín que, "cuando empieza a habitar la caridad, es expulsado el temor que le preparó lugar".

2. "La caridad de Dios se ha derramado en nuestros corazones por el Espíritu Santo, que nos ha sido dado", como se lee en la Carta a los Romanos. Ahora bien, "eh donde está el Espíritu, allí está la libertad", según dice el mismo Apóstol; si, pues, la libertad excluye el servilismo, parece que el temor servil es expelido al llegar la caridad.

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod timor servilis non remaneat cum caritate.

1. Dicit enim Augustinus, «Super Prim. Canonic. Io.» (l.c., nt.10), quod «cum coeperit caritas habitare, pellitur timor, qui ei praeparavit locum».

2. Praeterea, «caritas Dei diffunditur in cordibus nostris per Spiritum Sanctum, qui datus est nobis», ut dicitur Rom. 5,5. Sed «ubi Spiritus Domini, ibi libertas», ut habetur II ad Cor. 3,17. Cum ergo libertas excludat servitutem, videtur quod timor servilis expellatur caritate adveniente.

[a] Infra a.8 ad 2; a.10; *Sent.* 3 d.34 q.2 a.2 q.3; *De verit.* q.14 a.7 ad 2; q.28 a.4 ad 3.

3. Praeterea, timor servilis ex amore sui causatur, inquantum poena diminuit proprium bonum. Sed amor Dei expellit amorem sui: facit enim contemnere seipsum, ut patet ex auctoritate Augustini, XIV «De civ. Dei» [11], quod «amor Dei usque ad contemptum sui facit civitatem Dei». Ergo videtur quod veniente caritate timor servilis tollatur.

Sed contra est quod timor servilis est donum Spiritus Sancti, ut supra dictum est (a.4 «Sed contra»). Sed dona Spiritus Sancti non tolluntur adveniente caritate, per quam Spiritus Sanctus in nobis habitat. Ergo veniente caritate non tollitur timor servilis.

Respondeo dicendum quod timor servilis ex amore sui causatur: quia est timor poenae, quae est detrimentum proprii boni. Unde hoc modo timor poenae potest stare cum caritate sicut et amor sui: eiusdem enim rationis est quod homo cupiat bonum suum et quod timeat eo privari. Amor autem sui tripliciter se potest habere ad caritatem. Uno enim modo contrariatur caritati: secundum scilicet quod aliquis in amore proprii boni finem constituit. Alio vero modo in caritate includitur, secundum quod homo se propter Deum et in Deo diligit. Tertio modo a caritate quidem distingultur, sed caritati non contrariatur: puta cum aliquis diligit quidem seipsum secundum rationem proprii boni, ita tamen quod in hoc proprio bono non constituat finem: sicut etiam et ad proximum potest esse aliqua alia specialis dilectio praeter dilectionem caritatis, quae fundatur in Deo, dum proximus diligitur vel ratione consanguinitatis vel alicuius alterius conditionis humanae, quae tamen referibilis sit ad caritatem.

Sic igitur et timor poenae includitur uno modo in caritate: nam separari a Deo est quaedam

[11] C.28: ML 41,436.

3. El temor servil es causado por el amor de sí mismo, puesto que la pena disminuye el propio bien. Pero el amor de Dios expulsa el amor propio, ya que hace a uno despreciarse a sí mismo, conforme a la autoridad de San Agustín, quien dice: "El amor de Dios hasta el desprecio de sí mismo funda la ciudad de Dios". Luego parece que, en llegando la caridad, desaparece el temor servil.

Por otra parte, el temor servil es un don del Espíritu Santo, como se ha dicho. Pero los dones del Espíritu Santo no se pierden al venir la caridad, por la cual el Espíritu Santo habita en nosotros. En consecuencia, al llegar la caridad no desaparece el temor servil.

Respuesta. El temor servil es causado por el amor de sí mismo, porque es temor de la pena que causa detrimento del propio bien. Y en la medida en que el temor de la pena puede coexistir con la caridad, en esa misma coexiste el amor de sí mismo, pues por el mismo motivo desea el hombre su bien que teme su privación. El amor propio se relaciona de tres modos con la caridad: unas veces es contrario a la caridad, al constituir el hombre su fin en el amor del bien propio; otras veces la incluye, cuando uno se ama a sí mismo por Dios y en Dios; y otras se distingue de ella sin contrariarla, cuando uno se ama en razón de su bien propio de tal modo que no ponga en él su fin. Así también, con respecto del prójimo, puede haber algún amor especial además del amor de caridad que se funda en Dios, cuando se le ama por motivos de consanguinidad y otras cualidades humanas que sean ordenables a la caridad.

Así, pues, el temor de la pena a veces se incluye en la caridad, ya que separarse de Dios es una pena que grandemente rehuye la caridad;

lo cual pertenece al amor casto.—Otras veces contraría a la caridad, al rehuir uno la pena contraria a su bien natural, como principal mal, adverso al bien que se ama como fin. Tal temor de la pena no es compatible con la caridad.—Y de un tercer modo el temor de la pena se distingue substancialmente del temor casto, al temerse el mal penal no por razón de la separación de Dios, sino por ser nocivo al bien propio. Mas no se constituye en él su fin último ni se le teme como mal principal. Tal temor de la pena puede existir con la caridad. Mas este temor de la pena no puede llamarse servil, a no ser que se tema la pena como principal mal, como se desprende de lo dicho. Por tanto, el temor, en cuanto servil, no permanece con la caridad; pero la substancia del temor servil puede coexistir con la caridad, lo mismo que el amor propio.

Soluciones. 1. San Agustín habla del temor en cuanto es servil.

2. 3. Del mismo modo arguyen las otras dos objeciones.

poena, quam caritas maxime refugit. Unde hoc pertinet ad timorem castum.—Alio autem modo contrariatur caritati: secundum quod aliquis refugit poenam contrariam bono suo naturali sicut principale malum contrarium bono quod diligitur ut finis. Et sic timor poenae non est cum caritate.—Alio modo timor poenae distinguitur quidem secundum substantiam a timore casto, quia scilicet homo timet malum poenale non ratione separationis a Deo, sed inquantum est nocivum proprii boni: nec tamen in illo bono constituitur eius finis, unde nec illud malum formidatur tanquam principale malum. Et talis timor poenae potest esse cum caritate. Sed iste timor poenae non dicitur esse servilis nisi quando poena formidatur sicut principale malum, ut ex dictis patet (a.2 ad 4; a.4). Et ideo timor inquantum servilis non manet cum caritate: sed substantia timoris servilis cum caritate manere potest, sicut amor sui manere potest cum caritate.

Ad primum ergo dicendum quod Augustinus loquitur de timore inquantum servilis est.

Et sic etiam procedunt aliae duae rationes.

ARTICULO 7

Utrum timor sit initium sapientiae [a]

Si el temor es principio de la sabiduría

Dificultades. Parece que el temor no es principio de la sabiduría.

1. El principio es parte de la cosa. Y el temor no es algo de la sabiduría, porque el temor está en la parte apetitiva, y la sabiduría en la intelectiva. Luego parece que el temor no es principio de la sabiduría.

2. Nadie es principio de sí mismo. Pero "el temor de Dios, ésa es la sabiduría", como se lee en Job. Parece, pues, que el temor de Dios no es principio de la sabiduría.

Ad septimum sic proceditur. Videtur quod timor non sit initium sapientiae.

1. Initium enim est aliquid rei. Sed timor non est aliquid sapientiae: quia timor est in vi appetitiva, sapientia autem est in vi intellectiva. Ergo videtur quod timor non sit initium sapientiae.

2. Praeterea, nihil est principium sui ipsius. Sed «timor Dei ipse est sapientia», ut dicitur Iob 28,28. Ergo videtur quod timor Dei non sit initium sapientiae.

3. Nada hay anterior al principio. Pero hay algo anterior al temor, ya que la fe precede al temor. En consecuencia, el temor no es principio de la sabiduría.

3. Praeterea, principio non est aliquid prius. Sed timore est aliquid prius: quia fides praecedit timorem. Ergo videtur quod timor non sit initium sapientiae.

Por otra parte, se dice en el salmo: "El principio de la sabiduría es el temor de Dios".

Sed contra est quod dicitur in Ps. 110,10: «Initium sapientiae timor Domini».

Respuesta. El principio de la sabiduría puede serlo de dos modos: uno, porque es principio de la sabiduría misma en su esencia; otro, por serlo en cuanto a su efecto. Como el principio del arte en su esencia son los principios de que procede, y en cuanto a su efecto es aquello por donde el arte empieza a obrar, como cuando decimos que el principio del arte de edificar son los cimientos, porque por allí empieza el albañil a trabajar.

Siendo la sabiduría conocimiento de lo divino, como adelante se dirá, de manera diferente la consideramos nosotros y los filósofos. Como nuestra vida se ordena y dirige a la divina fruición por cierta participación de la naturaleza divina, tenida por la gracia, la sabiduría para nosotros no sólo se considera como mero conocimiento de Dios, como lo hacen los filósofos, sino también como directiva de la vida humana, la cual no solamente se dirige por razones humanas, sino por razones divinas, como afirma San Agustín.

Respondeo dicendum quod initium sapientiae potest aliquid dici dupliciter: uno modo, quia est initium ipsius sapientiae quantum ad eius essentiam; alio modo, quantum ad eius effectum. Sicut initium artis secundum eius essentiam sunt principia ex quibus procedit ars; initium autem artis secundum eius effectum est unde incipit ars operari; sicut si dicamus quod principium artis aedificativae est fundamentum, quia ibi incipit aedificator operari.

Cum autem sapientia sit cognitio divinorum, ut infra dicetur (q.45 a.1), aliter consideratur a nobis et aliter a philosophis. Quia enim vita nostra ad divinam fruitionem ordinatur et dirigitur secundum quandam participationem divinae naturae quae est per gratiam; sapientia secundum nos non solum consideratur ut est cognoscitiva Dei, sicut apud philosophos; sed etiam ut est directiva humanae vitae, quae non solum dirigitur secundum rationes humanas, sed etiam secundum rationes divinas ut patet per Augustinum, XII «De Trin.» [12]

Sic igitur initium sapientiae secundum eius essentiam sunt prima principia sapientiae, quae sunt articuli fidei. Et secundum hoc fides dicitur sapientiae initium.—Sed quantum ad effectum, initium sapientiae est unde sapientia incipit operari. Et hoc modo timor est initium sapientiae. Aliter tamen timor servilis, et aliter timor filialis. Timor enim servilis est sicut principium extra disponens ad sapientiam: inquantum aliquis timore poenae

Así, pues, el principio de la sabiduría, en su esencia, son los primeros principios de la sabiduría, cuales son los artículos de la fe; bajo este aspecto, la fe se llama principio de la sabiduría.—Pero en cuanto a su efecto, el principio de la sabiduría es por donde la sabiduría empieza a obrar; de este modo, el temor es principio de la sabiduría, aunque de manera diferente el temor servil y el filial. El temor servil le es como principio externo dispositi-

[a] Infra q.45 a.6 ad 3.

[12] C.13: ML 42,1009.

vo, ya que uno por el temor de la pena se aleja del pecado y se habilita así para el efecto de la sabiduría, según se lee en la Escritura: "El temor del Señor expele el pecado". Pero el temor casto o filial es principio de sabiduría como primer efecto suyo, pues si corresponde a la sabiduría regular la vida humana por razones divinas, se habrá de tomar su principio de aquello que hace al hombre reverenciar a Dios y someterse a El. Y, consecuentemente, de ahí se regulará según Dios en todo.

Soluciones. 1. Ese razonamiento muestra que el temor no es principio de la sabiduría en cuanto a su esencia.

2. El temor de Dios se compara con toda la vida humana, regulada por la sabiduría de Dios, como la raíz al árbol; por eso se dice: "La raíz de la sabiduría es temer a Dios, y sus ramas son longevas". Por consiguiente, así como la raíz virtualmente es todo el árbol, se afirma que el temor de Dios es sabiduría.

3. Queda dicho que la fe es de un modo principio de la sabiduría y de otro modo el temor; de ahí que se lea: "El temor de Dios es principio de su amor, y la fe el principio de la adhesión a El".

discedit a peccato, et per hoc habilitatur ad sapientiae effectum; secundum illud Eccli. 1,27: «Timor Domini expellit peccatum». Timor autem castus vel filialis est initium sapientiae sicut primus sapientiae effectus. Cum enim ad sapientiam pertineat quod humana vita reguletur secundum rationes divinas, hinc oportet sumere principium, ut homo Deum revereatur et se ei subiiciat: sic enim consequenter in omnibus secundum Deum regulabitur.

Ad primum ergo dicendum quod ratio illa ostendit quod timor non est principium sapientiae quantum ad essentiam sapientiae.

Ad secundum dicendum quod timor Dei comparatur ad totam vitam humanam per sapientiam Dei regulatam sicut radix ad arborem: unde dicitur Eccli. 1,25: «Radix sapientiae est timere Dominum: rami enim illius longaevi». Et ideo sicut radix virtute dicitur esse tota arbor, ita timor Dei dicitur esse sapientia.

Ad tertium dicendum quod, sicut dictum est (in c), alio modo fides est principium sapientiae et alio modo timor. Unde dicitur Eccli. 25,16: «Timor Dei initium dilectionis eius: initium autem fidei agglutinandum est ei».

ARTICULO 8

Utrum timor initialis differat secundum substantiam a timore filiali [a]

Si el temor inicial difiere substancialmente del temor filial

Dificultades. Parece que el temor inicial difiere substancialmente del temor filial.

1. El temor filial lo causa el amor. Mas el temor inicial es principio del amor, pues se dice: "El temor del Señor es principio del amor".

Ad octavum sic proceditur. Videtur quod timor initialis differat secundum substantiam a timore filiali.

1. Timor enim filialis ex dilectione causatur. Sed timor initialis est principium dilectionis: secundum illud Eccli. 25,16: «Timor Domini initium est dilectionis». Ergo timor initialis est alius a filiali.

2. Praeterea, timor initialis timet poenam, quae est obiectum servilis timoris: et sic videtur quod timor initialis sit idem cum servili. Sed timor servilis est alius a filiali. Ergo etiam timor initialis est alius secundum substantiam a filiali.

3. Praeterea, medium differt eadem ratione ab utroque extremorum. Sed timor initialis est medium inter timorem servilem et timorem filialem. Ergo differt et a filiali et a servili.

Sed contra est quod perfectum et imperfectum non diversificant substantiam rei. Sed timor initialis et filialis differunt secundum perfectionem et imperfectionem caritatis: ut patet per Augustinum, «In Prim. Canonic. Io.» (l.c. nt.10). Ergo timor initialis non differt secundum substantiam a filiali.

Respondeo dicendum quod timor initialis dicitur ex eo quod est initium. Sed cum et timor servilis et timor filialis sint aliquo modo initium sapientiae, uterque potest aliquo modo initialis dici. Sed sic non accipitur initialis secundum quod distinguitur a timore servili et filiali. Sed accipitur secundum quod competit statui incipientium, in quibus inchoatur quidam timor filialis per inchoationem caritatis; non tamen est in eis timor filialis perfecte, quia nondum pervenerunt ad perfectionem caritatis. Et ideo timor initialis hoc modo se habet ad filialem, sicut caritas imperfecta ad perfectam. Caritas autem perfecta et imperfecta non differunt secundum essentiam, sed solum secundum statum. Et ideo dicendum est quod etiam timor initialis, prout hic sumitur, non differt secundum essentiam a timore filiali.

Ad primum ergo dicendum quod timor qui est initium dilectionis est timor servilis, qui «introducit caritatem sicut sota introducit

[a] *Sent.* 3 d.34 q.2 a.3 q.ª2.

Luego el temor inicial es distinto del filial.

2. El temor inicial teme la pena, que es objeto del temor servil, y así parece que ambos temores son lo mismo. Pero el temor servil es diferente del filial. Por tanto, también el inicial es substancialmente diverso del filial.

3. El medio, por igual razón, difiere de los extremos. Pero el temor inicial es medio entre el servil y el inicial. En consecuencia, se diferencia de los dos.

Por otra parte, lo perfecto y lo imperfecto no se diversifican substancialmente. Mas el temor inicial y el filial difieren por la perfección o la imperfección de la caridad, como se ve por San Agustín. Así, pues, el temor inicial no es distinto substancialmente del filial.

Respuesta. El temor inicial se llama así por ser principio. Y como también el temor servil y el filial son de alguna manera principio de la sabiduría, ambos pueden llamarse en cierto modo inicial. Pero no se entiende así el inicial en cuanto que se distingue del temor servil y del filial, sino que se toma en cuanto que compete al estado de principiantes, en quienes se introduce cierto temor filial por incoación de la caridad, y a los que, sin embargo, no les invade un temor filial perfecto, porque todavía no han llegado a la perfección de la caridad. De ahí que el temor inicial se relaciona con el filial como la caridad imperfecta con la perfecta. Mas la caridad perfecta y la imperfecta no son distintas esencialmente, sino sólo según el estado. En consecuencia, el temor inicial, así entendido, no se diferencia esencialmente del filial.

Soluciones. 1. El temor que es principio de amor es temor servil, el cual "introduce la caridad, como la

aguja el hilo", al decir de San Agustín.—O, si ello se refiere al temor inicial, éste se llamará principio de amor, no en absoluto, sino en cuanto al estado de caridad perfecta.

2. El temor inicial no teme la pena como propio objeto, sino porque lleva anejo algo de temor servil. Este permanece en substancia con la caridad, perdido su servilismo; mas su acto perdura con la caridad imperfecta en quien no sólo se mueve a bien obrar por amor de la justicia, sino también por temor de la pena. Este acto cesa en quien tiene caridad perfecta, la cual "echa fuera el temor que tiene pena", como se lee en San Juan.

3. El temor inicial es medio entre el servil y el filial, no como entre cosas del mismo género, sino como lo imperfecto es medio entre el ser perfecto y el no-ente, como se lee en el Filósofo. Tal ser imperfecto es substancialmente idéntico con el ente perfecto, pero difiere totalmente del no-ente.

linum», ut Augustinus dicit (l.c.). Vel, si hoc referatur ad timorem initialem, dicitur esse dilectionis initium non absolute, sed quantum ad statum caritatis perfectae.

Ad secundum dicendum quod timor initialis non timet poenam sicut proprium obiectum, sed inquantum habet aliquid de timore servili adiunctum. Qui secundum substantiam manet quidem cum caritate, servilitate remota: sed actus eius manet quidem cum caritate imperfecta in eo qui non solum movetur ad bene agendum ex amore iustitiae, sed etiam ex timore poenae; sed iste actus cessat in eo qui habet caritatem perfectam, quae «foras mittit timorem habentem poenam», ut dicitur I Io. 4,18.

Ad tertium dicendum quod timor initialis est medium inter timorem filialem et servilem non sicut inter ea quae sunt unius generis; sed sicut imperfectum est medium inter ens perfectum et non ens, ut dicitur in II «Metaphys.» [12]; quod tamen est idem secundum substantiam cum ente perfecto, differt autem totaliter a non ente.

ARTICULO 9

Utrum timor sit donum Spiritus Sancti [a]

Si el temor es don del Espíritu Santo

Dificultades. Parece que el temor no es don del Espíritu Santo.

1. Ningún don del Espíritu Santo se opone a la virtud, que también proviene de El; de lo contrario, el Espíritu Santo sería opuesto a sí mismo. Pero el temor se opone a la esperanza, que es virtud. Luego el temor no es don del Espíritu Santo.

2. Es propio de la virtud teologal tener a Dios por objeto. Mas el temor tiene a Dios por objeto en

Ad nonum sic proceditur. Videtur quod timor non sit donum Spiritus Sancti.

1. Nullum enim donum Spiritus Sancti opponitur virtuti, quae etiam est a Spiritu Sancto: alioquin Spiritus Sanctus esset sibi contrarius. Sed timor opponitur spei, quae est virtus. Ergo timor non est donum Spiritus Sancti.

2. Praeterea, virtutis theologicae proprium est quod Deum habeat pro obiecto. Sed timor habet

[a] *Sent.* 3 d.34 q.2 a.1 q.ª3; *In Rom.* 8 lect.3.
[12] *Ia* c.2 a.6 (Bκ 994a28): S.Th., 1.2 lect.3.

Deum pro obiecto, inquantum Deus timetur. Ergo timor non est donum, sed virtus theologica.

3. Praeterea, timor ex amore consequitur. Sed amor ponitur quaedam virtus theologica. Ergo etiam timor est virtus theologica, quasi ad idem pertinens.

4. Praeterea, Gregorius dicit, II «Moral.» [14], quod timor datur contra superbiam. Sed superbiae opponitur virtus humilitatis. Ergo etiam timor sub virtute comprehenditur.

5. Praeterea dona sunt perfectiora virtutibus: dantur enim in adiutorium virtutum, ut Gregorius dicit, II «Moral.» (ibid.). Sed spes est perfectior timore: quia spes respicit bonum, timor malum. Cum ergo spes sit virtus, non debet dici quod timor sit donum.

Sed contra est quod Is. 11,3 timor Domini enumeratur inter septem dona Spiritus Sancti.

Respondeo dicendum quod multiplex est timor, ut supra (a.2) dictum est. Timor autem humanus, ut dicit Augustinus, in libro «De gratia et lib. arbit.» [15] non est donum Dei, hoc enim timore Petrus negavit Christum: sed ille timor de quo dictum est, «Illum timete qui potest animam et corpus mittere in gehennam» (Mt. 10,28; Lc.12,5).

Similiter etiam timor servilis non est numerandus inter septem dona Spiritus Sancti, licet sit a Spiritu Sancto. Quia, ut Augustinus dicit, in libro «De nat. et gratia» [16], potest habere annexam voluntatem peccandi: dona autem Spiritus Sancti non possunt esse cum voluntate peccandi, quia non sunt sine caritate, ut dictum est (1-2 q.68 a.5).

Unde relinquitur quod timor Dei qui numeratur inter septem dona Spiritus Sancti est timor filialis sive castus. Dictum est enim supra (ibid. a.1.3) quod dona Spiri-

cuanto El es temido. Por lo tanto, el temor no es don, sino virtud teologal.

3. El temor nace del amor. Y el amor es una virtud teologal. En consecuencia, también el temor es virtud teologal, como algo que pertenece a la misma.

4. San Gregorio dice que el temor se da contra la soberbia. Mas a la soberbia se opone la virtud de la humildad. En consecuencia, el temor cae en el ámbito de la virtud.

5. Los dones son más perfectos que las virtudes, pues, como dice San Gregorio, se dan en ayuda de las virtudes. Pero la esperanza es más perfecta que el temor, porque la esperanza se refiere al bien, y el temor al mal. Siendo la esperanza virtud, no debe afirmarse que el temor sea don.

Por otra parte, Isaías enumera el temor entre los siete dones del Espíritu Santo.

Respuesta. El temor es múltiple, como arriba queda dicho. El temor humano, según San Agustín, no es don de Dios—por este temor negó Pedro a Cristo—, sino aquel temor del cual se ha dicho: "Temed a quien puede echar en el infierno el alma y el cuerpo".

De la misma manera, tampoco se ha de contar el temor servil entre los siete dones del Espíritu Santo, aunque provenga de El. Porque dice San Agustín que puede llevar aneja voluntad de pecar, y los dones del Espíritu Santo no existen con esa voluntad, por no darse sin caridad, como se ha dicho.

Síguese, por lo tanto, que el temor de Dios enumerado entre los siete dones del Espíritu Santo es el filial o el casto. Hemos visto que los dones del Espíritu Santo son ciertas perfecciones habituales de las potencias del alma, por las que éstas se

[14] C.49: ML 75,593.
[15] C.18: ML 44,904.
[16] C.57: ML 44,280.

tornan dóciles a la moción del Espíritu Santo, como se vuelven las potencias apetitivas a la razón por las virtudes morales. Para que algo sea buen móvil para un motor, lo primero que se requiere es estarle sujeto sin resistir, porque la resistencia impide el movimiento. Esto es lo que hace el temor filial o casto, en cuanto que por él reverenciamos a Dios y huímos de no someternos a El. De ahí que el temor filial es el primero, en escala ascendente, entre los dones del Espíritu Santo, y el último en escala descendente, como pone San Agustín.

Soluciones. 1. El temor filial no es contrario a la virtud de la esperanza, ya que por él no tememos que nos falte lo que esperamos alcanzar por el auxilio divino, sino tememos retraernos de ese auxilio. Así, el temor filial y la esperanza se compenetran y se perfeccionan mutuamente.

2. El propio y principal objeto del temor es el mal de que se huye. De este modo, Dios no puede ser objeto de temor, como hemos dicho Así es objeto de la esperanza y de las otras virtudes teologales. Pues por la virtud de la esperanza no sólo nos fundamos en el auxilio divino para alcanzar cualquier bien, sino principalmente para alcanzar al mismo Dios como principal bien. Lo mismo consta de las demás virtudes teologales.

3. De que sea el amor principio del temor no se sigue que el temor de Dios no sea hábito distinto de la caridad, que es el amor de Dios; el amor es principio de todas las afecciones, y, sin embargo, el alma se perfecciona con hábitos diversos para las diferentes afecciones. Con todo, el amor tiene más condición de virtud que el temor, puesto que tiene

tus Sancti sunt quaedam habituales perfectiones potentiarum animae quibus redduntur bene mobiles a Spiritu Sancto, sicut virtutibus moralibus potentiae appetitivae redduntur bene mobiles a ratione. Ad hoc autem quod aliquid sit bene mobile ab aliquo movente, primo requiritur ut sit ei subiectum, non repugnans: quia ex repugnantia mobilis ad movens impeditur motus. Hoc autem facit timor filialis vel castus, inquantum per ipsum Deum reveremur, et refugimus nos ipsi subducere. Et ideo timor filialis quasi primum locum tenet ascendendo inter dona Spiritus Sancti, ultimum autem descendendo; sicut Augustinus dicit, in libro «De serm. Dom. in monte» [17].

Ad primum ergo dicendum quod timor filialis non contrariatur virtuti spei. Non enim per timorem filialem timemus ne nobis deficiat quod speramus obtinere per auxilium divinum: sed timemus ab hoc auxilio nos subtrahere. Et ideo timor filialis et spes sibi invicem cohaerent et se invicem perficiunt.

Ad secundum dicendum quod proprium et principale obiectum timoris est malum quod quis refugit. Et per hunc modum Deus non potest esse obiectum timoris, sicut supra (a.1) dictum est. Est autem per hunc modum obiectum spei et allarum virtutum theologicarum. Quia per virtutem spei non solum innitimur divino auxilio ad adipiscendum quaecumque alia bona; sed principaliter ad adipiscendum ipsum Deum, tanquam principale bonum. Et idem patet in aliis virtutibus theologicis.

Ad tertium dicendum quod ex hoc quod amor est principium timoris non sequitur quod timor Dei non sit habitus distinctus a caritate, quae est amor Dei: quia amor est principium omnium affectionum, et tamen in diversis habitibus perficimur circa diversas affectiones. Ideo tamen amor magis habet rationem virtutis quam timor, quia amor respicit

[17] L.1 c.4: ML 34,1234.

bonum, ad quod principaliter virtus ordinatur secundum propriam rationem, ut ex supradictis patet (1-2 q.55 a.3.4). Et propter hoc etiam spes ponitur virtus. Timor autem principaliter respicit malum, cuius fugam importat. Unde est aliquid minus virtute theologica.

Ad quartum dicendum quod, sicut dicitur Eccli. 10,14, «initium superbiae hominis apostatare a Deo», hoc est nolle subdi Deo: quod opponitur timori filiali, qui Deum reveretur. Et sic timor excludit principium superbiae: propter quod datur contra superbiam. Nec tamen sequitur quod sit idem cum virtute humilitatis, sed quod sit principium eius: dona enim Spiritus Sancti sunt principia virtutum intellectualium et moralium, ut supra dictum est (1-2 q.68 a.4). Sed virtutes theologicae sunt principia donorum, ut supra habitum est (ibid. ad 3).

Unde patet responsio ad quintum.

por objeto el bien, al cual se ordena principalmente la virtud en su esencia propia, según se ha dicho. Por eso se pone la esperanza como virtud. Pero el temor se refiere principalmente al mal que rehuye, y así es menor que la virtud teologal.

4. Se dice en la Escritura: "El principio de la soberbia del hombre es apostatar de Dios", es decir, no querer someterse a Dios, lo cual se opone al temor filial, que reverencia a Dios. De esta suerte, el temor excluye el principio de la soberbia, por lo cual se da contra ella. Mas no se sigue que sea lo mismo que la virtud de la humildad, sino que es su principio. Los dones del Espíritu Santo son los principios de las virtudes intelectuales y morales, como queda dicho, y las virtudes teologales lo son de los dones, según arriba se trató.

5. Con lo dicho se da respuesta a la quinta objeción.

ARTICULO 10

Utrum crescente caritate diminuatur timor [a]

Si disminuye el temor al crecer la caridad

Ad decimum sic proceditur. Videtur quod crescente caritate diminuatur timor.

1. Dicit enim Augustinus, «Super Prim. Canonic. Io.» [18]: «Quantum caritas crescit, tantum timor decrescit».

2. Praeterea, crescente spe diminuitur timor. Sed crescente caritate crescit spes, ut supra habitum est (q.17 a.8). Ergo crescente caritate diminuitur timor.

3. Praeterea amor importat unionem, timor autem separationem. Sed crescente unione diminuitur separatio. Ergo crescente amore caritatis diminuitur timor.

Dificultades. Parece que, al crecer la caridad, disminuye el temor.

1. Dice San Agustín: "Cuanto la caridad crece, tanto el temor disminuye".

2. Al crecer la esperanza disminuye el temor. Pero, creciendo la caridad, crece la esperanza, como hemos visto. Luego, al crecer la caridad, disminuye el temor.

3. El amor entraña la unión, y el temor la separación. Estrechándose la unión, decrece la separación Al aumentar, pues, el amor de caridad, mengua el temor.

[a] *Sent.* 3 d.34 q.2 a.3 q.3.

[18] Tr.9 super 6,18: ML 35,2047.

Por otra parte, dice San Agustín que "el temor de Dios no ya incoa, sino perfecciona la sabiduría, la que ama a Dios intensamente y al prójimo como a sí mismo".

Respuesta. Doble es el temor de Dios, como queda dicho: filial, con que se teme su ofensa y separación, y servil, con que se teme la pena. El temor filial por necesidad ha de crecer al crecer la caridad, como el efecto aumenta al aumentar la causa; porque cuanto uno ama más a otro, tanto más teme ofenderle y separarse de él.

En cambio, el temor servil pierde totalmente su servilismo en llegando la caridad; pero permanece substancialmente el temor de la pena, como queda dicho. Y este temor disminuye al crecer la caridad, sobre todo en cuanto a su acto; porque cuanto uno ama más a Dios, tanto menos teme la pena. En primer lugar, por mirar menos a su propio bien, al cual se opone la pena, y también porque, al unirse con más firmeza, espera más el premio; por consiguiente, menos teme la pena.

Soluciones. 1. San Agustín habla del temor de la pena.

2. El temor de la pena es el que disminuye creciendo la caridad. Mas aumentando ella, aumenta el temor filial, pues cuanto uno espera con más certeza la consecución de algún bien por el auxilio de otro, tanto más se avergüenza de ofenderle o separarse de él.

3. El temor filial no importa separación, sino más bien sujeción; al contrario, rehuye la separación de aquel a quien está sujeto. Con todo, en cierto modo entraña separación, por cuanto no presume equipararse a él, sino sometérsele. Tal separación también se encuentra en la caridad, en cuanto ama a Dios más que a sí y sobre todas las cosas; por donde, aumentando el amor de caridad, no mengua la reverencia del temor, sino se aumenta.

Sed contra est quod dicit Augustinus, in libro «Octoginta trium quaest.» [10], **quod «Dei timor non solum inchoat, sed etiam perficit sapientiam, idest quae summe diligit Deum et proximum tanquam seipsum».**

Respondeo dicendum quod duplex est timor Dei, sicut dictum est (a.2): unus quidem filialis, quo quis timet offensam ipsius vel saparationem ab ipso; alius autem servilis, quo quis timet poenam. Timor autem filialis necesse est quod crescat crescente caritate, sicut effectus crescit crescente causa: quanto enim aliquis magis diligit aliquem, tanto magis timet eum offendere et ab eo separari.

Sed timor servilis, quantum ad servilitatem, totaliter tollitur caritate adveniente: remanet tamen secundum substantiam timor poenae, ut dictum est (a.6). Et iste timor diminuitur caritate crescente, maxime quantum ad actum: quia quanto aliquis magis diligit Deum, tanto minus timet poenam. Primo quidem, quia minus attendit ad proprium bonum, cui contrariatur poena. Secundo, quia firmius inhaerens magis confidit de praemio, et per consequens minus timet de poena.

Ad primum ergo dicendum quod Augustinus loquitur de timore poenae.

Ad secundum dicendum quod timor poenae est qui diminuitur crescente spe. Sed ea crescente crescit timor filialis: quia quanto aliquis certius expectat alicuius boni consecutionem per auxilium alterius, tanto magis veretur eum offendere vel ab eo separari.

Ad tertium dicendum quod timor filialis non importat separationem, sed magis subiectionem ad ipsum: separationem autem refugit a subiectione ipsius. Sed quodammodo separationem importat per hoc quod non praesumit se ei adaequare, sed ei se subiicit. Quae etiam separatio invenitur in caritate, inquantum diligit Deum supra se et supra omnia. Unde amor caritatis augmentatus reverentiam timoris non minuit, sed auget.

[10] O.36: ML 40,26.

ARTICULO 11

Utrum timor remaneat in patria [a]

Si el temor permanece en la patria

Ad undecimum sic proceditur. Videtur quod timor non remaneat in patria.

1. Dicitur enim Prov. 1,33: «Abundantia perfruetur, timore malorum sublato»: quod intelligitur de homine iam sapientia perfruente in beatitudine aeterna. Sed omnis timor est alicuius mali: quia malum est obiectum timoris, ut supra dictum est (a.2.5; 1-2 q.42 a.1). Ergo nullus timor erit in patria.

2. Praeterea, homines in patria erunt Deo conformes: secundum illud I Io. 3,2: «Cum apparuerit, similes ei erimus». Sed Deus nihil timet. Ergo homines in patria non habebunt aliquem timorem.

3. Praeterea, spes est perfectior quam timor: quia spes est respectu boni, timor respectu mali. Sed spes non erit in patria. Ergo nec timor erit in patria.

Sed contra est quod dicitur in Ps. 18,10: «Timor Domini sanctus permanet in saeculum».

Respondeo dicendum quod timor servilis, sive timor poenae, nullo modo erit in patria: excluditur enim talis timor per securitatem aeternae beatitudinis, quae est de ipsius beatitudinis ratione, sicut supra dictum est (q.18 a.3; 1-2 q.5 a.4). Timor autem filialis, sicut augetur augmentata caritate, ita caritate perfecta perficietur. Unde non

Dificultades. Parece que el temor no permanece en la patria.

1. Se lee en los Proverbios: "Se disfrutará de abundancia, sin temor de males"; lo cual se entiende del hombre que ya goza de la sabiduría en la bienaventuranza eterna. Pero todo temor recela algún mal, porque éste es su objeto, como queda dicho. Luego no habrá en la patria temor alguno.

2. Los hombres en la patria estarán asemejados con Dios, según San Juan: "Cuando aparezca, seremos semejantes a El". Pero Dios nada teme. Tampoco, pues, los hombres tendrán en la patria ningún temor.

3. La esperanza es más perfecta que el temor, porque la esperanza es del bien, y el temor, del mal. Mas en el cielo no habrá esperanza. Por lo tanto, tampoco temor.

Por otra parte, se dice en el salmo: "El temor santo de Dios permanece por los siglos".

Respuesta. El temor servil, que es el temor de pena, no existirá en manera alguna en la patria, pues está excluído tal temor por la seguridad de la bienaventuranza, la cual es de su misma esencia, como arriba hemos visto. Mas el temor filial aumenta al aumentar la caridad y se perfecciona con la caridad perfecta. Por lo cual no tendrá en la patria

[a] 1-2 q.67 a.4 ad 2; *Sent.* 3 d.34 q.2 a.3 q.ª4; *De virtut.* q.4 a.4 ad 2; *In Psalm.* ps.18.

el mismo acto exactamente que ahora tiene.

Para evidenciar esto, se debe saber que el objeto propio del temor es el mal posible, al igual que el objeto propio de la esperanza es el bien posible. Y como el movimiento del temor es de fuga, así implica el temor la huída del mal arduo posible, pues los males menores no infunden temor. Así como el bien de toda cosa está en permanecer en su orden, así su mal en abandonarlo. El orden de la criatura racional consiste en estar sometida a Dios y sobre las demás criaturas; por eso, así como el mal de la criatura racional está en someterse a otra inferior por amor, también es su mal no someterse a Dios, atentando contra El por presunción o desprecio. Este mal de la criatura racional es posible, considerada en su naturaleza, por la misma volubilidad de su libre albedrío; lo cual en los bienaventurados es imposible por la perfección de la gloria. La fuga, pues, de este mal de no someterse a Dios, como posible a la naturaleza e imposible a la bienaventuranza, existirá en la patria. En la vida presente se da tal repulsa de este mal como del todo posible.

Por eso San Gregorio, exponiendo el texto de Job: "Las columnas del cielo se estremecen y tiemblan a una amenaza suya", dice que "las mismas virtudes del cielo, que le miran sin cesar, se abaten en esa su contemplación; pero ese temblor no les es penal, pues no es de temor, sino de admiración", porque admiran a Dios, que existe sobre ellos y les es incomprensible. — También San Agustín, en este mismo sentido, pone el temor en la patria, si bien con una cierta duda. Dice así: "Ese temor casto que permanece por los siglos de los siglos, si es que ha de existir en el siglo advenidero, no existirá como el temor que amaga con el mal que puede sobrevenir, sino el que se afirma en el bien que no puede perder. En donde está el amor del bien inmutable conseguido, sin duda, si así cabe hablar, está seguro el temor del mal que se ha de evitar. Con el nombre de temor casto se significa la voluntad con la que por necesidad no pecaremos, y no la solicitud de la flaqueza de si acaso pecaremos, sino la tranquilidad de la caridad para evitar el pecado. O si allí no puede haber temor de ningún género, tal vez se ha llamado temor que permanece por los siglos de los siglos, porque permanecerá aquello a lo que el mismo temor conduce".

habebit in patria omnino eumdem actum quem habet modo.

Ad cuius evidentiam sciendum est quod proprium obiectum timoris est malum possibile: sicut proprium obiectum spei est bonum possibile. Et cum motus timoris sit quasi fugae, importat timor fugam mali ardui possibilis: parva enim mala timorem non inducunt. Sicut autem bonum uniuscuiusque est ut in suo ordine consistat, ita malum uniuscuiusque est ut suum ordinem deserat. Ordo autem creaturae rationalis est ut sit sub Deo et supra ceteras creaturas. Unde sicut malum creaturae rationalis est ut subdat se creaturae inferiori per amorem, ita etiam malum eius est si non Deo se subiiciat, sed in ipsum praesumptuose insiliat vel contemnat. Hoc autem malum creaturae rationali secundum suam naturam consideratae possibile est, propter naturalem liberi arbitrii flexibilitatem: sed in beatis fit non possibile per gloriae perfectionem. Fuga igitur huius mali quod est Deo non subici, ut possibilis naturae, impossibilis autem beatitudini, erit in patria. In via autem est fuga huius mali ut omnino possibilis.

Et ideo Gregorius dicit, XVII «Moral.» [20], exponens illud Iob 26,11, «Columnae caeli contremiscunt et pavent ad nutum eius»: «Ipsae», inquit, «virtutes caelestium, quae hunc sine cessatione conspiciunt, in ipsa contemplatione contremiscunt. Sed idem tremor, ne eis poenalis sit, non timoris est sed admirationis»: quia scilicet admirantur Deum ut supra se exsistentem et eis incomprehensibilem.—Augustinus etiam, in XIV «De civ. Dei» [21], hoc modo ponit timorem in patria, quamvis hoc sub dubio derelinquat. «Timor, inquit, ille castus permanens in saeculum saeculi, si erit in futuro saeculo, non erit timor exterrens a malo quod accidere potest; sed tenens in bono quod amitti non potest. Ubi enim boni adepti amor immutabilis est, profecto, si dici potest, mali cavendi timor securus est. Timoris quippe casti nomine ea voluntas significata est qua nos necesse erit nolle peccare, et non sollicitudine infirmitatis ne forte peccemus, sed tranquillitate caritatis cavere peccatum. Aut, si nullius omnino generis timor ibi esse poterit, ita fortasse timor in saeculum saeculi dictus est permanens, quia id permanebit quo timor ipse perducit».

[20] C.29: ML 76,31.
[21] C.9: ML 41,416.

Soluciones. 1. En la autoridad aducida se excluye de los bienaventurados el temor que lleva solicitud y que precave del mal; no el temor seguro, como dice San Agustín.

2. Dice Dionisio que "las cosas idénticas y semejantes son desemejantes para Dios, y esto es por su contingente imitación del no imitable", es decir, en cuanto que en sus posibilidades imitan a Dios, que no es perfectamente imitable, y que "las cosas causadas tienen menos de la causa, por ser deficientes para sus medidas infinitas e incomparables". Por eso, aunque a Dios no le competa el temor, por no tener superior a que someterse, no se sigue que no lo tengan los bienaventurados, cuya bienaventuranza consiste en la perfecta sumisión a Dios.

3. La esperanza entraña cierto defecto, cual es la futurición de la bienaventuranza, que desaparece con su presencia. Mas el temor lleva consigo el defecto natural de la criatura, por el que dista infinitamente de Dios y que permanecerá también en la patria; de ahí que el temor no se desvanecerá totalmente.

Ad primum ergo dicendum quod in auctoritate praedicta excluditur a beatis timor sollicitudinem habens, de malo praecavens, non autem timor securus, ut Augustinus dicit (in c).

Ad secundum dicendum quod, sicut dicit Dionysius, 9 cap. «De div. nom.» [22], «eadem et similia sunt Deo et dissimilia: hoc quidem secundum contingentem non imitabilis imitationem», idest inquantum secundum suum posse imitantur Deum, qui non est perfecte imitabilis; «hoc autem secundum hoc quod causata minus habent a causa, infinitis mensuris et incomparabilius deficientia». Unde non oportet quod, si Deo non convenit timor, quia non habet superiorem cui subiiciatur, quod propter hoc non conveniat beatis, quorum beatitudo consistit in perfecta subiectione ad Deum.

Ad tertium dicendum quod spes importat quendam defectum, scilicet futuritionem beatitudinis, quae tollitur per eius praesentiam. Sed timor importat defectum naturalem creaturae, secundum quod in infinitum distat a Deo: quod etiam in patria remanebit. Et ideo timor non evacuabitur totaliter.

[22] § 7: MG 3,916; S.Th., lect.3.

ARTICULO 12

Utrum paupertas spiritus sit beatitudo respondens dono timoris [a]

Si la pobreza de espíritu es la bienaventuranza correspondiente al don de temor

Dificultades. Parece que la pobreza de espíritu no es la bienaventuranza correspondiente al don de temor.

1. El temor es el principio de la vida espiritual, como se desprende de lo dicho. Mas la pobreza pertenece a la perfección de la vida espiritual, según San Mateo: "Si quieres ser perfecto, ve, vende lo que tienes y dalo a los pobres". Luego la pobreza de espíritu no corresponde al don de temor.

2. Se dice en el salmo: "Traspasa con tu temor mis carnes"; por donde se hace ver que al temor toca refrenar la carne. Mas a la bienaventuranza del llanto parece principalmente corresponder el dominar la carne. Por consiguiente, el llanto mejor corresponde al don de temor que la bienaventuranza de la pobreza.

3. El don de temor corresponde a la virtud de la esperanza, como está visto. Pero a la esperanza parece responder principalmente la última bienaventuranza: "Bienaventurados los pacíficos, porque ellos serán llamados hijos de Dios"; pues como se dice en el texto a los Romanos: "Nos gloriamos con la esperanza de la gloria de los hijos de Dios". En consecuencia, esa bienaventuranza más corresponde al don de temor que la pobreza de espíritu.

4. Se ha dicho antes que los frutos tienen correspondencia con las bienaventuranzas. Mas ninguno de los frutos corresponde al don de temor. Por lo tanto, tampoco entre las bienaventuranzas tiene correspondencia este don.

Ad duodecimum sic proceditur. Videtur quod paupertas spiritus non sit beatitudo respondens dono timoris.

1. Timor enim est initium spiritualis vitae, ut ex dictis (a.7) patet. Sed paupertas pertinet ad perfectionem vitae spiritualis: secundum illud Mt. 19,21: «Si vis perfectus esse, vade et vende omnia quae habes, et da pauperibus». Ergo paupertas spiritus non respondet dono timoris.

2. Praeterea, in Ps. 118, 120, dicitur: «Confige timore tuo carnes meas»: ex quo videtur quod ad timorem pertineat carnem reprimere. Sed ad repressionem carnis maxime videtur pertinere beatitudo luctus. Ergo beatitudo luctus magis respondet dono timoris quam beatitudo paupertatis.

3. Praeterea, donum timoris respondet virtuti spei, sicut dictum est (a.9 ad 1). Sed spei maxime videtur respondere beatitudo ultima, quae est, «Beati pacifici, quoniam filii Dei vocabuntur» (Mt. 5,9): quia ut dicitur Rom. 5,2, «gloriamur in spe gloriae filiorum Dei». Ergo illa beatitudo magis respondet dono timoris quam paupertas spiritus.

4. Praeterea, supra (1-2 q.70 a.2) dictum est quod beatitudinibus respondent fructus. Sed nihil in fructibus invenitur respondere dono timoris. Ergo etiam neque in beatitudinibus aliquid ei respondet.

[a] *Sent.* 3 d.34 q.1 a.1; *In Mt.* 5.

Sed contra est quod Augustinus dicit, in libro «De serm. Dom. in mont.» [23]: «Timor Dei congruit humilibus, de quibus dicitur: Beati pauperes spiritu».

Respondeo dicendum quod timori proprie respondet paupertas spiritus. Cum enim ad timorem filialem pertineat Deo reverentiam exhibere et ei subditum esse, id quod ex huiusmodi subiectione consequitur pertinet ad donum timoris. Ex hoc autem quod aliquis Deo se subiicit, desinit quaerere in seipso vel in aliquo alio magnificari nisi in Deo: hoc enim repugnaret perfectae subiectioni ad Deum. Unde dicitur in Ps. 19,8: «Hi in curribus et hi in equis: nos autem in nomine Dei nostri invocabimus». Et ideo ex hoc quod aliquis perfecte timet Deum, consequens est quod non quaerat magnificari in seipso per superbiam; neque etiam quaerat magnificari in exterioribus bonis, scilicet honoribus et divitiis; quorum utrumque pertinet ad paupertatem spiritus, secundum quod paupertas spiritus intelligi potest vel exinanitio inflati et superbi spiritus, ut Augustinus exponit [24]; vel etiam ablectio temporalium rerum quae fit spiritu, idest propria voluntate per instinctum Spiritus Sancti, ut Ambrosius [25] et Hieronymus [26] exponunt.

Ad primum ergo dicendum quod, cum beatitudo sit actus virtutis perfectae, omnes beatitudines ad perfectionem spiritualis vitae pertinent. In qua quidem perfectione principium esse videtur ut tendens ad perfectam spiritualium bonorum participationem terrena bona contemnat: sicut etiam timor primum locum habet in donis. Non autem consistit perfectio in ipsa temporalium desertione: sed haec est via ad perfectionem. Timor autem filialis, cui respondet beatitudo paupertatis,

Por otra parte, dice San Agustín: "El temor del Señor conviene a los humildes, de quienes se dice: Bienaventurados los pobres de espíritu".

Respuesta. Con propiedad corresponde al temor la pobreza de espíritu. Pues siendo propio del temor filial reverenciar a Dios y estarle sometido, todo lo que se refiere a esta sujeción pertenece al don de temor. Al someterse uno a Dios, deja de buscar la grandeza en sí mismo o en otro, a no ser en Dios, pues lo contrario se opone a la perfecta sumisión a Dios, como dice el salmo: "Estos en carros, aquéllos en corceles; mas nosotros, en el nombre de nuestro Dios, seremos fuertes". Por eso, cuando se teme perfectamente a Dios, consiguientemente no trata nadie de engreírse en sí mismo por soberbia ni engrandecerse con bienes exteriores, con honores o riquezas. Ambas cosas atañen a la pobreza de espíritu, que puede entenderse como el aniquilamiento del hinchado y soberbio espíritu, según expone San Agustín, o también como el desprecio de lo temporal que se hace en espíritu, esto es, de propia voluntad y por instinto del Espíritu Santo, como exponen San Ambrosio y San Jerónimo.

Soluciones. 1. Siendo la bienaventuranza acto de la virtud perfecta, todas las bienaventuranzas pertenecen a la perfección de la vida espiritual. En esa perfección parece ser el principio la tendencia a la participación perfecta de los bienes espirituales, despreciando los terrenos; por eso el temor es el primero entre los dones. Mas no consiste la perfección en el abandono de lo temporal, sino que este abandono es camino a la perfección. También el temor fi-

[23] L.1 c.4: ML 34,1234.
[24] Ibid., l.1 c.4: ML 34,1231.
[25] *In Lc.* l.5 super 6,20: ML 15,1735.
[26] *In Mt.* l.2 super 5,3: ML 26,34.

lial, al que corresponde la bienaventuranza de la pobreza, se da con la perfección de la sabiduría, como arriba está dicho.

2. Más directamente se opone a la sujeción de Dios, que causa el temor filial, el indebido engreimiento del hombre en sí mismo o en las cosas que un placer extraño, el cual se opone al temor, de modo consecuente, porque quien reverencia y se somete a Dios no se deleita en nada fuera de Dios. Pero el deleite no tiene condición de arduo, objeto del temor, como el engrandecimiento. En consecuencia, la bienaventuranza de la pobreza corresponde directamente al temor y, consiguientemente, la del llanto.

3. La esperanza implica movimiento de tendencia al término que expresa; pero el temor supone movimiento de receso del término. Así, la última bienaventuranza, que es término de la perfección espiritual, responde congruamente a la esperanza a modo de objeto último; mas la primera bienaventuranza, que se da por el abandono de las cosas exteriores que estorban la divina sujeción, corresponde convenientemente al temor.

4. En los frutos, los que se refieren al uso moderado y privación de las cosas temporales, parecen corresponder al don de temor; son éstos la modestia, continencia y castidad.

etiam est cum perfectione sapientiae, ut supra dictum est (a.1).

Ad secundum dicendum quod directius opponitur subiectioni ad Deum, quam facit timor filialis, indebita magnificatio hominis vel in seipso vel in aliis rebus quam delectatio extranea. Quae tamen opponitur timori ex consequenti: quia qui Deum reveretur et ei subiicitur, non delectatur in aliis a Deo. Sed tamen delectatio non pertinet ad rationem ardui, quam respicit timor, sicut magnificatio. Et ideo directe beatitudo paupertatis respondet timori: beatitudo autem luctus ex consequenti.

Ad tertium dicendum quod spes importat motum secundum habitudinem ad terminum ad quem tenditur: sed timor importat magis motum secundum habitudinem recessus a termino. Et ideo ultima beatitudo, quae est spiritualis perfectionis terminus, congrue respondet spei per modum obiecti ultimi: sed prima beatitudo, quae est per recessum a rebus exterioribus impedientibus divinam subiectionem, congrue respondet timori.

Ad quartum dicendum quod in fructibus illa quae pertinent ad moderatum usum vel abstinentiam a rebus temporalibus, videntur dono timoris convenire: sicut modestia, continentia et castitas.

INTRODUCCION A LA CUESTION 20

LA DESESPERACION

También a la esperanza cristiana se oponen dos vicios y pecados, según el esquema dialéctico de la contrariedad del vicio a la virtud; es decir, *por defecto* y *por exceso*. Tales son la *desesperación*, por defecto, y la *presunción* teológica, por exceso. Dos vicios o morbosas anomalías morales que minan o destruyen el esperar cristiano.

Santo Tomás traza aquí el estudio breve de ellos como final del tratado de la esperanza. Y primero de la *desesperación*, el pecado que más directamente se opone a esta virtud, negándola y destruyéndola totalmente. En la breve cuestión se analiza, ante todo, el concepto de este pecado y su malicia (a.1); luego, sus relaciones con el pecado similar de infidelidad (a.2), la gravedad extrema del mismo (a.3), y, por fin, las causas que lo producen (a.4).

I. Concepto de la desesperación teológica

Para esclarecer su concepto y esencia, hemos de encuadrar esta desesperación teológica en el conjunto de las acepciones y modos como puede darse el movimiento psicológico de la desesperación en el alma humana.

Dada la *unidad funcional*, o análoga, de las pasiones sensibles y afectos espirituales de la voluntad, una misma será *la definición* análoga de la desesperación, válida en diversa escala para la desesperación teologal y a otras formas más humanas de la misma. Desesperar es el movimiento del apetito o afecto psicológico contrario al de la esperanza. Ambos se refieren al mismo objeto o término, pero en sentido inverso: *per accessum et recessum*. Si la esperanza es la activa y confiada *aspiración* al bien arduo y posible, la desesperación es la repulsa de este bien, *el rehuir del mismo*, porque se tiene su consecución como imposible. El bien arduo y lejano no está ya al alcance del apetito que lo desea; éste entonces *desespera* de conseguirlo, se retrae del mismo, pues ya bajo algún aspecto se hace un mal aquel objeto deseado que aparece inaccesible. Porque el bien en tanto mueve y atrae en cuanto proporcionado al sujeto que desea o posible para él.

De ahí la definición que daba el Angélico de este movimiento del alma: «La desesperación implica no sólo privación de la esperanza, sino cierto «retroceso» o repulsa del objeto deseado por estimarse imposible de conseguir» (1-2 q.40 a.4 ad 3). El apetito sigue aún deseando aquel objeto como bueno y antes quizá esperado. Pero al verlo como imposible y fuera de su alcance, encuentra un aspecto de mal en el objeto deseado que determina el movimiento contrario de repulsa, pues que el apetito rehuye y desiste de pretender y esperar una cosa que, aunque buena en sí, se presenta como imposible, y, como tal, mala. La diferencia, pues, de *imposible* en el bien futuro y arduo es la única

que suscita la actitud emotiva de «desesperación», o repulsa contraria a la esperanza.

Por lo mismo, *múltiples serán las formas de desesperación*, las cuales seguirán el mismo esquema antitético de las formas de la esperanza. Mencionemos estas principales acepciones como marco a la forma propia de desesperación teologal.

1) Ante todo, existe la *desesperación-pasión*, que se mueve, por lo tanto, en el plano de los instintos. Constituye una de las *once pasiones*, o afecciones originales del alma humana, en razón de su apetito de los bienes sensibles. Por lo mismo, también, como la esperanza, se encuentra en los animales, según la fina observación del Aquinate que ya antes indicábamos para aquélla: «Si el perro ve la liebre o el halcón ve el ave, y la presa se halla demasiado distante, no se mueven hacia ella, pues no esperan poder conseguirla; pero, si la presa está cerca, se mueven como bajo la esperanza de conseguirla... Por lo que en los animales se encuentra la desesperación como la esperanza» (1-2 q.40 a.3).

De una manera sobreelevada, es decir, no moviéndose por espontánea e instintiva estimación, sino por participación del obrar racional y voluntario, se encuentra en el hombre esta desesperación respecto de los bienes sensibles imposibles de conseguir. Tiene su sede propia en el apetito irascible, y no es por necesidad malo y vicioso este movimiento desesperanzador, pues las pasiones sensibles son, *en su ser psíquico*, buenas y se hacen malas cuando tienden a objetos contrarios al orden moral.

Por eso, más que con el vocablo peyorativo de *desesperación*, la llamamos *desesperanza*. Y es muchas veces *legítima* y lícita esta desesperanza o desfallecimiento de ánimo ante muchos bienes arduos e imposibles de obtener, puesto que el hombre deberá renunciar a muchos bienes y metas altas a las que su apetito puede tender, porque no se encuentran a su alcance ni al nivel de sus fuerzas. Como las tristezas, también las desesperanzas entran en el juego normal y actuación lícita de las pasiones cuando se mueven dentro de objetos lícitos.

2) *La desesperación moral viciosa*, contraria a la esperanza moral. La constituirán las afecciones desordenadas del desesperar pasional, que no han sido moralizadas o puestas al servicio de una virtud, sino se mueven contra el orden de la razón y se organizan en tendencias viciosas o soporte de algún vicio. Como la esperanza moral virtuosa, o de objetos y empresas legítimas, forma la base de las virtudes de magnanimidad y magnificencia y ayuda de la misma fortaleza cardinal, así también la desesperación viciosa forma el vicio de *pusilanimidad*, contrario a esta magnanimidad virtuosa (2-2 q.133). El hombre entonces *desespera* de conseguir, por sus propios medios y trabajo, los bienes—empresas y honores—legítimos de esas virtudes, cayendo en vicioso abatimiento de ánimo y rehuyendo de obras grandes y difíciles, que forma el vicio de pusilanimidad.

3) *Desesperación natural humana y desesperación transcendente.* Estaría formada por los movimientos desesperanzados de la voluntad en torno a cualesquiera bienes humanos, similares a los del apetito irascible. Como dijimos, hay muchas obras buenas y empresas difíciles a las que el hombre debe renunciar, porque no están al alcance de sus fuerzas. El enfermo desahuciado desesperará de su salud y aun

de conservar su vida; y lo mismo, el pobre desespera de allegar riquezas para realizar grandes obras, el ignorante desespera de alcanzar la ciencia, o el no preparado para cualquier profesión o especialidad desespera de obtener los honores y frutos de la misma.

Tales formas de desesperación no son viciosas, sino naturales y legítimas. Mucho más lo serán las actitudes de desesperado abandono de conseguir otras metas de poder, dominación, éxitos en el mundo, etc., que fueran malas e ilícitas, las cuales ni aun deben desearse. El hombre se ve obligado a renunciar a conseguir muchos proyectos e ilusiones en la vida porque antes ha visto que son inasequibles a sus medios y ha desesperado a menudo de obtenerlas [1].

Así, en la vida humana abundan tanto las esperanzas ante mil proyectos futuros como la desesperación ante otros muchos y abandono de los mismos. El hombre vive su existencia futura y la anticipa en sus esperanzas; pero también con el abandono y desesperación de mil imposibles que deseaba, así como en el temor de tantos males que le acechan.

¿Es entonces la desesperación *constitutiva de la existencia humana?* Paralelamente a lo que antes se ha dicho sobre las filosofías de la esperanza, también ha habido otros pensadores que han predicado la desesperación como «el talante» y modo propios del vivir humano.

Justamente esas especulaciones sobre una esperanza metafísica han brotado como respuesta y reacción a la corriente de escritores y poetas que desde el romanticismo han cantado o exaltado el pesimismo, el desengaño y desesperación, oponiéndolos al optimismo de la esperanza cristiana y aun secular. «La desesperación ocupó en algunas almas el puesto de la esperanza; una desesperación que a veces será de índole religiosa, como en el caso de Kierkegaard y de Unamuno, pero que en otras ocasiones... procede directamente de la experiencia secular. Así llegó a existir, bajo la forma de especulación filosófica, la desesperación que minaba las almas de Schopenhauer y E. von Hartmann, y así nació, más directa, penetrante y poética, la que en su intimidad sintieron y expresaron Leopardi, Espronceda, Musset, Vigny, Baudelaire, Verlaine y Rimbaud» [2].

En esa corriente de escritores nacidos del romanticismo destaca, sobre todo, Leopardi, que hizo tema central de su exaltado lirismo pesimista *la desesperación auténtica e irreligiosa*, negadora de la fe y opuesta a la esperanza cristiana. Una desesperación que a veces es furiosa, bárbara y arrastrada de violento odio y orgullo, y otras veces es desesperación resignada y tranquila; la cual nunca es perfecta ni extingue la esperanza humana, porque «el hombre no desesperaría si no esperase». Y más tarde, un Baudelaire, cuyo lirismo también se ha volcado sobre todas «las flores del mal» e inmundicias morales del hombre moderno, y también sobre «la más refinada de éstas, que es la desesperación» [3].

---

[1] A. M. CARRÉ, *Espérance et désespoir* (París 1953) p.106ss.; J. PIEPER, *Sobre la esperanza* p.53ss.

[2] LAÍN ENTRALGO, *La espera y la esperanza. Historia y teoría del esperar humano* p.221. Es evidente que las raíces o precedentes de estas tendencias modernas hacia una filosofía de la desesperación se encuentran, como las de todos los errores modernos, en el protestantismo, en la *desperatio* luterana. Lutero es el primer pensador y psicólogo analista de la desesperación, y su *desperatio* es, a la vez, teológica y psicológica. De esta *desperatio* luterana y protestante presenta un cuadro descriptivo y de honda interpretación el mismo LAÍN ENTRALGO, p.154-175.

[3] El mismo LAÍN ENTRALGO (o.c., p.223-258) ha trazado honda y hermosa sín-

En el campo de las concepciones filosóficas han sido los existencialistas Kierkegaard y Heidegger quienes han llevado el sentimiento de la desesperación al plano existencial, proclamándola dimensión originaria del existir auténtico. Ellos han hablado, sin embargo, de la *angustia* existencial, que para Santo Tomás es una forma de *tristeza*, la que implica inquietud y ansiedad (1-2 q.35 a.8). Mas como esta angustia descubre la existencia humana en su radical dimensión de finitud y ser-para-la-muerte, por fuerza lleva consigo *la desesperación teológica*, puesto que cierra esta nuestra existencia a toda *esperanza transcendente* [4].

Por eso, las últimas consecuencias de esta *filosofía de la crisis* —que es, sobre todo, crisis de la esperanza—las ha extraído J. P. SARTRE, quien ha sostenido de un modo cínico e implacable la negación e ilicitud de toda esperanza en nombre de la radical nihilidad y absurdo del ser del hombre, mero «segregador de nada» y no ser. Sartre, que recogió en herencia el «Dios ha muerto» de Nietzsche, ha proclamado «la desesperanza» como forma propia de la vida del hombre, porque se ha empeñado en negar, pura y simplemente, la existencia de Dios con «el hombre enloquecido» de Nietzsche, que entraba en las iglesias para cantar el *Requiem aeternam Deo*, cerrando así toda abertura del ser hombre a la transcendencia, y con ello a un futuro mejor que no sea la muerte. El hombre, enseña Sartre, si quiere vivir de acuerdo con su propio ser, debe no esperar. La esperanza es la falsa ilusión de todos cuantos quieren engañarse respecto de sí mismos, admitiendo la existencia de un mundo de valores objetivos ajeno a la mera posibilidad y superior a ella [5].

Tal es también la herencia del romanticismo, que quiso asimismo erigir al hombre en Dios, que lo concebía también como un «proyecto de deificación», sumiéndolo después en el abismo de la desesperación. La filosofía de la desesperación hunde sus raíces fatalmente en el ateísmo o a él lleva.

Y de esas turbias fuentes ha heredado la literatura y la novela contemporáneas su gusto y preferencias por el tema de la desesperación. Bien es verdad que a ello han impulsado también las crisis que ha padecido la humanidad con las últimas guerras. Todo ha contribuído a sembrar el confusionismo hasta en los mismos escritores católicos, creando esos personajes atormentados, fluctuantes entre una vida de fe sincera, con obras heroicas y hasta arranques místicos, y el extremo opuesto de la desesperación. Con ello quieren reflejar el alma atormentada de la humanidad actual, empeñada en una *imposible coexistencia* entre Cristo y Belial, la luz y las tinieblas. Recuérdense algunos héroes de las novelas de Graham Green, con mucha menos habilidad imitados por otros novelistas también católicos...

Si tales personajes fueran imagen auténtica de las preocupaciones actuales, podríamos calificar *la desesperación* como *el gran pecado* del mundo actual, al menos como la gran tentación que tortura y corroe los espíritus, junto con la de infidelidad y negación de Dios. Porque, si bien se trata directamente de la desesperanza contraria a la esperanza natural y humana, implica, a la vez, *la desesperación teológica*, ya que dichas especulaciones y actitudes del espíritu cierran el alma a todo horizonte de superiores esperanzas.

Con razón las nuevas tendencias de la filosofía de la esperanza, que antes hemos descrito, niegan toda *base antropológica* a estas teorías de una desesperación universal como constitutiva del humano existir. En reacción contra ellas, han colocado la esperanza como radical dimensión de la estructura metafísica del hombre. Ni uno ni otro extremo son verdaderos, como se ha explicado. Sólo es cierto, en cambio, que la esperanza es uno de *los sentimientos* originarios del alma del hombre que no pueden desaparecer de su vivir psicológico. «La angustia aguda de la desesperación y la angustia mitigada y crónica de la desesperanza no anulan totalmente la esperanza en el alma; tan sóla la reducen a un mínimo» [6]. Es la vida del hombre una mezcla de esperanzas sensibles, humanas o teológicas, a las que acecha constantemente la tentación de la desesperación. El hombre vive siempre de esperanza; la esperanza anida en lo más hondo de su vivir y obrar, y sólo en la puerta del infierno se hace verdadera la inscripción dantesca: *Lasciate ogni speranza*. Un ejemplo señero y angustioso de esta verdad es el caso de Unamuno, el hombre «de la desesperación esperanza», el doctrinario de una desesperación herética y teológica, que vivió atormentado por una «desesperada voluntad» de esperanza y hambre de inmortalidad.

4) LA DESESPERACIÓN TEOLÓGICA.—Con este *preámbulo* sólo hemos querido situar el vicio, aquí tratado, de la desesperación teologal en el marco de la psicología humana. Como la esperanza teológica *se implanta* en las disposiciones psíquicas de un ánimo natural y noblemente esperanzado, el pecado teológico de la desesperación se nutre y es connatural consecuencia de estas disposiciones humanas de pusilanimidad, abatimiento y desesperanza naturales que hubiera en el alma.

Los teólogos distinguen *varias acepciones* dentro de la misma desesperación teologal. *Desesperación negativa* es la carencia inculpable de la esperanza por falta, también inculpable, de la fe. Designa un estado habitual, que es el mismo de los infieles negativos. *Desesperación privativa* es «la omisión de los actos de esperanza preceptuados», pecado que no destruye la virtud misma. A veces es designada como tal la omisión más o menos culpable de esos actos cuando el alma se halla bajo el efecto de fuertes tentaciones de desesperar, que la sumen en gran desaliento y temores de la propia salvación. Las almas espirituales sufren en las noches místicas este género de horrorosas tentaciones en que se ven como abandonadas de Dios.

Aún se enumera otra forma *impropia de desesperación*, la de quien siente fastidio y rechaza los bienes eternos. Es un acto contrario al deseo de estos bienes en que se funda la esperanza. Tal desprecio de los bienes celestiales proviene del apego excesivo y adhesión a los terrenos, o placeres carnales. Impedirá, si lleva hasta rechazar el fin sobrenatural, el acto de esperanza, pero es de suyo pecado de *acedia* espiritual, opuesto a la caridad divina.

La desesperación propia es la *positiva*, el acto opuesto a la esperanza. Puede definirse, siguiendo de cerca las palabras del Angélico:

---

tesis de la «desesperación esperanzada» en estos dos poetas, así como en los filósofos que a continuación indicamos.

[4] LAÍN ENTRALGO, o.c., p.269ss. SOREN KIERKEGAARD habla también del temor y no sólo de la angustia, como puede verse en su obra, recientemente traducida, *Temor y temblor* (vers. esp., Buenos Aires 1958).

[5] LAÍN ENTRALGO, o.c., p.296-318, que traza también magnífico cuadro del pensamiento de Sartre desde su filosofía de la desesperanza.

[6] LAÍN ENTRALGO, o.c., p.534. El amplio capítulo sobre Unamuno véase p.356ss.

Voluntaria repulsa de la bienaventuranza eterna, juzgada como imposible de conseguir. O en términos más adecuados: «El acto voluntario de rechazar el auxilio y bienaventuranza divinas por la desconfianza de conseguir esta beatitud o los medios para ella necesarios».

Sin duda, esta desesperación teologal se funda en el acto intelectual de que habla el Angélico, que es el juicio práctico sobre la imposibilidad de obtener la salvación. Es el que presenta al desesperado su objeto propio, el bien como imposible. Pero el pecado formal de la desesperación está en la voluntad. El juicio del desesperado es sólo *directivo* y previo al acto de la voluntad que desespera.

Este acto voluntario es un *motus recessus*, opuesto al acceso o tendencia de la esperanza al fin sobrenatural. Y como la tendencia del esperar tiene doble término: «Dios auxiliador» y Dios como bienaventuranza que se espera conseguir, así el movimiento opuesto del desesperado es doble: rehusa el auxilio de Dios y la beatitud alcanzable por el auxilio divino.

Psicológicamente, este «desvío» del Dios auxiliante se traduce en la *desconfianza* de obtener por su auxilio la vida eterna y tiene ese específico matiz de «difianza», con que el desesperado rehusa el auxilio de Dios y su salvación [7].

Tal es el pecado propio de desesperación teologal, bien sea como acto o como pecado habitual del desesperado. Esta desesperación puede ser *imperfecta*, tentación no del todo consentida, o bien pecado perfecto. Sus especies son: *desesperación simple*—o sin herejía—y *desesperación cualificada y heretical*, con un juicio también teórico, y, por lo mismo, herético, de tal imposibilidad.

II. Malicia de la desesperación (a.1.3)

Las aserciones del Angélico que glosamos se refieren a la desesperación teologal perfecta, positiva y contraria, que hemos definido. De las otras formas se ha de juzgar según los principios ya expuestos para la fe. La desesperación negativa no es pecado, como la infidelidad de ese género. La privativa constituye el pecado de *omisión*, que es grave, mas no destruye la esperanza. Tampoco se destruye por la desesperación imperfecta, que puede ser pecado grave o leve según el consentimiento y la culpable omisión del acto de esperar.

1.º La desesperación teológica positiva es pecado mortal en todo su género.

Es evidente su malicia moral, pues se funda en una *apreciación falsa* del bien divino, juzgado como malo y rehusable, por lo que el acto voluntario que de él se sigue es *vicioso*, contrario a la virtud de la esperanza.

Y, por lo mismo, es pecado *mortal en todo su género*, por ser opuesto a una virtud teologal, en lo cual se implica una contrariedad directa al bien divino. Pero en esta materia de pecados contra Dios no hay parvedad de materia, ya que es género gravísimo en que se destruye el principio del orden moral y de la vida espiritual, que es el orden al fin último.

[7] S. RAMÍREZ, *De spei christianae fideique mutua dependentia* (Friburgi Helv. 1940) p.408.

2.º La desesperación positiva es del género de pecados gravísimos, menor en sí que los pecados de infidelidad y odio a Dios, aunque más pernicioso y peligroso que éstos en cuanto al sujeto.

Estos pecados de malicia máxima, o «gravísimos», son, en efecto, los pecados opuestos por contrariedad a las virtudes teologales. De suyo son *más graves* que los pecados contra las virtudes morales —aun los de especial gravedad, como homicidios, etc.—, porque en estos pecados contra Dios, la malicia moral, o aversión de Dios, es el objeto *directo* y principal de la intención (a.1 ad 1).

La *malicia máxima* de la desesperación se hace patente por el desprecio e injuria que en él se infieren a Dios al rechazar el auxilio y misericordia divinas y su misma bienaventuranza. Por ello es enumerado como uno de los pecados contra el Espíritu Santo (q.14 a.4), los cuales todos son gravísimos.

Santo Tomás considera este pecado como *menos grave* en sí que la infidelidad y el odio a Dios. Estos se oponen más directamente a Dios en sí mismo, mientras que la desesperación destruye «el bien divino en cuanto participado en nosotros» (a.3). Esta doctrina parece contraria a la que indicaba antes el Aquinate (q.4 a.7; q.17 a.7) y hemos expuesto, en que la fe aparecía como inferior en perfección a las otras dos virtudes teologales. Ello quizá podría armonizarse insistiendo en la mayor perfección de la especie psicológica de la fe sobre la esperanza, y en su cualidad de fundamento de toda la vida sobrenatural.

En todo caso, la desesperación *es pecado más pernicioso* y de peores consecuencias para el sujeto. No en vano es considerado como uno de los pecados contra el Espíritu Santo, que son de suyo incurables e irremediables. Ello es porque el desesperado rechaza el auxilio y misericordia divinos, que son el principio de toda conversión a Dios, decayendo en situación espiritual de impenitencia muy peligrosa. Además, la desesperación destruye la esperanza, que es el freno contra todos los pecados. Sin esperanza en la salvación, los hombres—dice el Angélico—se precipitan, desenfrenados, en toda suerte de vicios. Y cita en su apoyo la significativa sentencia de San Isidoro: «Cometer el delito es la muerte del alma, pero desesperar es descender al infierno».

III. Efectos de la desesperación (a.2)

El Aquinate considera directamente la segunda aserción que aquí glosamos; la primera va implicada y latente como principio general que se presupone.

1.º El efecto propio de la desesperación teologal positiva es destruir la esperanza cristiana.

Es doctrina *común y cierta*, que se funda en el argumento general de que toda virtud infusa se pierde por el primer acto grave del vicio opuesto. La caridad y las virtudes morales se pierden por cualquier pecado mortal, que es contrario a la caridad. La fe, por el primer acto de infidelidad, y de igual suerte, la esperanza, por toda desesperación perfecta.

En cuanto al modo, la desesperación destruye la esperanza infusa,

ante todo, en razón de *causa demeritoria inmediata*, pues el desesperado que rechaza el auxilio divino, merece que Dios le substraiga ese mismo auxilio por el que confía en El. Y, con los teólogos tomistas, hemos de añadir que también como *causa eficiente dispositiva*, ya que la desesperación produce en la voluntad una *disposición contraria* a la acción divina que infunde y conserva la esperanza. Esta requiere, como disposición necesaria, la sumisión a Dios y conversión a su auxilio, y el desesperado crea una disposición de rebeldía y repulsa del bien divino. Y la voluntad queda así en radical *ineptitud* para la información de la esperanza y de la gracia [8]. Para convertirse a Dios deberá destruir esa indisposición contraria y crear por la gracia actual una disposición propicia a la acción justificadora de Dios.

2.° La fe no es destruída por la simple desesperación.

Así, pues, la simple desesperación no heretical puede, como los demás pecados, permanecer en el sujeto con la fe. Como raíz y fundamento, la fe es el primer don sobrenatural que adviene y el último que se pierde por efecto sólo de la infidelidad.

El Aquinate aduce también el motivo propio de esto, que han desarrollado todos los comentaristas: que el juicio particular, por el que el desesperado juzga la salvación para él prácticamente imposible, no destruye el juicio universal especulativo de la fe. El desesperado sigue creyendo en universal que la salud eterna es posible a los hombres mediante el auxilio divino. Pero *en particular* estima que para él no va a ser posible, bien porque se cree por su mala vida reprobado, porque no va a tener fuerzas para poner los medios de salvarse o por otras causas. Así también, en todo pecado, el juicio práctico de conveniencia de la acción mala al sujeto es contrario al juicio de conciencia, que la juzga mala e inconveniente.

Sólo, pues, en la *desesperación heretical*, que incluye un juicio universal contrario a la fe, el desesperado se hace al mismo tiempo descreído e infiel (a.2 ad 2).

Los teólogos discutían si aquel a quien Dios revelara su condenación podía poner el acto de esperanza cristiana. Hipótesis a todas luces absurda y puramente teórica, pero cuya verificación dejaría al sujeto incapacitado para la esperanza *(De verit.* q.23 a.8 ad 2). Sólo a ese infeliz reprobado cabría desear ineficazmente la bienaventuranza.

IV. Causas de la desesperación (a.4)

Apoyándose en San Gregorio, el Aquinate señala los dos vicios que son causas más propias de la desesperación.

La desesperación deriva remotamente de la lujuria; próxima y más especialmente, de la acedia.

Estos pecados, en efecto, eliminan las dos condiciones básicas del objeto de la esperanza cristiana, y por ello conducen y disponen a la desesperación.

El objeto de la esperanza es el bien divino arduo y posible. Pero ya la lujuria destruye su condición difícil. Para el que está enfangado

[8] S. RAMÍREZ, *De spei christianae fideique mutua dependentia*, cit. p.50.

en los vicios, los bienes eternos no son grandes ni difíciles. El lujurioso menosprecia las realidades espirituales; su pasión sólo le hace estimar como gustosos los placeres carnales, que producen gran hastío y menosprecio de los goces espirituales. El ánimo entregado al vicio rehuye aplicar la mente a la consideración de los bienes espirituales, ni conserva fuerzas para elevarse a las realidades espirituales.

La *acedia*, por su parte, elimina del bien divino la condición de «posible», que funda la esperanza. La «acedia» significa tedio de lo espiritual, o «tristeza que agrava el ánimo» y provoca depresión psíquica, ante la cual todas las empresas difíciles aparecen con negros colores y como imposibles.

Los tristes y pesimistas son más propensos a la desesperación. No así los esperanzados, que por su condición son alegres—la esperanza es causa de grandes goces—, y a los optimistas y animosos les resultan fáciles todas las cosas, advierte Santo Tomás con fina observación de psicólogo (a.4 c et ad 2.3). Nada impide, sin embargo, que en la raíz de la desesperación haya también *secreto orgullo*.

Los *remedios* contra la desesperación serán múltiples. Ante todo vendrá aconsejada la práctica de las virtudes cuya falta dispone a la desesperación. El cristiano deberá fomentar una fe viva, raíz de toda la vida espiritual, y que propone los grandes motivos de la misericordia y bondad divinas, tan aptos para inducir a la esperanza.

Por otra parte, *el ejercicio de la caridad* corrige la acedia, pues que trae el gozo espiritual, contrario a ella. La caridad es poderosa para trocar todos los males y tristezas de la vida en llevaderos y hasta gozosos al tomarlos como señales de una especial bondad divina.

CUESTION 20

(In quatuor articulos divisa)

De desperatione

De la desesperación

A continuación se han de considerar los vicios opuestos. En primer lugar, la desesperación, y en segundo, la presunción.

Sobre el primero se proponen cuatro artículos:

Primero: si la desesperación es pecado.

Segundo: si puede darse sin infidelidad.

Tercero: si es el pecado más grande.

Cuarto: si se origina de la acedia.

Deinde considerandum est de vitiis oppositis (cf. q.17 introd.). Et primo, de desperatione; secundo, de praesumptione (q.21).

Circa primum quaeruntur quatuor.

Primo: utrum desperatio sit peccatum.

Secundo: utrum possit esse sine infidelitate.

Tertio: utrum sit maximum peccatorum.

Quarto: utrum oriatur ex accidia.

ARTICULO 1

Utrum desperatio sit peccatum

Si la desesperación es pecado

Dificultades. Parece que la desesperación no es pecado.

1. Todo pecado implica conversión al bien fugaz con aversión del bien inmutable, como aparece en San Agustín. Mas la desesperación no lleva consigo conversión al bien conmutable. Luego no es pecado.

2. Lo que nace de buena raíz no parece que es pecado, ya que "no puede un buen árbol dar frutos malos", como se lee en San Mateo. Y la desesperación parece proceder de raíz buena, que es del temor de Dios, o del horror de la enormidad de los pecados propios. La desesperación, pues, no es pecado.

3. Si la desesperación fuera pecado, también sería pecado en los con-

Ad primum sic proceditur. Videtur quod desperatio non sit peccatum.

1. Omne enim peccatum habet conversionem ad commutabile bonum cum aversione ab incommutabili bono; ut patet per Augustinum, in I lib. «De lib. arbit.» [1]**. Sed desperatio non habet conversionem ad commutabile bonum. Ergo non est peccatum.**

2. Praeterea, illud quod oritur ex bona radice non videtur esse peccatum: quia «non potest arbor bona fructus malos facere», ut dicitur Mt. 7,18. Sed desperatio videtur procedere ex bona radice: scilicet ex timore Dei, vel ex horrore magnitudinis propriorum peccatorum. Ergo desperatio non est peccatum.

3. Praeterea, si desperatio esset peccatum, in damnatis esset

[1] C.16: ML 32,1240; l.2 c.19: ML 32,1269.

peccatum quod desperant. Sed hoc non imputatur eis ad culpam, sed magis ad damnationem. Ergo neque viatoribus imputatur ad culpam. Et ita desperatio non est peccatum.

Sed contra, illud per quod homines in peccata inducuntur videtur esse non solum peccatum, sed principium peccatorum. Sed desperatio est huiusmodi: dicit enim Apostolus de quibusdam, ad Eph. 4,19: «Qui desperantes semetipsos tradiderunt impudicitiae in operationem omnis immunditiae et avaritiae». Ergo desperatio non solum est peccatum, sed aliorum peccatorum principium.

Respondeo dicendum quod secundum Philosophum, in VI «Ethic.» [2]**, id quod est in intellectu affirmatio vel negatio est in appetitu prosecutio et fuga: et quod est in intellectu verum vel falsum est in appetitu bonum et malum. Et ideo omnis motus appetitivus conformiter se habens intellectui vero, est secundum se bonus: omnis autem motus appetitivus conformiter se habens intellectui falso, est secundum se malus et peccatum. Circa Deum autem vera existimatio intellectus est quod ex ipso provenit hominum salus, et venia peccatoribus datur; secundum illud Ez. 18,23: «Nolo mortem peccatoris, sed ut convertatur et vivat». Falsa autem opinio est quod peccatori poenitenti veniam deneget, vel quod peccatores ad se non convertat per gratiam iustificantem. Et ideo sicut motus spei, qui conformiter se habet ad existimationem veram, est laudabilis et virtuosus; ita oppositus motus desperationis, qui se habet conformiter existimationi falsae de Deo, est vitiosus et peccatum.**

Ad primum ergo dicendum quod in quolibet peccato mortali est quodammodo aversio a bono incommutabili et conversio ad bonum commutabile, sed aliter et aliter. Nam principaliter consistunt in aversione a bono incommutabili peccata quae opponun-

denados, que desesperan. Mas esto no se les imputa a culpa, sino más bien a condenación. Por consiguiente, tampoco es culpa en los viadores, y, por lo tanto, no es pecado.

Por otra parte, lo que induce a los hombres al pecado no sólo parece ser pecado, sino principio de pecados. Tal es la desesperación, pues dice el Apóstol de algunos: "Desesperando, se entregaron a la impudicia para obrar toda inmundicia y avaricia". Por lo tanto, la desesperación no es sólo pecado, sino también principio de otros.

Respuesta. Conforme al Filósofo, lo que es en el entendimiento afirmación o negación es en el apetito prosecución y fuga; y lo que es en aquél verdad y falsedad es en éste bien y mal. Según esto, todo movimiento apetitivo conforme con el entendimiento verdadero es de suyo bueno; y todo el que está acorde con el entendimiento falso es de suyo pecado. La verdadera apreciación del entendimiento sobre Dios es que de El proviene la salvación de los hombres y el perdón de los pecadores; pues se dice: "No quiero la muerte del pecador, sino que se convierta y viva". La falsa apreciación es pensar que niega el perdón al pecador arrepentido o que no convierte a sí a los pecadores por la gracia justificante. Así, pues, como el movimiento de la esperanza que está conforme con la verdadera apreciación es laudable y virtuoso, así el movimiento opuesto de la desesperación, conforme con la estimación falsa de Dios, es vicioso y pecado.

Soluciones. 1. En todo pecado mortal hay de algún modo aversión al bien inmutable y conversión al bien transitorio; pero de distintos modos. Porque consisten principalmente en la aversión del bien inconmutable los pecados que se oponen a

[2] C.2 n.2,3 (BK 1139a21): S.TH., lect.2.

las virtudes teologales, como el odio a Dios, la desesperación, la infidelidad, ya que las virtudes teologales tienen a Dios por objeto. Sólo de modo consecuente tales pecados implican conversión al bien pasajero, en cuanto que el alma, al dejar a Dios, por necesidad se ha de convertir a otra cosa. Los demás pecados consisten principalmente en la conversión al bien mudable y, consiguientemente, en la aversión del bien inconmutable; así, quien comete fornicación no intenta apartarse de Dios, sino gozar del placer carnal, de que se sigue la separación de Dios.

2. De la raíz de una virtud puede proceder algo de dos maneras. Directamente o de la virtud misma, como el acto procede del hábito. De este modo, de virtuosa raíz no puede nacer ningún pecado. Y en ese sentido dice San Agustín que "nadie usa mal de la virtud". — Indirectamente u ocasionalmente, es posible que de una virtud se origine un pecado, como algunos se ensoberbecen de sus virtudes, según dice San Agustín: "La soberbia insidia a las buenas obras para que perezcan". De esta manera proviene la desesperación del temor de Dios o del horror de los propios pecados, en cuanto que uno usa mal de esos bienes, tomando de ellos ocasión para desesperar.

3. Los condenados no están en estado de esperar por la imposibilidad de volver a la bienaventuranza. Por eso, el no esperar no se les atribuye a culpa, sino que es parte de su condenación; lo mismo que no es pecado si en el estado actual alguien desespera de alcanzar aquello a que no está llamado o que no tiene derecho a obtener; como si el médico desespera de la curación de un enfermo o si alguien desespera de alcanzar riquezas.

tur virtutibus theologicis, ut odium Dei, desperatio et infidelitas, quia virtutes theologicae habent Deum pro obiecto: ex consequenti autem important conversionem ad bonum commutabile, inquantum anima deserens Deum consequenter necesse est quod ad alia convertatur. Peccata vero alia principaliter consistunt in conversione ad commutabile bonum, ex consequenti vero in aversione ab incommutabili bono: non enim qui fornicatur intendit a Deo recedere, sed carnali delectatione frui, ex quo sequitur quod a Deo recedat.

Ad secundum dicendum quod ex radice virtutis potest aliquid procedere dupliciter. Uno modo, directe ex parte ipsius virtutis, sicut actus procedit ex habitu: et hoc modo ex virtuosa radice non potest aliquod peccatum procedere; hoc enim sensu Augustinus dicit, in libro «De lib. arb.» [3], **quod «virtute nemo male utitur».—Alio modo procedit aliquid ex virtute indirecte sive occasionaliter. Et sic nihil prohibet aliquod peccatum ex aliqua virtute procedere: sicut interdum de virtutibus aliqui superbiunt, secundum illud Augustini** [4]: **«Superbia bonis operibus insidiatur ut pereant». Et hoc modo ex timore Dei vel ex horrore propriorum peccatorum contingit desperatio, inquantum his bonis aliquis male utitur, occasionem ab eis accipiens desperandi.**

Ad tertium dicendum quod damnati non sunt in statu sperandi, propter impossibilitatem reditus ad beatitudinem. Et ideo quod non sperant non imputatur eis ad culpam, sed est pars damnationis ipsorum. Sicut etiam in statu viae si quis desperaret de eo quod non est natus adipisci, vel quod non est debitum adipisci, non esset peccatum: puta si medicus desperat de curatione alicuius infirmi, vel si aliquis desperat se fore divitias adepturum.

[3] L.2 c.18.19: ML 32,1267.1268.
[4] *Ep. 211 De Regula:* ML 33,960.

ARTICULO 2

Utrum desperatio sine infidelitate esse possit [a]

Si la desesperación puede darse sin la infidelidad

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod desperatio sine infidelitate esse non possit.

1. Certitudo enim spei a fide derivatur. Sed manente causa non tollitur effectus. Ergo non potest aliquis certitudinem spei amittere desperando nisi fide sublata.

2. Praeterea, praeferre culpam propriam bonitati vel misericordiae divinae est negare infinitatem divinae misericordiae vel bonitatis, quod est infidelitatis. Sed qui desperat culpam suam praefert misericordiae vel bonitati divinae: secundum illud Gen. 4,13: «Maior est iniquitas mea quam ut veniam merear». Ergo quicumque desperat est infidelis.

3. Praeterea, quicumque incidit in haeresim damnatam est infidelis. Sed desperans videtur incidere in haeresim damnatam, scilicet Novatianorum, qui dicunt peccata non remitti post baptismum. Ergo videtur quod quicumque desperat sit infidelis.

Sed contra est quod remoto posteriori non removetur prius. Sed spes est posterior fide, ut supra dictum est (q.17 a.7). Ergo remota spe potest remanere fides. Non ergo quicumque desperat est infidelis.

Respondeo dicendum quod infidelitas pertinet ad intellectum, desperatio vero ad vim appetitivam. Intellectus autem universalium est, sed vis appetitiva movetur ad particularia: est enim motus appetitivus ab anima ad res, quae in seipsis particulares sunt. Contingit autem aliquem habentem rectam existimationem

[a] *Sent.* 2 d.43 a.3 ad 1.

Dificultades. Parece que la desesperación no puede darse sin la infidelidad.

1. La certidumbre de la esperanza se deriva de la fe. Y permaneciendo la causa no se destruye el efecto. Luego nadie puede, desesperando, perder la certidumbre de la esperanza, a no ser perdiendo la fe.

2. Preferir la propia culpa a la bondad y misericordia divinas es negar la infinitud de ellas, lo que es propio de la infidelidad. Mas quien desespera prefiere su culpa a la misericordia y bondad divinas, según dice la Escritura: "Muy grande es mi iniquidad para que merezca perdón". Así, pues, quien desespera es infiel.

3. Quien cae en herejía condenada es infiel. Mas el que desespera parece caer en herejía condenada, a saber, en la de los novacianos, que dicen que los pecados después del bautismo no se pueden perdonar. Parece, pues, que quien desespera es infiel.

Por otra parte, destruído lo posterior, no se quita lo anterior. Mas la esperanza es posterior a la fe, como queda dicho. Por lo tanto, perdida la esperanza, puede permanecer la fe; no siendo, en consecuencia, infiel el que desespera.

Respuesta. La infidelidad atañe al entendimiento, y la desesperación a la parte apetitiva. El entendimiento es acerca de lo universal, y la parte apetitiva se mueve a lo particular, ya que movimiento apetitivo es del alma a las cosas en sí mismas, en su realidad concreta. Y puede uno tener recta estimación de

lo universal y no tener rectificado el movimiento apetitivo, con una estimación falsa en el juicio de lo particular. Porque es menester llegar de la estimación universal al apetito de la cosa particular mediante el juicio particular, como dice el Filósofo, así como de la proposición universal no se infiere conclusión particular sino asumiendo otra particular. De ahí que, teniendo uno recta fe en lo universal, puede fallar en el movimiento apetitivo acerca de lo particular, al tener pervertida su estimación de algo singular por hábito o por pasión; como el que peca eligiendo la fornicación como bien para sí en aquel momento, tiene falseado el juicio sobre lo particular, aunque conserve un juicio universal verdadero según la fe, a saber: que la fornicación es pecado mortal. De la misma manera puede uno conservar verdadera estimación de un dato de la fe en universal, v. gr., de la remisión de los pecados en la Iglesia, y ser víctima de un movimiento de desesperación de que en el estado concreto de su alma no debe esperar el perdón, desviado así al error el juicio de lo particular. De esta suerte puede darse la desesperación sin infidelidad, igual que otros pecados mortales.

Soluciones. 1. Desaparece el efecto no sólo al fallar la causa primera, sino también la segunda. Por eso el movimiento de la esperanza puede perderse no sólo al perder la estimación universal de la fe, que es como la causa primera de su certeza, sino perdido también el juicio particular, que le es como la causa segunda.

2. Si alguien creyera, en el orden teórico, que la misericordia de Dios no es infinita, sería infiel. No cree eso el desesperado, sino que en su estado concreto, por alguna dis-

in universali circa motum appetitivum non recte se habere, corrupta eius aestimatione in particulari: quia necesse est quod ab aestimatione in universali ad appetitum rei particularis perveniatur mediante aestimatione particulari, ut dicitur in III «De anima» [5], **sicut a propositione universali non infertur conclusio particularis nisi assumendo particularem. Et inde est quod aliquis habens rectam fidem in universali deficit in motu appetitivo circa particulare, corrupta particulari eius aestimatione per habitum vel per passionem. Sicut ille qui fornicatur, eligendo fornicationem ut bonum sibi ut nunc, habet corruptam aestimationem in particulari, cum tamen retineat universalem aestimationem veram secundum fidem, scilicet quod fornicatio sit mortale peccatum. Et similiter aliquis, retinendo in universali veram aestimationem fidei, scilicet quod est remissio peccatorum in Ecclesia, potest pati motum desperationis, quasi sibi in tali statu existenti non sit sperandum de venia, corrupta aestimatione eius circa particulare. Et per hunc modum potest esse desperatio sine infidelitate, sicut et alia peccata mortalia.**

Ad primum ergo dicendum quod effectus tollitur non solum sublata causa prima, sed etiam sublata causa secunda. Unde motus spei auferri potest non solum sublata universali aestimatione fidei, quae est sicut causa prima certitudinis spei; sed etiam sublata aestimatione particulari, quae est sicut secunda causa.

Ad secundum dicendum quod si quis in universali aestimaret misericordiam Dei non esse infinitam, esset infidelis. Hoc autem non existimat desperans: sed quod sibi in statu illo, propter

[5] C.11 n.4 (Bk 434a19): S.Th., lect.16.

aliquam particularem dispositionem, non sit de divina misericordia sperandum.

Et similiter dicendum ad tertium quod Novatiani in universali negant remissionem peccatorum fieri in Ecclesia.

posición particular, no puede esperar de la misericordia divina.

3. Lo mismo se ha de responder a la tercera objeción; los novacianos negaban en absoluto que en la Iglesia se pueda dar la remisión de los pecados.

ARTICULO 3

Utrum desperatio sit maximum peccatorum

Si la desesperación es el mayor de los pecados

Ad tertium sic procedítur. Videtur quod desperatio non sit maximum peccatorum.

1. Potest enim esse desperatio absque infidelitate, sicut dictum est (a.2). Sed infidelitas est maximum peccatorum: quia subruit fundamentum spiritualis aedificii. Ergo desperatio non est maximum peccatorum.

2. Praeterea, maiori bono malus malum opponitur, ut patet per Philosophum, in VII «Ethic.» [6] **Sed caritas est maior spe, ut dicitur I Cor. 13,13. Ergo odium est malus peccatum quam desperatio.**

3. Praeterea, in peccato desperationis est solum inordinata aversio a Deo. Sed in aliis peccatis est non solum aversio inordinata, sed etiam inordinata conversio. Ergo peccatum desperationis non est gravius, sed minus aliis.

Sed contra peccatum insanabile videtur esse gravissimum: secundum illud Ier. 30,12: «Insanabilis fractura tua, pessima plaga tua». Sed peccatum desperationis est insanabile: secundum illud Ier. 15,18: «Plaga mea desperabilis renuit curari». Ergo desperatio est gravissimum peccatum.

Respondeo dicendum quod peccata quae opponuntur virtutibus

Dificultades. Parece que la desesperación no es el mayor de los pecados.

1. Puede darse la desesperación sin infidelidad, como queda dicho. Mas la infidelidad es el más grande de los pecados, por sacavar los cimientos del edificio espiritual. Luego la desesperación no es el mayor de los pecados.

2. Al mayor bien se opone el mayor mal, como se lee en el Filósofo. Y la caridad es mayor que la esperanza, según el Apóstol. El odio a Dios es, pues, mayor pecado que la desesperación.

3. En el pecado de desesperación hay sólo desordenada aversión de Dios. Pero en otros pecados no se da solamente desordenada aversión de Dios, sino también conversión desordenada. Por lo tanto, el pecado de desesperación no es más grave que otros.

Por otra parte, el pecado incurable parece gravísimo, según la Escritura: "Tu mal era insanable, pésima herida tuya". Pero el pecado de desesperación es incurable, pues se dice: "Mi herida desesperada resistió a curarse". Luego la desesperación es pecado gravísimo.

Respuesta. Los pecados que se oponen a las virtudes teologales son

[6] C.10 n.2 (Bk 1160b9): S.Th., lect.10.

por su género más graves que los demás, pues, teniendo las virtudes teologales por objeto a Dios, sus pecados opuestos entrañan directa y principal aversión de El. En todo pecado mortal, la razón principal de mal y su gravedad la tiene de la aversión de Dios, ya que, si pudiera darse la conversión al bien transitorio sin separación de Dios, aunque fuera desordenada, no sería pecado mortal. Y así, el que primera y esencialmente implica separación de Dios es más grave entre los pecados mortales.

A las virtudes teologales se oponen la infidelidad, la desesperación y el odio a Dios. Comparando el odio y la infidelidad con la desesperación, aquéllos son pecados más graves en su propia esencia y especie. Pues la infidelidad proviene de no creer el hombre la verdad de Dios; el odio a Dios, de contrariar a la misma divina bondad; y la desesperación, de no esperar participar de su bondad infinita. De ahí se deduce que la infidelidad y el odio son contra Dios en sí mismo; mas la desesperación, contra su bien participado por nosotros. Así, pues, de suyo es mayor pecado no creer la verdad de Dios u odiar a Dios que no esperar de El conseguir su gloria.

Pero, considerada la desesperación en cuanto a nosotros y comparada así con los otros dos pecados, es más peligrosa. Porque la esperanza nos aparta del mal y nos introduce en la senda del bien; de ahí que, perdida la esperanza, los hombres se lanzan desenfrenadamente a los vicios y se retraen de las buenas obras. La misma Glosa, exponiendo aquellas palabras: "Si, caído, desesperas en el día de la angustia, se amenguará tu fortaleza", dice así: "Nada más execrable que la desesperación; pues quien la padece pierde la constancia en los trabajos corrientes de la vida, y, lo que es peor, en el mismo certamen de la fe". Y San Isidoro trae

theologicis sunt secundum suum genus aliis peccatis graviora. Cum enim virtutes theologicae habeant Deum pro obiecto, peccata eis opposita important directe et principaliter aversionem a Deo. In quolibet autem peccato mortali principalis ratio mali et gravitas est ex hoc quod avertit a Deo: si enim posset esse conversio ad bonum commutabile sine aversione a Deo, quamvis esset inordinata, non esset peccatum mortale. Et ideo illud quod primo et per se habet aversionem a Deo est gravissimum inter peccata mortalia.

Virtutibus autem theologicis opponuntur infidelitas, desperatio et odium Dei. Inter quae odium et infidelitas, si desperationi comparentur, inveniuntur secundum se quidem, idest secundum rationem propriae speciei, graviora. Infidelitas enim provenit ex hoc quod homo ipsam Dei veritatem non credit; odium vero Dei provenit ex hoc quod voluntas hominis ipsi divinae bonitati contrariatur; desperatio autem ex hoc quod homo non sperat se bonitatem Dei participare. Ex quo patet quod infidelitas et odium Dei sunt contra Deum secundum quod in se est; desperatio autem secundum quod eius bonum participatur a nobis. Unde maius peccatum est, secundum se loquendo, non credere Dei veritatem, vel odire Deum, quam non sperare consequi gloriam ab ipso.

Sed si comparetur desperatio ad alia duo peccata ex parte nostra, sic desperatio est periculosior: quia per spem revocamur a malis et introducimur in bona prosequenda; et ideo, sublata spe, irrefrenate homines labuntur in vitia, et a bonis laboribus retrahuntur. Unde super illud Prov. 24,10, «Si desperaveris lapsus in die angustiae, minuetur fortitudo tua», dicit Glossa (ordin.): Nihil est «execrabilius desperatione: quam qui habet et in generalibus huius vitae laboribus, et, quod peius est, in fidei certamine constantiam perdit». Et Isidorus dicit, in libro «De summo bono»[7]: «Perpetrare flagitium aliquod mors animae est: sed desperare est descendere in infernum».

Et per hoc patet responsio ad obiecta.

esta sentencia: "Perpetrar pecado es muerte para el alma; mas desesperar es descender al infierno".

Soluciones. Con esto queda ya dada la respuesta a las objeciones.

ARTICULO 4

Utrum desperatio ex acedia oriatur

Si la desesperación nace de la acedia

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod desperatio ex acedia non oriatur.

1. Idem enim non procedit ex diversis causis. Desperatio autem futuri saeculi procedit ex luxuria; ut dicit Gregorius, XXXI «Moral.»[8] Non ergo procedit ex acedia.

2. Praeterea, sicut spei opponitur desperatio, ita gaudio spirituali opponitur acedia. Sed gaudium spirituale procedit ex spe: secundum illud Rom. 12,12: «Spe gaudentes». Ergo acedia procedit ex desperatione, et non e converso.

3. Praeterea, contrariorum contrariae sunt causae. Sed spes, cui opponitur desperatio, videtur procedere ex consideratione divinorum beneficiorum, et maxime ex consideratione Incarnationis: dicit enim Augustinus, XIII «De Trin.»[9]: «Nihil tam necessarium fuit ad erigendum spem nostram quam ut demonstraretur nobis quantum nos Deus diligeret. Quid vero huius rei isto iudicio manifestius, quam quod Dei filius naturae nostrae dignatus est inire consortium?» Ergo desperatio magis procedit ex negligentia huius considerationis quam ex acedia.

Sed contra est quod Gregorius, XXXI «Moral.» (l.c.), desperationem enumerat inter ea quae procedunt ex acedia.

Dificultades. Parece que la desesperación no nace de la acedia.

1. Una misma cosa no procede de causas diversas. Mas la desesperación del siglo futuro procede de la lujuria, como dice San Gregorio. Luego no procede de la acedia.

2. Así como a la esperanza se opone la desesperación, así se opone la acedia al gozo espiritual. Mas el gozo espiritual proviene de la esperanza, según el Apóstol: "Gozosos con la esperanza". Así, pues, la acedia nace de la desesperación y no al contrario.

3. Las causas de los contrarios son contrarias. Mas la esperanza, a que se opone la desesperación, parece brotar de la consideración de los beneficios divinos, sobre todo de la encarnación, pues dice San Agustín: "Nada fué tan necesario para levantar nuestra esperanza como demostrarnos cuánto nos amaba Dios. ¿Qué más claro, a este propósito, que esta señal de dignarse el Hijo de Dios ser semejante en nuestra naturaleza?" La desesperación, pues, se origina más de la negligencia de esta consideración que de la acedia.

Por otra parte, San Gregorio enumera la desesperación entre los vicios que proceden de la acedia.

---

[7] *Sent.* 2 c.14: ML 83,617.
[8] C.45: ML 76,621.
[9] C.10: ML 42,1024.

Respuesta. Hemos visto arriba que el objeto de la esperanza es el bien arduo y posible de alcanzar por sí o por otro. Por eso, de dos maneras puede en uno fallar la esperanza de alcanzar la bienaventuranza: o porque no la considera como bien arduo, o porque no la reputa como de posible obtención por sí o por otro. El que nosotros perdamos el sabor de los bienes espirituales o que no nos parezcan grandes, suele suceder por estar nuestro afecto inficionado del amor de los placeres corporales, entre los que sobresalen los venéreos; pues de la afición a estos deleites acontece sentirse fastidio de los bienes espirituales y no esperarlos como bienes arduos. En este sentido, la desesperación es causada por la lujuria.

Y a que un bien arduo no se juzgue de posible alcance por sí o por virtud de otro, se llega por un demasiado abatimiento, que, al enseñorearse del afecto del hombre, le hace creer que nunca podrá levantarse para hacer nada bueno. Y porque la acedia es cierta tristeza que abate el espíritu, de este modo engendra desesperación.—Y como la nota más específica en el objeto propio de la esperanza es ser posible, pues el bien y lo arduo pertenecen también a otràs pasiones; de ahí que más particularmente nace de la acedia, aunque, por la razón dicha, pueda nacer también de la lujuria.

Soluciones. 1. Con esto se da ya la respuesta a la objeción primera.

2. Dice el Filósofo que, así como la esperanza causa placer, así quienes están rodeados de placeres se abren más a la esperanza; y, parejamente, los que sufren tristezas, con mayor facilidad caen en desesperación, conforme al texto del Apóstol: "No sea consumido por mayor tristeza quien está de esta suerte". Sin embargo, como el objeto de la esperanza es el bien, al cual naturalmente tiende el apetito y tampoco huye de él naturalmente, sino sólo por sobrevenir algún impedimento extraño, por eso más directamente nace el gozo de la esperanza, como, por el contrario, la desesperación de la tristeza.

3. La negligencia misma en considerar los beneficios divinos proviene de la acedia. El hombre afectado por alguna pasión piensa principalmente lo tocante a aquella pasión. Y así, el hombre entristecido no piensa fácilmente cosas grandes y agradables, sino sólo cosas tristes, a no ser que con mucho esfuerzo se aparte de lo triste.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est (q.17 a.1; 1-2 q.40 a.1), obiectum spei est bonum arduum possibile vel per se vel per alium. Dupliciter ergo potest in aliquo spes deficere de beatitudine obtinenda: uno modo, quia non reputat eam ut bonum arduum; alio modo, quia non reputat eam ut possibilem adipisci vel per se vel per alium. Ad hoc autem quod bona spiritualia non sapiunt nobis quasi bona, vel non videantur nobis magna bona, praecipue perducimur per hoc quod affectus noster est infectus amore delectationum corporalium, inter quas praecipuae sunt delectationes venereae: nam ex affectu harum delectationum contingit quod homo fastidit bona spiritualia, et non sperat quasi quaedam bona ardua. Et secundum hoc desperatio causatur ex luxuria.

Ad hoc autem quod aliquod bonum arduum non aestimet ut possibile sibi adipisci per se vel per alium, perducitur ex nimia delectione; quae quando in affectu hominis dominatur, videtur ei quod nunquam possit ad aliquod bonum relevari. Et quia acedia est tristitia quaedam delectiva spiritus, ideo per hunc modum desperatio ex acedia generatur.—Hoc autem est proprium obiectum spei, scilicet quod sit possibile: nam bonum et arduum etiam ad alias passiones pertinent. Unde specialius oritur ex acedia. Potest tamen oriri ex luxuria, ratione iam dicta.

Unde patet responsio ad primum.

Ad secundum dicendum quod, sicut Philosophus dicit, in II «Rhetor.» [10] **sicut spes facit delectationem, ita etiam homines in delectationibus existentes efficiuntur maioris spei. Et per hunc etiam modum homines in tristitiis existentes facilius in desperationem incidunt: secundum illud II ad Cor. 2,7: «Ne maiori tristitia absorbeatur qui eiusmodi est». Sed tamen quia spei obiectum est bonum, in quod naturaliter tendit appetitus, non autem refugit ab eo naturaliter, sed solum propter aliquod impedimentum superveniens; ideo directius quidem ex spe oritur gaudium, desperatio autem e converso ex tristitia.**

Ad tertium dicendum quod ipsa etiam negligentia considerandi divina beneficia ex acedia provenit. Homo enim affectus aliqua passione praecipue illa cogitat quae ad illam pertinent passionem. Unde homo in tristitiis constitutus non de facili aliqua magna et iucunda cogitat, sed solum tristia, nisi per magnum conatum se avertat a tristibus.

[10] C.2 n.2 (Bκ 1378b2); c.12 n.8 (Bκ 1389a19); cf. l.1 c.11 n.6 (Bκ 1370a30).

INTRODUCCION A LA CUESTION 21

LA PRESUNCION TEOLOGAL

La presunción es el otro pecado contrario a la esperanza, la segunda y *grave enfermedad* de la misma, que determina su muerte fatal. Se trata del vicio o pecado contrapuesto a la esperanza *por exceso*, por excesiva *inmoderación* en el esperar.

En realidad, no cabe exceso en la intensidad de nuestra esperanza en Dios, ya que las virtudes teologales no consisten en un *medio objetivo*, sino que pueden tender a Dios *sin medida* en la intensidad del creer, esperar en El y amarle. El «exceso» de la presunción teologal se refiere, pues, a un *desorden* en el acto esperanzador, que falsea y desnaturaliza la verdadera esperanza cristiana en alguno de sus principios. No se tiene este pecado por simple exceso del esperar auténtico cristiano, sino por corruptor remedo o *falsa similitudo* de la esperanza teologal, por una imagen inauténtica de la misma (a.3).

Se trata, pues, de explicar en qué consiste esta imagen falsa, o viciosa, de la esperanza, que desfigura y vicia acto tan noble. El Aquinate procede en esta cuestión analizando el concepto y motivo propio de la presunción teologal (a.1), su malicia moral (a.2), su contrariedad al temor y a la esperanza (a.3) y, por fin, sus causas (a.4).

I. Concepto de la presunción teologal (a.1)

Presunción deriva del verbo *presumir*, de *prae* = partícula aumentativa, y *sumere* = tomar o coger. Significa *tomar excesivamente*, por lo que designa casi siempre algo peyorativo o excesivo en sus varios sentidos figurados.

Estas acepciones son múltiples, refiriéndose tanto a la actividad intelectual como volitiva:

a) Como *acto intelectual*, «presunción» significa tanto el pensar arrogantemente de la propia excelencia (2-2 q.162 a.2 ad 4) como juzgar temerariamente de hechos ajenos o de cosas ocultas por signos e indicios exteriores. Y, en general, *la presunción*, en el orden moral y jurídico, designa «el juicio conjetural por signos e indicios probables». La presunción jurídica se define: *La prueba anticipada o probable conjetura de una cosa incierta* (CIC cn.1825).

b) Se refiere también *al acto de la voluntad*, y entonces puede designar un modo de obrar con *temeridad* y *audacia conscientes* aplicado a la infracción de una ley. Es la *presunción impropia*, circunstancia de todo pecado, y que el legislador aprecia, máxime cuando se quebranta del todo a sabiendas, con temeridad y desprecio, las leyes, para imponer penas graves (CIC cn.2321).

c) En *sentido propio* significa *la presunción moral viciosa*, que con el Aquinate puede definirse de un modo general: Vicio que implica «cierta inmoderación en la esperanza» (a.1) o «una esperanza desordenada» (a.2) por excesiva confianza y seguridad en las propias fuerzas.

Esta presunción moral da lugar a dos pecados o vicios, según *los dos modos de la esperanza:* la esperanza humana, o de los bienes posibles por las propias fuerzas, y la *teologal*, o de los bienes eternos, que se hacen posibles mediante la *virtus aliena*.

La primera sigue apelándose la *presunción moral*, opuesta a las virtudes morales. «Es la excesiva y desordenada confianza en las propias fuerzas». La clasifica el Angélico como vicio opuesto a la virtud de la *magnanimidad*, junto con los otros similares de la *ambición* y *vanagloria* (2-2 q.130; q.131.132). Los tres tienen de común que tienden a bienes, a empresas y honores *desproporcionados* a la persona, por un exceso de confianza en las propias fuerzas y una *falsa valoración* de las propias cualidades y excelencia, con egoísta apego a ellas.

Por el segundo modo, tenemos la *presunción teologal*, cuyo análisis aquí nos ocupa, y que así se encuadra en este marco de las tan variadas formas de presunción. Y deberá definirse: *Una temeraria e inmoderada confianza en obtener la bienaventuranza eterna por medios no ordenados por Dios.*

El Aquinate califica, en efecto, la presunción como «inmoderación», o «desorden» en el esperar, en la confianza en Dios (a.1.2.3). Es la misma idea de confianza *temeraria* de que hablan después los teólogos. El presuntuoso no niega la substancia de la esperanza en Dios ni deja de apoyarse en el poder divino. Su contraposición a esa virtud estriba en *el exceso* de esperar; mas no se trata de simple exceso *cuantitativo* o de mayor intensidad, sino de un *falso exceso que deforma y vicia* radicalmente la cristiana esperanza. Aunque en apariencia exalte más el poder y auxilio divinos, en rigor los rebaja al falsear su alcance, motivando un desvío de ellos.

La raíz de ello está en *el desorden* que implica la presunción en cuanto al modo y los medios de esperar. La verdadera esperanza se apoya en el auxilio de la potencia divina, que es siempre ordenada y regulada por su justicia y misericordia; por eso espera conseguir la vida eterna por *medios proporcionados*, es decir, mediante la penitencia y obras meritorias, a través de las cuales sólo se concede el auxilio de Dios. Mas el presuntuoso se apoya en la *potencia absoluta* de Dios, que nunca se da sino según la divina justicia y sabiduría, puesto que confía «obtener el perdón sin la penitencia y la gloria sin los méritos» (a.1.2). Se apoya, pues, en un falso juicio sobre el motivo de la esperanza que lo destruye, ya que el bien divino sólo es posible a través de los medios ordenados por la sabiduría y justicia de Dios. En la presunción no se da, por consiguiente, mayor acceso a la bienaventuranza y auxilio divinos, sino verdadero *retroceso y repulsa* de ellos. Como el que va velozmente a Roma, pero por caminos extraviados y que a ella no conducen, más que acercarse, se aleja de la Ciudad Eterna [1].

Constituye, pues, la presunción un pecado contrario a la esperanza, aunque tenga aparente semejanza con ella.

---

1 S. RAMÍREZ, *De spei christianae fideique mutua dependentia* (Friburgi Helv. 1940) p.61-2.

FORMAS DE PRESUNCIÓN TEOLOGAL.—Sus modos son parecidos a los de la desesperación. Así, se distingue la *presunción simple* y la *presunción herética*, o *cualificada*.

La presunción simple se opone sólo a la esperanza, pues no contiene un juicio universal de herejía. La herética, o cualificada, contraría, a la vez, a la fe y a la esperanza, porque lleva anejo este juicio universal contrario a la fe. Se distinguen en ésta *varios modos*, según las varias herejías que contienen: la *presunción pelagiana*, fundada en esta herejía, propia de quien confiara sólo en las fuerzas de la naturaleza para obtener su salvación. No está lejos de ella «el moralismo de tipo liberal y burgués, que, con incomprensión y aversión hacia lo dogmático, así como hacia la realidad de los sacramentos de la Iglesia, cree que una honorable persona que «cumple su deber» subsistirá al hallarse frente a Dios únicamente en virtud de su rendimiento personal y moral» [2].

En el polo opuesto, la *presunción luterana* se apoya también desordenadamente en el auxilio divino por la falsa confianza y seguridad que predica de obtener la salvación en la pura misericordia de Dios sin nuestra cooperación y penitencia, por la sola fe sin obras. No lejos está tampoco *la presunción calvinista*, que se apoya en la sola predestinación absoluta.

Y cabe también enumerar *la presunción pietista*, basada en el error de los quietistas (D 1221-1288), que se arrogan una vana seguridad de salvación y hasta de gran santidad mediante sus falsos métodos de quietud contemplativa y vida de oración, con menosprecio de la ascesis cristiana y hasta de la guarda de los mandamientos. Y a ella se acerca la presunción seudorreligiosa de «quienes creen poder lograr, mediante miles de «ejercicios», un título jurídico con validez absoluta... para conseguir el reino divino» [3].

II. Malicia moral de la presunción (a.2)

También la presunción—simple o heretical—puede ser *imperfecta* o *perfecta*, según se trate de movimientos subrepticios de tentación o pecado plenamente consentido. La doctrina aquí expuesta se aplica sólo a la presunción perfecta y del todo consentida.

La presunción teológica perfecta, tanto simple como heretical, es pecado mortal en todo su género, aunque de menor gravedad que el de desesperación.

Doctrina en general *cierta*, basada en toda la tradición teológica, pues ya desde Pedro Lombardo es contada entre los seis pecados contra el Espíritu Santo, que, según dijimos (q.14 a.2), revisten especial y máxima gravedad.

El Aquinate alega un *argumento* similar al de la desesperación. Es un movimiento voluntario basado en un *juicio directivo falso* respecto de la bienaventuranza eterna y de los caminos hacia ella. El movimiento de la voluntad fundado en ese juicio será, en consecuencia, desordenado y malo. Y ya se ha probado antes cómo el presuntuoso

[2] J. PIEPER, *Sobre la esperanza* cit. p.72.
[3] J. PIEPER, *Sobre la esperanza* cit. p.73.

falsea la realidad de los caminos de Dios, por lo que la tendencia a la bienaventuranza se hace desviada e imposible.

Es pecado *siempre grave*, o en todo su género, por su misma naturaleza de pecado contra la esperanza. Los pecados contra las virtudes teologales implican una ofensa directa contra Dios, y en un desorden directo contra Dios no hay parvedad de materia. Mas la presunción contiene esta injuria máxima contra Dios, porque desprecia la justicia divina y el orden de los auxilios de su providencia.

Es, no obstante, *menos grave* que la desesperación. Esta atenta a la misericordia de Dios, mientras que la presunción se opone a su justicia. Pero «es más propio de Dios perdonar que castigar» (a.2), y más injuriosa, por lo tanto, a su divina bondad la desesperación que la presunción, así como movimiento más contrario a la condición del cristiano. La antítesis de la misericordia y la justicia divinas queda sólo superada por *la esperanza teologal*, que es la única respuesta vital al hecho de la identidad de ambas propiedades en Dios.

III. Efectos y causas de la presunción (a.3-4)

El Aquinate subraya el efecto fundamental, que es *la contrariedad directa de la presunción a la esperanza*. El otro efecto que señalamos es mera consecuencia de este principio y va sobrentendido en su doctrina.

1.º La presunción teológica, aun simple, es contraria al temor de Dios en todo su género, pero más directamente y en su diferencia específica a la esperanza.

Esta doble contrariedad es así afirmada por el Aquinate. Ante todo, la presunción se opone al temor de Dios con una contrariedad de géneros diversos que se excluyen mutuamente. La falsa seguridad de la vida eterna que quiere *anticipar* la presunción se opone a la inseguridad del temor, porque excluye todo temor, al menos servil, de la justicia divina y sus castigos, los cuales no pueden ser temidos por aquel que está seguro de la misericordia divina y su salvación. Pero «no se puede suprimir totalmente la inseguridad de la existencia humana, aunque se la puede dominar por la esperanza y sólo mediante ella» [4].

Mas, al eliminar el temor, desaparece también la virtud de la esperanza. La presunción se opone por eso más directamente a la esperanza, por contrariedad, no de *género*, sino de *diferencia específica*. Ambas tienen de común el movimiento de esperar, pero difieren como lo *falso* y *lo verdadero*, «el movimiento ordenado y el desordenado acerca del mismo objeto» (a.4 c ad 1.2.3). Es como la falsa opinión, que se opone a la verdadera en torno al mismo objeto. Como el falso cristianismo—así el protestantismo—se opone *con más directo antagonismo* al verdadero catolicismo que el paganismo, aunque no destruya el género común de lo cristiano.

[4] J. PIEPER, o.c., p.77.

2.º El efecto propio de la presunción teologal, aun simple, es destruir la esperanza divina.

Es consecuencia directa de aquella contrariedad. Las cualidades o formas contrarias *se excluyen* mutuamente del mismo sujeto. Por eso el pecado de presunción es incompatible con la esperanza y destruye el acto y hábito infuso de la misma en el alma, en razón de *causa demeritoria* y *por causalidad física dispositiva*, según se ha explicado para la desesperación.

Esto debe afirmarse de toda presunción perfecta, aun simple y no heretical. En ello muchos autores modernos se apartan de Santo Tomás, pues sostienen que sólo la presunción herética es contraria a la esperanza y la destruye. La presunción simple sería *praeter spem* y no destruye la esperanza cristiana, por lo que admite también parvedad de materia [5]. Pero el Aquinate afirma universalmente que toda presunción perfecta, sea o no heretical, implica oposición directa a la esperanza y por fuerza la destruye. Y es que, como se ha dicho, la pérdida de la esperanza no entraña necesariamente destrucción de la fe. El pecado de presunción va también dirigido por un *error práctico* y singular que no prejuzga de suyo el juicio especulativo verdadero sobre el modo de conseguir la vida eterna por el auxilio de Dios y las buenas obras [6].

Así, pues, deben tenerse por presunción grave, destructiva de la esperanza, no sólo los casos de presunción heretical antes mencionados, y que se reducen a los dos modos expresados por el Angélico —«esperar obtener el perdón sin la penitencia o la gloria sin los méritos»—, sino también otros casos de presunción sin herejía:

a) El Santo tiene como tal la actitud del pecador que toma de la confianza en Dios *motivo* para perseverar en pecado y no querer convertirse con la esperanza de un final perdón.

b) Paralelo sería el caso de quien presumiera obtener los bienes materiales o espirituales por otras vías extraordinarias o grados extraordinarios de gloria, v. gr. tanta como la Virgen María.

En cambio, no considera el santo Doctor que haya presunción:

a) En el caso de «quien peca con la esperanza de obtener el perdón, con el propósito de hacer penitencia y enmendarse» (a.2 ad 3). No hay en ello, añade, obstinación en el pecado, sino pecado de fragilidad, que disminuye la culpa.

b) A ello pueden reducirse otros casos que estos moralistas tienen como pecados de presunción *praeter spem* y culpas veniales. Tales la facilidad en cometer pecados veniales con una gran confianza en la divina misericordia; exponerse a peligros de pecado con presuntuosa confianza en los auxilios de Dios, sin oración ni preparación; esperar otras intervenciones también especiales de Dios en favor propio en los negocios y ocasiones comunes de la vida; la pretensión presuntuosa de esperar una gran perfección o bienes espirituales sin la preparación ni medios adecuados, etc.

Sin duda, en estos casos no parece que haya sino pecado venial. Mas tampoco pueden tomarse como formas de presunción perfecta,

[5] Se encuentra esta teoría ya en BILLUART, *De spe* diss.1 a.5; MERKELBACH, *Theol. Mor.* t.1 n.834; PRÜMMER, *Theol. Mor.* t.1 n.549; ZALBA, *Summa Theol. Mor.* t.1 n.851, etc.

[6] S. RAMÍREZ, *De spei christianae fidei(que mutua dependentia* cit. p.61-65.

sino *modos accidentalmente desordenados* en la esperanza cristiana, que podrían llamarse *presunción teologal impropia* [7], y derivan de la raíz *de presunción moral*, de un apego orgulloso y confianza excesiva en las propias fuerzas. En estas faltas de presunción moral con peligrosa tentación e *incoación de presunción teológica* cabe *materia leve*, puesto que con ellas no se destruye el motivo de la esperanza, no pervirtiéndose substancialmente el orden del que espera a Dios.

3.º La presunción moral nace de la vanagloria; la presunción teológica es causada por la soberbia.

Así establece el Angélico la *filiación causal* de estas dos formas de presunción. La primera, que brota del deseo de elevarse y encumbrarse en obras superiores a la propia virtud, nace, sin duda, de ese apetito excesivo de la gloria propia, vicio tan cercano a la soberbia. Tal derivación el Angélico la acepta de San Gregorio (2-2 q.132 a.5).

Mas la presunción teologal procede de fuerte y auténtico orgullo, o falta de humildad. El apóstol Santiago enseña que *Dios resiste a los soberbios y da su gracia a los humildes* (Iac. 4,6). El presuntuoso, en efecto, desprecia la divina justicia, esperando ser ayudado y exaltado por Dios fuera del común orden de la Providencia. Esto excluye, ciertamente, la humildad, que debe hacer al hombre considerarse indigno de los beneficios de Dios. La presunción nace claramente de un grande orgullo, que lleva al hombre hasta creerse grande ante los ojos de Dios

Los *remedios* de ella han de encontrarse en el ejercicio de las virtudes opuestas. Debe fomentarse una grande y viva fe, el temor de Dios, la humildad... Deben considerarse especialmente los secretos juicios de Dios, que inspiran un temor saludable. Habrá que corregir también los errores de conciencia, o poca formación en las verdades de fe, tratando de contrarrestar la secreta soberbia y vanidad ridículas, que pueden arrastrar a los mismos espirituales a estas tentaciones y pecados del espíritu.

[7] A. PEINADOR, *De virtutibus theologicis et prudentia* (Madrid 1950) n.149.

CUESTION 21

(In quatuor articulos divisa)

De praesumptione

De la presunción

Después se ha de estudiar la presunción. Sobre la cual se inquieren cuatro cosas:

Primera: sobre qué objeto versa la presunción.

Segunda: si es pecado.

Tercera: a qué virtud se opone.

Cuarta: de qué vicio se origina.

Deinde considerandum est de praesumptione (cf. q.20 introd.).

Et circa hoc quaeruntur quatuor.

Primo: quid sit obiectum praesumptionis cui innititur.

Secundo: utrum sit peccatum.

Tertio: cui opponatur.

Quarto: ex quo vitio oriatur.

ARTICULO 1

Utrum praesumptio innitatur Deo, an propriae virtuti

Si la presunción se funda en Dios o en la propia virtud

Dificultades. Parece que la presunción, que es pecado contra el Espíritu Santo, no se basa en Dios, sino en la propia virtud.

1. Cuanto menor es la virtud, tanto peca más quien se apoya en ella. Y menos es la virtud humana que la divina. Luego peca más gravemente el que presume de la virtud humana que quien presume de la divina. Ahora bien, el pecado contra el Espíritu Santo es gravísimo; en consecuencia, la presunción, como especie de pecado contra el Espíritu Santo, se adhiere más a la virtud humana que a la divina.

2. Otros pecados se originan del pecado contra el Espíritu Santo, pues la malicia que le lleva a cometerlos se llama pecado contra El. Y más parecen originarse los pecados de la presunción del hombre en sí mismo que de la que presume de Dios, porque el amor propio es principio del pecado, como dice San Agustín. Parece, pues, que la presunción, pecado contra el Espíritu Santo, se funda principalmente en la virtud humana.

3. La conversión desordenada al bien transitorio causa el pecado. Mas la presunción es un pecado. Luego más bien se da por la conversión a la virtud humana, que es bien transitorio, que por la conversión a la virtud divina, que es el bien inconmutable.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod praesumptio quae est peccatum in Spiritum Sanctum non innitatur Deo, sed propriae virtuti.

1. Quanto enim minor est virtus, tanto magis peccat qui ei nimis innititur. Sed minor est virtus humana quam divina. Ergo gravius peccat qui praesumit de virtute humana quam qui praesumit de virtute divina. Sed peccatum in Spiritum Sanctum est gravissimum. Ergo praesumptio quae ponitur species peccati in Spiritum Sanctum inhaeret virtuti humanae magis quam divinae.

2. Praeterea, ex peccato in Spiritum Sanctum alia peccata oriuntur: peccatum enim in Spiritum Sanctum dicitur malitia ex qua quis peccat. Sed magis videntur alia peccata oriri ex praesumptione qua homo praesumit de seipso quam ex praesumptione qua homo praesumit de Deo: quia amor sui est principium peccandi, ut patet per Augustinum, XIV «De civ. Dei» [1]**. Ergo videtur quod praesumptio quae est peccatum in Spiritum Sanctum maxime innitatur virtuti humanae.**

3. Praeterea, peccatum contingit ex conversione inordinata ad bonum commutabile. Sed praesumptio est quoddam peccatum. Ergo magis contingit ex conversione ad virtutem humanam, quae est bonum commutabile, quam ex conversione ad virtutem divinam, quae est bonum incommutabile.

Sed contra est quod sicut ex desperatione aliquis contemnit divinam misericordiam, cui spes innititur, ita ex praesumptione contemnit divinam iustitiam, quae peccatores punit. Sed sicut misericordia est in Deo, ita etiam et iustitia est in ipso. Ergo sicut desperatio est per aversionem a Deo, ita praesumptio est per inordinatam conversionem ad ipsum.

Respondeo dicendum quod praesumptio videtur importare quandam immoderantiam spei. Spei autem obiectum est bonum arduum possibile. Possibile autem est aliquid homini dupliciter: uno modo, per propriam virtutem; alio modo, non nisi per virtutem divinam. Circa utramque autem spem per immoderantiam potest esse praesumptio. Nam circa spem per quam aliquis de propria virtute confidit, attenditur praesumptio ex hoc quod aliquis tendit in aliquid ut sibi possibile quod suam facultatem excedit: secundum quod dicitur Iudith 6,15: «Praesumentes de se humilias». Et talis praesumptio opponitur virtuti magnanimitatis, quae medium tenet in hulusmodi spe.

Circa spem autem qua aliquis inhaeret divinae potentiae, potest per immoderantiam esse praesumptio in hoc quod aliquis tendit in aliquod bonum ut possibile per virtutem et misericordiam divinam quod possibile non est: sicut cum aliquis sperat se veniam obtinere sine poenitentia, vel gloriam sine meritis. Et haec praesumptio proprie pertinet ad praesumptionem contra Spiritum Sanctum, quae principaliter in virtute humana fundatur.

[1] C.28: ML 41,436.

Por otra parte, así como por la desesperación desprecia uno la divina misericordia, en que se apoya la esperanza, así por la presunción menosprecia la justicia divina, que castiga a los pecadores. Pero, si la misericordia está en Dios, también está la justicia. Por consiguiente, como la desesperación se da por aversión de Dios, así la presunción por la desordenada conversión a El mismo.

Respuesta. La presunción parece entrañar cierta intemperancia en el esperar. El objeto de la esperanza es el bien arduo y posible. De dos maneras es algo posible para el hombre: por la propia virtud y por la virtud divina. Sobre esta doble esperanza puede darse presunción por inmoderado esperar. Hay, en efecto, presunción en la esperanza por la que uno confía en la propia virtud, cuando se tiende a un bien como posible, pero que excede de la capacidad propia, conforme a lo cual se lee: "Humillas a quienes presumen de sí". Tal presunción se opone a la virtud de la magnanimidad, que impone la moderación en esta esperanza.

Hay también presunción por intemperancia en la esperanza por la que uno se adhiere al divino poder, al tender a un bien que se juzga posible mediante el poder y misericordia divinos y que no lo es; como quien espera alcanzar perdón sin penitencia, o la gloria sin los méritos. Esta presunción es propiamente la especie

de pecado contra el Espíritu Santo, porque por ella se abandona o desprecia la ayuda de El, por la que el hombre se aparta del pecado.

Soluciones. 1. Hemos dicho arriba que el pecado contra Dios es más grave en su género que los demás pecados; por lo tanto, la presunción que se apoya desordenadamente en El es pecado más grave que la que se funda en la propia virtud. El que uno se adhiera al divino poder para conseguir lo que no compete a Dios supone disminuir ese mismo poder; y es evidente que peca más gravemente quien aminora el poder divino que quien sobreestima su propia virtud.

2: La presunción por la que desordenadamente se presume de Dios implica amor de sí, que lleva a desear sin medida el propio bien. Lo que mucho deseamos, juzgamos con facilidad que nos puede venir por los demás, aunque no pueda.

3. La presunción de la divina misericordia lleva consigo conversión al bien mudable en cuanto que procede de un deseo desordenado del propio bien, y aversión al bien inconmutable, por cuanto atribuye al divino poder lo que no le pertenece; por esto se aparta el hombre de la verdad divina.

riam sine meritis. Haec autem praesumptio est proprie species peccati in Spiritum Sanctum: quia scilicet per huiusmodi praesumptionem tollitur vel contemnitur adiutorium Spiritus Sancti per quod homo revocatur a peccato.

Ad primum ergo dicendum quod, sicut supra dictum est (q.20 a.3; 1-2 q.73 a.3), peccatum quod est contra Deum secundum suum genus est gravius ceteris peccatis. Unde praesumptio qua quis inordinate innititur Deo gravius peccatum est quam praesumptio qua quis innititur propriae virtuti. Quod enim aliquis innitatur divinae virtuti ad consequendum id quod Deo non convenit, hoc est diminuere divinam virtutem. Patet autem quod gravius peccat qui diminuit divinam virtutem quam qui propriam virtutem superextollit.

Ad secundum dicendum quod ipsa etiam praesumptio qua quis de Deo inordinate praesumit amorem sui includit, quo quis proprium bonum inordinate desiderat. Quod enim multum desideramus, aestimamus nobis de facili per alios posse provenire, etiam si non possint.

Ad tertium dicendum quod praesumptio de divina misericordia habet et conversionem ad bonum commutabile, inquantum procedit ex desiderio inordinato propri boni; et aversionem a bono incommutabili, inquantum attribuit divinae virtuti quod ei non convenit; per hoc enim avertitur homo a veritate divina.

ARTICULO 2

Utrum praesumptio sit peccatum

Si la presunción es pecado

Dificultades. Parece que la presunción no es pecado.

1. Ningún pecado es causa de que el hombre sea escuchado por Dios. Y algunos por la presunción son escuchados por Dios; pues se dice: "Escucha a esta pobre suplicante que presume de tu misericordia". Luego la presunción de la divina misericordia no es pecado.

2. La presunción entraña un sobreexceso de esperanza. Mas en la esperanza que se tiene de Dios no cabe la demasía, ya que su potencia y misericordia son infinitas. Parece, pues, que la presunción no es pecado.

3. Lo que es pecado no excusa de pecado. La presunción excusa de pecado, puesto que dice el Maestro de las Sentencias que Adán pecó menos porque pecó con la esperanza del perdón, lo cual pertenece a la presunción. No es pecado, en consecuencia, la presunción.

Por otra parte, la presunción se coloca entre las especies de pecados contra el Espíritu Santo.

Respuesta. Hemos visto, hablando de la desesperación, que todo movimiento apetitivo que está acorde con una apreciación falsa es de suyo malo y pecado. La presunción es un movimiento apetitivo, porque designa una desordenada esperanza. Y a su vez está conforme con una apreciación falsa del entendimiento, como la desesperación; pues así como es falso que Dios no perdone a los penitentes o que no traiga a penitencia a los pecadores, también lo es que conceda perdón a quienes perseveran en los pecados y dé la gloria a los que cesan de obrar el bien. Con estas apreciaciones está concorde el movimiento de la presunción; por consiguiente, es pecado. No tan grande como la desesperación, puesto que es más propio de Dios apiadarse y perdonar, por su infinita bondad, que castigar. Aquello le compete por sí mismo a Dios, y esto a causa de nuestros pecados.

Soluciones. 1. El término "presumir" a veces designa simplemente "esperar", porque la recta esperanza que se tiene de Dios parece pre-

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod praesumptio non sit peccatum.

1. Nullum enim peccatum est ratio quod homo exaudiatur a Deo. Sed per praesumptionem aliqui exaudiuntur a Deo: dicitur enim Iudith 9,17: «Exaudi me miseram deprecantem et de tua misericordia praesumentem». Ergo praesumptio de divina misericordia non est peccatum.

2. Praeterea, praesumptio importat superexcessum spei. Sed in spe quae habetur de Deo non potest esse superexcessus: cum eius potentia et misericordia sint infinita. Ergo videtur quod praesumptio non sit peccatum.

3. Praeterea, id quod est peccatum non excusat a peccato. Sed praesumptio excusat a peccato: dicit enim Magister, 22 dist. II lib. «Sent.», quod Adam minus peccavit quia sub spe veniae peccavit, quod videtur ad praesumptionem pertinere. Ergo praesumptio non est peccatum.

Sed contra est quod ponitur species peccati in Spiritum Sanctum.

Respondeo dicendum quod, sicut supra (q.20 a.1) dictum est circa desperationem, omnis motus appetitivus qui conformiter se habet ad intellectum falsum est secundum se malus et peccatum. Praesumptio autem est motus quidam appetitivus: quia importat quandam spem inordinatam. Habet autem se conformiter intellectui falso, sicut et desperatio: sicut enim falsum est quod Deus poenitentibus non indulgeat, vel quod peccantes ad poenitentiam non convertat, ita falsum est quod in peccato perseverantibus veniam concedat, et a bono opere cessantibus gloriam largiatur; cui existimationi conformiter se habet praesumptionis motus. Et ideo praesumptio est peccatum. Minus tamen quam desperatio: quanto magis proprium est Deo misereri et parcere quam punire, propter eius infinitam bonitatem. Illud enim secundum se Deo convenit: hoc autem propter nostra peccata.

Ad primum ergo dicendum quod «praesumere» aliquando ponitur pro «sperare»: quia ipsa spes recta quae habetur de Deo prae-

sunción si se mide con la estrechez humana; mas no es presunción si se tiene en cuenta la inmensidad de la divina bondad.

2. La presunción no implica exceso de esperanza por esperar demasiado en Dios, sino por esperar de El algo que a Dios no compete; lo cual es esperar menos de El, porque es disminuir de algún modo su poder, como está dicho.

3. Pecar con propósito de perseverar en el pecado con la esperanza del perdón es presunción; esto aumenta, no disminuye el pecado. Mas pecar con la esperanza de alcanzar a su tiempo el perdón, con propósito de abstenerse y de dolerse del pecado, no es presunción, sino que aminora el pecado, porque con eso el pecador parece tener la voluntad menos firme en el pecado.

sumptio videtur si mensuretur secundum conditionem humanam. Non autem est praesumptio si attendatur immensitas bonitatis divinae.

Ad secundum dicendum quod praesumptio non importat superexcessum spei ex hoc quod aliquis nimis speret de Deo: sed ex hoc quod sperat de Deo aliquid quod Deo non convenit. Quod etiam est minus sperare de eo: quia hoc est eius virtutem quodammodo diminuere, ut dictum est (a.1 ad 1).

Ad tertium dicendum quod peccare cum proposito perseverandi in peccato sub spe veniae ad praesumptionem pertinet. Et hoc non diminuit, sed auget peccatum. Peccare autem sub spe veniae quandoque percipiendae cum proposito abstinendi a peccato et poenitendi de ipso, hoc non est praesumptionis, sed hoc peccatum diminuit: quia per hoc videtur habere voluntatem minus firmatam ad peccandum.

ARTICULO 3

Utrum praesumptio magis opponatur timori quam spei

Si la presunción se opone más al temor que a la esperanza

Dificultades. Parece que la presunción más se opone al temor que a la esperanza.

1. El desorden del temor se opone al temor recto. Y la presunción parece corresponder al desorden del temor, pues se dice: "Siempre presume lo más grave la perturbada conciencia"; y en el mismo lugar: "El temor es la ayuda de la presunción". Luego la presunción más se opone al temor que a la esperanza.

2. Contrarios son los que más distan entre sí. Mas la presunción dista *más* del temor que de la esperanza, porque la presunción entraña movimiento hacia la cosa, como la esperanza; y el temor, en cambio, movi-

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod praesumptio magis opponatur timori quam spei.

1. Inordinatio enim timoris opponitur recto timori. Sed praesumptio videtur ad inordinationem timoris pertinere: dicitur enim Sap. 17,10: «Semper praesumit saeva perturbata conscientia»; et ibidem (v.11) dicitur quod «timor est praesumptionis adiutorium». Ergo praesumptio opponitur timori magis quam spei.

2. Praeterea, contraria sunt quae maxime distant. Sed praesumptio magis distat a timore quam a spe: quia praesumptio importat motum ad rem, sicut et spes; timor autem motum a re.

Ergo praesumptio magis contrariatur timori quam spei.

3. Praeterea, praesumptio totaliter excludit timorem: non autem totaliter excludit spem, sed solum rectitudinem spei. Cum ergo opposita sint quae se interimunt, videtur quod praesumptio magis opponatur timori quam spei.

Sed contra est quod duo invicem opposita vitia contrariantur uni virtuti: sicut timiditas et audacia fortitudini. Sed peccatum praesumptionis contrariatur peccato desperationis, quod directe opponitur spei. Ergo videtur quod etiam praesumptio directius spei opponatur.

Respondeo dicendum quod sicut Augustinus dicit, in IV «Contra Iulian.»[2], «omnibus virtutibus non solum sunt vitia manifesta discretione contraria, sicut prudentiae temeritas: verum etiam vicina quodammodo, nec veritate, sed quadam specie fallente similia, sicut prudentiae astutia». Et hoc etiam Philosophus dicit, in II «Ethic.»[3], quod virtus maiorem convenientiam videtur habere cum uno oppositorum vitiorum quam cum alio: sicut temperantia cum insensibilitate et fortitudo cum audacia. Praesumptio igitur manifestam oppositionem videtur habere ad timorem: praecipue servilem, qui respicit poenam ex Dei iustitia provenientem, cuius remissionem praesumptio sperat. Sed secundum quandam falsam similitudinem magis contrariatur spei: quia importat quandam inordinatam spem de Deo. Et quia directius aliqua opponuntur quae sunt unius generis quam quae sunt generum diversorum (nam contraria sunt in eodem genere), ideo directius praesumptio opponitur spei quam timori: utrumque enim respicit idem obiectum cui innititur, sed

miento de huída de algo. En consecuencia, la presunción más contraría al temor que a la esperanza.

3. La presunción excluye por completo el temor, pero no la esperanza, sino sólo su rectitud. Ahora bien, siendo los opuestos los que se excluyen entre sí, parece que la presunción más se opone al temor que a la esperanza.

Por otra parte, dos vicios opuestos entre sí contrarían a una sola virtud, como la timidez y la audacia a la fortaleza. Mas el pecado de presunción contraría al de desesperación, que directamente se opone a la esperanza. Parece, por tanto, que también la presunción se opone directamente a la esperanza.

Respuesta. Como dice San Agustín, "no sólo son vicios los que son contrarios a las virtudes con clara oposición, como la temeridad a la prudencia, sino también los que son cercanos a ellas y que, sin ser semejantes en realidad, tienen con ellas una semejanza engañosa, como se parece la astucia a la prudencia". Lo mismo afirma el Filósofo, al decir que la virtud parece conformarse más con uno de los vicios opuestos que con el otro; así, la templanza con la insensibilidad y la fortaleza con la audacia. En consecuencia, la presunción parece oponerse abiertamente al temor, sobre todo servil, que se refiere a la pena infligida por la justicia de Dios y cuya remisión espera la presunción. Pero, en cuanto a su falsa semejanza, más contraría a la esperanza, porque implica desorden en la esperanza acerca de Dios. Y, pues más se oponen los que son del mismo género que los de diversos géneros, ya que los contrarios están en el mismo género, de ahí que más directamente se opone la presunción a la esperanza que al temor. Ambos miran el mismo

[2] C.3: ML 44,748.
[3] C.8 n.6 (BK 1108b35): S.Th., lect.10.

objeto a quien se adhieren, aunque ordenadamente la esperanza, y la presunción con desorden.

Soluciones. 1. Así como la esperanza con propiedad se dice del bien y por extensión abusiva del mal, así también la presunción. En ese sentido, al desorden del temor se llama presunción.

2. Los contrarios son los que más distan en el mismo género. La presunción y la esperanza entrañan movimiento del mismo género, que puede ser ordenado y desordenado; por eso, más directamente contraría a la esperanza que al temor, pues se opone a la esperanza en razón de la propia diferencia, como lo desordenado a lo ordenado, y al temor por la diferencia de su género, es decir, el movimiento de esperar.

3. La presunción contraría al temor con contrariedad de género y a la virtud de la esperanza con contrariedad de diferencia; por lo tanto, la presunción excluye totalmente el temor, aun en su género, y la esperanza sólo por razón de la diferencia, al excluir su desorden.

Ad primum ergo dicendum quod sicut spes abusive dicitur de malo, proprie autem de bono, ita etiam praesumptio. Et secundum hunc modum inordinatio timoris praesumptio dicitur.

Ad secundum dicendum quod contraria sunt quae maxime distant in eodem genere. Praesumptio autem et spes important motum eiusdem generis, qui potest esse vel ordinatus vel inordinatus. Et ideo praesumptio directius contrariatur spei quam timori: nam spei contrariatur ratione propriae differentiae, sicut inordinatum ordinato; timori autem contrariatur ratione differentiae sui generis, scilicet motus spei.

Ad tertium dicendum quod quia praesumptio contrariatur timori contrarietate generis, virtuti autem spei contrarietate differentiae, ideo praesumptio excludit totaliter timorem etiam secundum genus: spem autem non excludit nisi ratione differentiae, excludendo eius ordinationem.

ARTICULO 4

Utrum praesumptio causetur ex inani gloria [a]

Si la presunción se origina de la vanagloria

Dificultades. Parece que la presunción no se origina de la vanagloria.

1. La presunción se apoya fuertemente en la divina misericordia. Y la misericordia se refiere a la miseria, la cual se opone a la gloria. Luego la presunción no se origina de la vanagloria.

2. La presunción se opone a la desesperación; y la desesperación proviene de la tristeza, como está dicho. Ahora bien, como los opuestos tienen causas opuestas, deberá

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod praesumptio non causetur ex inani gloria.

1. Praesumptio enim maxime videtur inniti divinae misericordiae. Misericordia autem respicit miseriam, quae opponitur gloriae. Ergo praesumptio non oritur ex inani gloria.

2. Praeterea, praesumptio opponitur desperationi. Sed desperatio oritur ex tristitia, ut dictum est (q.20 a.4). Cum igitur oppositorum oppositae sint causae, videtur quod oriatur ex delectatione. Et ita videtur quod oriatur ex vitiis carnalibus, quorum delectationes sunt vehementiores.

3. Praeterea, vitium praesumptionis consistit in hoc quod aliquis tendit in aliquod bonum quod non est possibile, quasi possibile. Sed quod aliquis aestimet possibile quod est impossibile, provenit ex ignorantia. Ergo praesumptio magis provenit ex ignorantia quam ex inani gloria.

Sed contra est quod Gregorius dicit, XXXI «Moral.»[4], quod «praesumptio novitatum» est filia inanis gloriae.

Respondeo dicendum quod, sicut supra (a.1) dictum est, duplex est praesumptio. Una quidem quae innititur propriae virtuti, attentans scilicet aliquid ut sibi possibile quod propriam virtutem excedit. Et talis praesumptio manifeste ex inani gloria procedit: ex hoc enim quod aliquis multam desiderat gloriam, sequitur quod attentet ad gloriam quaedam super vires suas. Et huiusmodi praecipue sunt nova, quae maiorem admirationem habent. Et ideo signanter Gregorius «praesumptionem novitatum» posuit filiam inanis gloriae.

Alia vero est praesumptio quae innititur inordinate divinae misericordiae vel potentiae, per quam sperat se obtinere gloriam sine meritis et veniam sine poenitentia. Et talis praesumptio videtur oriri directe ex superbia, ac si ipse tanti se aestimet quod etiam eum peccantem Deus non puniat vel a gloria excludat.

Et per hoc patet responsio ad obiecta.

[a] Infra q.132 a.5; *De malo* q.9 a.3.

nacer del placer; y así parece que procede de los vicios carnales, cuyos deleites son más vehementes.

3. El vicio de la presunción está en que se tiende a un bien como posible y que en realidad no lo es. Y que uno crea posible lo que es imposible procede de ignorancia. Luego más se origina la presunción de ignorancia que de vanagloria.

Por otra parte, dice San Gregorio que "la presunción de novedades" es hija de la vanagloria.

Respuesta. Hemos dicho que la presunción es doble. Una que se funda en el poder propio, al intentar como posible lo que excede el propio poder. Tal presunción manifiestamente procede de la vanagloria, pues de desear ardientemente la gloria proviene el acometer para conseguir esa gloria lo que sobrepuja las propias fuerzas. Entre las cosas que se persiguen está principalmente lo que tiene novedad por causar mayor admiración; por eso, San Gregorio hizo expresamente a "la presunción de novedades" hija de la vanagloria.

Hay otra presunción que se apoya desordenadamente en la misericordia o en el poder divino, por el que se espera obtener la gloria sin méritos o el perdón sin la penitencia. Esta presunción parece originarse directamente de la soberbia, es decir, de que uno se tiene en tanto, que, aun pecando, cree que Dios no lo ha de castigar ni excluirlo de la gloria.

Soluciones. Con esto se da ya respuesta a las objeciones.

[4] C.45: ML 76,621.

INTRODUCCION A LA CUESTION 22

LOS PRECEPTOS DE LA ESPERANZA Y EL TEMOR

En esta breve y última cuestión, el Angélico se limita a analizar el contenido preceptivo de la Escritura referente tanto a la esperanza como al temor. Su conclusión es que existen preceptos de *derecho divino* de estos actos sobrenaturales, pero que no son formulados directamente en esta ley escrita. En la ley mosaica, condensada en el decálogo, los preceptos de la esperanza, como los de la fe, más bien se incluyen como *preámbulo* e introducción al mismo decálogo, puesto que constituyen como el fundamento de la misma ley. Más tarde se aclaran y determinan ya estos preceptos, y se induce al cumplimiento de sus actos, sobre todo, «por promesas y amonestaciones». Lo mismo debe decirse de los preceptos sobre el temor.

Como complemento, podemos condensar *la doctrina común* sobre la preceptividad de los actos de la esperanza y el temor, enseñada por los teólogos. Es en todo equivalente a lo ya expuesto sobre los actos de fe, por lo que basta ligera indicación.

1.º El acto de esperanza, al menos virtual, es necesario con necesidad de medio a todos los adultos.

Es doctrina católica la absoluta necesidad del acto de esperanza, que ha de salvarse al menos de un modo virtual.

El concilio de Trento lo enseña al menos como necesario para la conversión de los adultos, puesto que lo enumera entre los actos necesarios en el proceso normal a la justificación (D 798). También enseña su necesidad para la segunda justificación, sea extrasacramental, como acto necesario para la contrición (D 897), sea para la atrición con el sacramento de la penitencia (D 898). Dicho acto de esperanza se entiende que, si no siempre distinto y explícito, al menos ha de ir virtualmente incluído en los actos superiores de la contrición y caridad (D 807).

También es necesario poner actos de esperanza en el decurso de la vida, y de modo especial el Tridentino enseña su necesidad para la perseverancia (D 836), así como es totalmente necesaria *la presencia actual y viva de la esperanza cristiana para la oración impetratoria* (Iac. 1,6).

2.º El acto de esperanza es también necesario con necesidad de precepto, y no hay en el cristiano estado alguno de perfección en que no sea necesario.

También es *doctrina católica* esta necesidad preceptiva de la esperanza actual para todo cristiano. Ello consta en el magisterio de la Iglesia. Alejandro VII condena, entre otras proposiciones laxas, la que

sostiene que «no hay obligación de poner actos de fe, esperanza y caridad en virtud de preceptos propios de estas virtudes» (D 1101).

Y posteriormente se declara, contra los quietistas y contra el semiquietismo de Fénelon, que también son necesarios y obligatorios para los perfectos y compatibles con el amor purísimo (D 1127 1232 1327-28 1337).

La Sagrada Escritura también amonesta con frecuencia, como el Angélico decía, a esperar en Dios e inculca la necesidad y obligación de poner en El nuestra confianza. Y ello tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento [1].

En cuanto a la determinación del tiempo en que obliga este precepto, los teólogos convienen comúnmente en los casos similares a los señalados antes para el precepto de la fe. *Per se*, o en virtud de el precepto mismo de la esperanza, hay obligación de poner el acto de esperar: *a)* al comienzo del uso de razón, o de la vida moral; *b)* para vencer graves tentaciones contra la esperanza; *c)* en caso de pérdida de esta virtud por desesperación o presunción, para poder recuperarla; *d)* en peligro de muerte; *e)* otras varias veces en la vida—que se determinan probablemente como una vez al mes—, obligación que cumple quien ora comúnmente y satisface los demás preceptos divinos. *Per accidens*, o en virtud de preceptos de otras virtudes, también obliga con frecuencia, máxime con motivo de los preceptos de penitencia y oración.

3.º El hábito de esperanza es necesario con necesidad de medio para salvarse.

Doctrina también *de fe*, como consta por lo ya probado al hablar de la necesidad de la fe.

4.º El acto de temor de Dios es también necesario tanto con necesidad de medio como de precepto.

Respecto de la necesidad de medio, también se enseña en el concilio de Trento que el temor de Dios es uno de los actos necesarios en el proceso normal de disposición a la justificación, así como para la penitencia y confesión (D 798 896-7).

También el precepto del temor de Dios está inculcado e intimado en la Sagrada Escritura [2]. Se presenta, pues, como precepto *distinto* del precepto de las demás virtudes, aunque muchas veces puede ser incluído virtualmente en los actos de éstas. Máxime el de temor filial, que procede de la caridad y se incluye virtualmente en los actos de amor de esta virtud.

En cuanto a los actos del temor servil, obligarán tanto por sí mismos, en los casos similares *a los de esperanza*, como cuantas veces sea necesario este temor para cumplir otros preceptos y vencer tentaciones.

---

[1] Ps. 4,6; 61,9; 1 Tim. 6,17; Hebr. 6,18; 10,23; 11,6; Tit. 2,12-13; 1 Petr. 1,13.
[2] Deut. 10,12; 10,20; Mt. 10,28, etc.

CUESTION 22

(In duos articulos divisa)

De praeceptis pertinentibus ad spem et timorem

De los preceptos tocantes a la esperanza y al temor

A continuación se han de estudiar los preceptos tocantes a la esperanza y al temor. Sobre lo cual se inquieren dos cosas:

Primera: de los preceptos concernientes a la esperanza.

Segunda: de los preceptos concernientes al temor.

Deinde considerandum est de praeceptis pertinentibus ad spem et timorem (cf. q.17 introd.).

Et circa hoc quaeruntur duo.

Primo: de praeceptis pertinentibus ad spem.

Secundo: de praeceptis pertinentibus ad timorem.

ARTICULO 1

Utrum de spe debeat dari aliquod praeceptum

Si se debe dar algún precepto sobre la virtud de la esperanza

Dificultades. Parece que no se debe dar precepto alguno sobre la virtud de la esperanza.

1. Lo que suficientemente se puede hacer por una cosa no necesita que se haga por otra como ayuda. Pero ya está suficientemente inclinado el hombre a esperar el bien por natural inclinación. Luego no hace falta que sea obligado a ello por precepto de la ley.

2. Dándose los preceptos sobre los actos de las virtudes, los principales se deben dar acerca de los actos de las más nobles. Las principales virtudes son las teologales: esperanza, fe y caridad. Ahora bien, los principales mandamientos son los del decálogo, a los cuales se reducen todos los otros, como está dicho; por lo tanto, parece que, si se diera algún precepto sobre la esperanza, debería de estar en el decálogo. Mas no se contiene allí ninguno. En consecuencia, ningún precepto se debe dar sobre el acto de la esperanza.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod nullum praeceptum sit dandum pertinens ad virtutem spei.

1. Quod enim potest sufficienter fieri per unum, non oportet quod ad id aliquid aliud inducatur. Sed ad sperandum bonum sufficienter homo inducitur ex ipsa naturali inclinatione. Ergo non oportet quod ad hoc inducatur homo per legis praeceptum.

2. Praeterea, cum praecepta dentur de actibus virtutum, principalia praecepta debent dari de actibus principalium virtutum. Sed inter omnes virtutes principaliores sunt tres virtutes theologicae, scilicet spes, fides et caritas. Cum igitur principalia legis praecepta sint praecepta decalogi, ad quae omnia alia reducuntur, ut supra habitum est (1-2 q.100 a.3); videtur quod, si de spe daretur aliquod praeceptum, quod deberet inter praecepta decalogi contineri. Non autem continetur. Ergo videtur quod nullum praeceptum in lege debeat dari de actu spei.

3. Praeterea, eiusdem rationis est praecipere actum virtutis et prohibere actum vitii oppositi. Sed non invenitur aliquod praeceptum datum per quod prohibeatur desperatio, quae est opposita spei. Ergo videtur quod nec de spe conveniat aliquod praeceptum dari.

Sed contra est quod Augustinus dicit [1], super illud Io. 15,12, «Hoc est praeceptum meum, ut diligatis invicem»: «De fide nobis quam multa mandata sunt; quam multa de spe». Ergo de spe convenit aliqua praecepta dari.

Respondeo dicendum quod praeceptorum quae in sacra Scriptura inveniuntur quaedam sunt de substantia legis; quaedam vero sunt praeambula ad legem. Praeambula quidem sunt ad legem illa quibus non existentibus lex locum habere non potest. Huiusmodi autem sunt praecepta de actu fidei et de actu spei: quia per actum fidei mens hominis inclinatur ut recognoscat auctorem legis talem cui se subdere debeat; per spem vero praemii homo inducitur ad observantiam praeceptorum. Praecepta vero de substantia legis sunt quae homini iam subiecto et ad obediendum parato imponuntur, pertinentia ad rectitudinem vitae. Et ideo huiusmodi praecepta statim in ipsa legislatione proponuntur per modum praeceptorum. Spei vero et fidei praecepta non erant proponenda per modum praeceptorum: quia nisi homo iam crederet et speraret, frustra ei lex proponeretur. Sed sicut praeceptum fidei proponendum fuit per modum denuntiationis vel commemorationis, ut supra dictum est (q.16 a.1); ita etiam praeceptum spei in prima legislatione proponendum fuit per modum promissionis: qui enim obedientibus praemia promittit, ex hoc ipso incitat ad spem. Unde om-

3. Por la misma razón se manda el acto de la virtud que se prohibe la acción viciosa opuesta. No se encuentra mandamiento alguno que prohiba la desesperación, contraria a la esperanza. Parece, pues, que tampoco es conveniente dar precepto sobre la esperanza.

Por otra parte, exponiendo San Agustín las palabras: "éste es mi mandamiento, que os améis unos a otros", dice: "Tenemos muchos preceptos sobre la fe y la esperanza". Es menester, por lo tanto, que se den preceptos sobre la esperanza.

Respuesta. Los mandamientos que se encuentran en la Sagrada Escritura, unos se dan sobre la substancia de la ley, y otros sobre preámbulos a ella. Preámbulos son aquellos que, de no existir, no se daría la ley. Tales son los mandamientos en torno a los actos de la fe y de la esperanza, ya que por el acto de la fe la mente del hombre se inclina a reconocer al Autor determinado de la ley, y por la esperanza del premio, a la guarda de los preceptos. Los mandamientos sobre la substancia de la ley son los impuestos al hombre ya sometido y dispuesto a obedecer, pertenecientes a la rectitud de la vida. Estos han de proponerse en la misma legislación en forma de preceptos. En cambio, los mandamientos de la esperanza y de la fe no se debían proponer en forma de preceptos, porque, si el hombre no creyera o esperara, en vano se le intimaría la ley. Y como el precepto de la fe se hubo de proponer en forma de enunciación o de conmemoración, según queda dicho, así también hubo de intimarse el mandamiento de la esperanza, en la promulgación primitiva de la ley, a modo de promesa. Pues quien promete premio al obediente, con eso le excita a la esperanza. De ahí que todas las promesas que encie-

[1] *In Io.* tr.83 super 15,12: ML 35,1846.

rra la ley son incentivos de la esperanza.

Pero, una vez dada la ley, atañe a los hombres sabios no sólo inducir a los hombres a la observancia de los preceptos, sino mucho más a conservar el fundamento de la ley; por eso, después de la primitiva promulgación, muchas veces son incitados los hombres en las Sagradas Escrituras a esperar, aun por amonestación y precepto y no tan sólo por promesas, como en la ley misma. Así se dice: "Esperad en El toda la congregación del pueblo", y en otros muchos más pasajes de la Escritura.

Soluciones. 1. La naturaleza suficientemente inclina a esperar el bien proporcionado o natural. Pero para esperar el bien sobrenatural fué menester que el hombre fuera inducido por la autoridad de la ley divina, ora con promesas, ora con recriminaciones y mandamientos.—Y, con todo, aun para aquello a que la razón natural incita, cuales son los actos de las virtudes morales, fué necesario que se dieran preceptos de ley divina para mayor fuerza y, principalmente, por estar la razón natural del hombre oscurecida con las concupiscencias del pecado.

2. Los mandamientos del decálogo pertenecen a la primera legislación. En ella no se dió precepto alguno sobre la esperanza, sino bastó para inducir a esperar algunas promesas puestas, como se patentiza en el primero y en el cuarto mandamiento.

3. Sobre aquello a cuya observancia está obligado el hombre como debido a otro, basta precepto afirmativo de lo que se ha de hacer, pues en él se entienden las prohibiciones de lo que se debe evitar. Así, cuando se da mandamiento de honrar padre y madre, no se prohibe con otro deshonrarlos, sino sólo la ley señala la pena a quienes los deshonran. Y, pues es debido a la salvación humana que el hombre espere en Dios, hubo de ser inducido a ello con alguno de dichos modos afirmativos, en el cual se sobrentendiera la prohibición de lo opuesto.

nia promissa quae in lege continentur sunt spei excitativa.

Sed quia, lege iam posita, pertinet ad sapientes viros ut non solum inducant homines ad observantiam praeceptorum, sed etiam multo magis ad conservandum legis fundamentum; ideo post primam legislationem in sacra Scriptura multipliciter inducuntur homines ad sperandum, etiam per modum admonitionis vel praecepti, et non solum per modum promissionis, sicut in lege: sicut patet in Ps. 61,9: «Sperate in eo omnes congregationes populi», et in multis aliis Scripturae locis.

Ad primum ergo dicendum quod natura sufficienter inclinat ad sperandum bonum naturae humanae proportionatum. Sed ad sperandum supernaturale bonum oportuit hominem induci auctoritate legis divinae, partim quidem promissis, partim autem admonitionibus vel praeceptis.—Et tamen ad ea etiam ad quae naturalis ratio inclinat, sicut sunt actus virtutum moralium, necessarium fuit praecepta legis divinae dari, propter maiorem firmitatem; et praecipue quia naturalis ratio hominis obtenebrata erat per concupiscentias peccati.

Ad secundum dicendum quod praecepta decalogi pertinent ad primam legislationem. Et ideo inter praecepta decalogi non fuit dandum praeceptum aliquod de spe: sed sufficit per aliquas promissiones positas inducere ad spem, ut patet in primo et quarto praecepto (Ex. 20,6; Deut. 5,10-16).

Ad tertium dicendum quod in illis ad quorum observationem homo tenetur ex ratione debiti, sufficit praeceptum affirmativum dari de eo quod faciendum est: in quibus prohibitiones eorum quae sunt vitanda intelliguntur. Sicut datur praeceptum de honoratione parentum: non autem prohibetur quod parentes dehonorentur, nisi per hoc quod dehonorantibus poena adhibetur in lege. Et quia

debitum est ad humanam salutem ut speret homo de Deo, fuit ad hoc homo inducendus aliquo praedictorum modorum quasi affirmative, in quo intelligeretur prohibitio oppositi (in c et ad 1).

ARTICULO 2

Utrum de timore fuerit dandum aliquod praeceptum

Si en la ley debió darse algún precepto sobre el temor

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod de timore non fuerit dandum aliquod praeceptum in lege.

1. Timor enim Dei est de his quae sunt praeambula ad legem: cum sit «initium sapientiae» (Ps. 110,10). Sed ea quae sunt praeambula ad legem non cadunt sub praeceptis legis. Ergo de timore non est dandum aliquod praeceptum legis.

2. Praeterea, posita causa ponitur effectus. Sed amor est causa timoris: omnis enim timor ex aliquo amore procedit, ut Augustinus dicit, in libro «Octoginta trium quaest.»[2]. Ergo, posito praecepto de amore, superfluum fuisset praecipere timorem.

3. Praeterea, timori aliquo modo opponitur praesumptio. Sed nulla prohibitio invenitur in lege de praesumptione data. Ergo videtur quod nec de timore aliquod praeceptum dari debuerit.

Sed contra est quod dicitur Deut. 10,12: «Et nunc, Israel, quid Dominus Deus tuus petit a te, nisi ut timeas Dominum Deum tuum?» Sed illud a nobis requirit quod nobis praecipit observandum. Ergo sub praecepto cadit quod aliquis timeat Deum.

Respondeo dicendum quod duplex est timor: scilicet servilis et filialis. Sicut autem aliquis inducitur ad observantiam praeceptorum legis per spem praemiorum, ita etiam inducitur ad legis

Dificultades. Parece que en la ley no debió darse ningún precepto sobre el temor.

1. El temor de Dios es de los preámbulos de la ley, pues es el "principio de la sabiduría". Pero los preámbulos de la ley no caen bajo sus preceptos. Luego no se debió dar mandamiento alguno de ley acerca del temor.

2. Puesta la causa, se pone el efecto. Pero el amor es causa del temor, ya que todo temor, como dice San Agustín, se origina de algún amor. Por lo tanto, dado precepto sobre el amor, sería vano mandar algo sobre el temor.

3. La presunción, en cierto modo, se opone al temor. Pero no se encuentra en la ley prohibición alguna de la presunción. Parece, pues, que tampoco se debió preceptuar el temor.

Por otra parte, se lee: "Y ahora, Israel, ¿qué pide el Señor tu Dios de ti, sino que temas al Señor tu Dios?" Pero el Señor no nos pide sino lo que nos mandó guardar. Luego cae bajo precepto temer a Dios.

Respuesta. El temor es doble: servil y filial. Así como los hombres son compelidos a la observancia de los mandamientos de la ley por la esperanza del premio, del mismo

[2] Q.33: ML 40,22.

modo lo son por el temor de las penas, que es temor servil. Y si, como ya se ha dicho, en la promulgación misma de la ley no se dió precepto del acto de la esperanza, porque a ello eran inducidos los hombres con las promesas, tampoco era menester darlo sobre el temor de las penas, ya que a ello quedaban impelidos con la amenaza de las mismas; lo cual se hizo en los mandamientos mismos del decálogo y lógicamente después, en los preceptos secundarios de la ley. Pero, como los sabios y los profetas, queriendo afianzar a los hombres en la observancia de la ley, dieron, en consecuencia, enseñanzas sobre la esperanza a modo de avisos y de preceptos, así también sobre el temor.

Mas el temor filial, que reverencia a Dios, es como un género de amor de Dios y un principio de todo lo que en reverencia de El se hace. Por ello, en la ley se dan preceptos sobre el temor filial lo mismo que del amor, pues ambos son preámbulos para las acciones exteriores que manda, sobre las cuales se dan los mandamientos del decálogo. En este sentido, la autoridad aducida requiere en el hombre temor, "para que ande en los caminos de Dios", dándole culto, y "para que le ame".

observantiam per timorem poenarum, qui est timor servilis. Et ideo sicut, secundum praedicta (a.1), in ipsa legislatione non fuit praeceptum dandum de actu spei, sed ad hoc fuerunt homines inducendi per promissa; ita nec de timore qui respicit poenam fuit praeceptum dandum per modum praecepti, sed ad hoc fuerunt homines inducendi per comminationem poenarum. Quod fuit factum et in ipsis praeceptis decalogi, et postmodum consequenter in secundariis legis praeceptis. Sed sicut sapientes et prophetae consequenter, intendentes homines stabilire in obedientia legis, documenta tradiderunt de spe per modum admonitionis vel praecepti, ita etiam et de timore.

Sed timor filialis, qui reverentiam exhibet Deo, est quasi quoddam genus ad dilectionem Dei, et principium quoddam omnium eorum quae in Dei reverentiam observantur. Et ideo de timore filiali dantur praecepta in lege sicut et de dilectione; quia utrumque est praeambulum ad exteriores actus qui praecipiuntur in lege, ad quos pertinent praecepta decalogi. Et ideo in auctoritate legis inducta (Deut. 10;12) requiritur ab homine timor, et «ut ambulet in viis Dei» colendo ipsum, et «ut diligat ipsum».

Soluciones. 1. El temor filial es un preámbulo de la fe, no como algo extrínseco, sino como principio de la ley, igual que el amor. Por eso, sobre los dos se dan mandamientos, que son como los principios comunes de toda la ley.

2. Del amor nace el temor filial y las demás obras que se hacen por caridad. En consecuencia, así como a continuación del precepto de la caridad se mandan otros actos de virtudes, así también se dan a la vez mandamientos del temor y del amor de caridad; pues en las mismas ciencias demostrativas no basta con poner los primeros principios, si no se

Ad primum ergo dicendum quod timor filialis est quoddam praeambulum ad legem non sicut extrinsecum aliquid, sed sicut principium legis, sicut etiam dilectio. Et ideo de utroque dantur praecepta, quae sunt quasi quaedam principia communia totius legis.

Ad secundum dicendum quod ex amore sequitur timor filialis, sicut etiam et alia bona opera quae ex caritate fiunt. Et ideo sicut post praeceptum caritatis dantur praecepta de aliis actibus virtutum, ita etiam simul dantur praecepta de timore et amore caritatis. Sicut etiam in scientiis demonstrativis non sufficit ponere principia prima, nisi etiam ponantur conclusiones quae ex his

sequuntur vel proxime vel remote.

Ad tertium dicendum quod inductio ad timorem sufficit ad excludendum praesumptionem: sicut etiam inductio ad spem sufficit ad excludendum desperationem, ut dictum est (a.1 ad 3).

consignan también las conclusiones que próxima o remotamente se siguen de ellos.

3. La inducción al temor basta para expeler la presunción, como la invitación a la esperanza es suficiente para excluir la desesperación, como está dicho.

INTRODUCCION AL TRATADO DE LA CARIDAD

I. Importancia del tratado

La importancia del estudio teológico de la caridad es proporcional a la que ella tiene en la vida cristiana, que es máxima, como proclamó ya el apóstol San Pablo: *maior autem horum est caritas* [1]. Santo Tomás estudia esta preeminencia de la caridad en su propio lugar [2], y allí la comentaremos también nosotros. Mas, en recomendación del interés de su estudio, indicaremos brevemente algunas de sus *excelencias*.

1. Excelencias de la caridad

1.ª Y la primera y esencial, que las contiene todas, es que la caridad es un amor divino infuso de amistad que une al hombre con Dios y, en virtud de esta unión, le connaturaliza y le transforma en El.

2.ª Por ser principio de unión con Dios, lo es de la vida divina del alma; y así, quien deja de amar a Dios deja de vivir de Dios [3], y quien le ama vive más o menos de El, según la medida de su amor.

3.ª Por esta misma razón, de ser la caridad la que une al hombre a su verdadero fin, que es Dios, en ella principalmente consiste la perfección divina del alma [4]

4.ª Y, aunque es cierto que a la perfección contribuyen también las otras virtudes, lo es en cuanto subordinan a la caridad la integridad de nuestra vida, es decir, en cuanto la caridad las utiliza para ordenar o elevar a Dios, único bien absoluto, la totalidad de la vida humana. Es, por tanto, verdadera virtud de virtudes.

5.ª Con razón dijo, pues, el Apóstol que la caridad debe ser preferida a todas las virtudes, como *vínculo de perfección* [5], ya que en ella todas se reúnen y a todas las moviliza según las exigencias de su bien divino.

6.ª Por consiguiente, el mérito de la vida sobrenatural consiste principalmente en la caridad, como en principio ordenador de nuestra actividad a Dios [6]. Las otras virtudes son meritorias en cuanto y en tanto que la caridad las vivifique. Se equivocan quienes piensan que el valor moral está principalmente en las obras y no en el amor

---

[1] 1 Cor. 13,13.
[2] 2-2 q.23 a.6-8.
[3] 1 Io. 3,14; cf. 1-2 q.72 a.5.
[4] Cf. 2-2 q.184 a.1.
[5] Col. 3,14.
[6] 1-2 q.114 a.4.

de la voluntad; porque, en primer lugar, la primera de las obras es el amor y, en segundo, el amor es el motor y el valorizador de todas las obras.

7.ª La caridad, por tanto, no sólo es el término de la perfección en cuanto unión con Dios, sino el verdadero camino o el gran medio de la perfección, puesto que su propia actuación es la más santificadora y puesto que, además, impera, y mueve, y valoriza la actuación de todas las virtudes.

8.ª Por eso, la caridad es la gran ley cristiana, que contiene como «primero y gran mandamiento» el amor de Dios, y, como «segundo y semejante», el amor del prójimo [7]. Porque *este mandato tenemos, que el que ame a Dios ame también a su hermano* [8]. A estos dos mandamientos se reduce toda la ley y los profetas [9]. Y así, la plenitud de la ley es el amor [10]. «Todo en la Iglesia—dirá San Francisco de Sales—es amor; todo vive en el amor, para el amor y del amor» [11].

2. La caridad y la moral cristiana

Todo esto equivale a decir que la caridad constituye la esencia misma de la moralidad cristiana. Esta moralidad consiste en la debida ordenación de la actividad humana a Dios como es en sí, es decir, como a fin o bienaventuranza sobrenatural del hombre.

Ahora bien, la actividad humana sobrenatural ordenada de suyo a Dios en sí mismo como bien esencial, es la de la caridad, es decir, el amor de la voluntad sobrenaturalizada por la caridad. Luego el orden moral sobrenatural consiste esencialmente en el amor.

Este orden moral sobrenatural, como el natural, abarca en mayor o menor grado la actuación entera del hombre. Pero, así como en el orden natural la moralidad, es decir, el bien o el mal del obrar humano, se da esencial y primariamente en la actuación racional de la voluntad, y participada secundariamente en los actos de las otras facultades en cuanto partícipes de la voluntariedad racional; así el orden o rectitud moral sobrenatural se da esencial y primariamente en la actuación propia de la caridad, voluntad sobrenatural del hombre, y secundaria y participadamente en los actos de las otras virtudes (perfectivas de las potencias humanas) en cuanto imperadas o informadas por la caridad. Así, pues, el orden moral, sobrenatural o cristiano, consiste esencialmente en la actividad de la caridad y participadamente en la actividad de las otras virtudes en cuanto ordenada a Dios por la caridad.

Precisa admirablemente esta doctrina el P. Ramírez: «La moralidad sobrenatural o divina, de que se ocupa de suyo y primariamente la teología moral, es la moralidad del acto elícito de la caridad respecto del mismo Dios, porque este acto es formal y sumamente ordenado, proporcionado, comensurado o adecuado al mismo Dios en cuanto Dios.

A la verdad, la deidad misma se incluye formalmente en el acto elícito de la caridad respecto de Dios, ya porque es su propio y formal objeto, como de virtud formalmente teológica, ya porque la caridad es esencialmente amistad con Dios y, por ende, comunica con la vida propia de Dios y todo lo refiere a Dios como a propio fin por quien y para quien actúa, es decir, como a propio y principal sujeto, bajo el cual se comprende, secundariamente, el mismo amante caritativo. Y por este motivo compete a la caridad ordenar toda la actividad humana a la vida eterna, como a suprema conductora y reina de toda la vida sobrenatural; puesto que su acto propio es el primer principio inmanente de toda la ordenación sobrenatural hacia Dios. Y por esto la caridad es forma y vida de todas las virtudes y de sus actos, a los que comensura e introduce eficazmente en la vida eterna. Y esta modalidad e información caritativa es la última forma y perfección moral de los demás actos honestos o meramente saludables. Por tanto, esta formación y ordenación de las demás virtudes por la caridad las constituye formalmente en la moralidad estrictamente teológica, ya que el teólogo considera formalmente las virtudes y sus actos en cuanto son *meritorios* de vida eterna, como medios adecuados y proporcionados al fin» [12].

[7] Mt. 22,37-39.
[8] 1 Jo. 4,21.
[9] Mt. 22,40.
[10] Rom. 13,10.
[11] *Tratado del amor de Dios* pról.: BAC (1954) p.17.

3. Trascendencia de la teología de la caridad en la teología moral

De la esencialidad que la caridad tiene en la vida cristiana, se debe colegir la trascendencia de la teología de la caridad en la teología moral. Podría decirse que, *formalmente*, la teología moral es la *ciencia de la caridad*.

Formalmente decimos, porque *materialmente* la teología moral debe estudiar y estudia todo el campo de la actividad humana, es decir, todas las modalidades de actos humanos morales o moralizables y sus respectivos principios.

El teólogo puede perderse fácilmente en la inmensidad de este bosque, no reparando más que en los árboles que tiene delante y contentándose con sus frutos, cuando debería recordar siempre que en el centro mismo de la arboleda de las virtudes está el árbol de la vida, que es la caridad, con cuyos frutos hay que mezclar todos los demás para que sean saludables.

En la distribución de la materia moral tiene la caridad su puesto y delimitación. Se estudia allí como una virtud más, y con la medida que requiere, su propia explicación teológica. Pero en esta explicación se establece *el principio moral universal de su principalidad jerárquica y de su información o influencia vital indispensable en todas las demás virtudes*. En sencilla comparación, diríamos que así como el corazón o el cerebro tienen su lugar y medida reducidos en el organismo humano, pero son órganos de órganos por su influencia vital, así la caridad tiene su situación y dimensión en el organismo teológico de las virtudes, pero es virtud de virtudes por cuanto las vivifica divinamente a todas.

Las exigencias metódicas hay que armonizarlas con la vigencia permanente de los principios universales. Es preciso estudiar virtud por virtud, con justa valoración de su peculiaridad. Todas tienen una parcela de bondad que es debido apreciar. Pero el aislamiento cien-

[12] *De hom. beatitudine* I (Madrid 1942) n.82-83 p.56-57. Cf. Urdánoz, O.P., *Suma Teol. Trat. de la bienaventuranza*: BAC (Madrid 1954) p.20.21.23.36.58.

tífico de las virtudes sólo se da en la mente y en los libros de los teólogos. En la realidad de la vida sobrenatural están vitalmente ligadas e interdependizadas, con mutuas influencias perfectivas, según la perfección de cada una. En la unidad de un acto psicológico pueden concentrarse una gran variedad de cualidades morales, por esta confluencia y superinformación de diversas virtudes. El acto es copropiedad de todas ellas, aunque más de las mayores. Esta interinfluencia de las virtudes es simple consecuencia de la interinfluencia psicológica de las facultades, y una y otras han sido advertidas y resaltadas insistentemente por el Angélico Doctor, por la importancia que tienen en la vida moral.

Importancia que, en el caso de las virtudes, proviene de la dependencia vital que unas tienen de otras, o, al menos, del enriquecimiento que sobreañade a un acto virtuoso la información de una virtud superior. «La obra de una virtud más noble—escribe Santo Tomás—es mejor y más meritoria. Por lo cual el acto de una virtud inferior es mejor y más meritorio en cuanto imperado por una virtud superior, que se lo apropia por su imperio...» [13] De este modo se ennoblecen y sobrevaloran los actos virtuosos, por ejemplo, de humildad, de abstinencia, de castidad, de limosna, de paciencia, etc., en cuanto animados por el espíritu de virtudes superiores, como la obediencia, la religión, la fe y, sobre todo, la caridad.

La sobreelevación caritativa de las virtudes no es sólo muy conveniente, sino imprescindible, pues sin ella no se da acto alguno perfectamente virtuoso [14]. El teólogo, por tanto, ha de tener siempre en cuenta, en el estudio de las virtudes, sus conexiones comunes o peculiares, pero, sobre todo, su conexión y subordinación a la caridad. Todos los tratados de las virtudes son minas de metales preciosos; pero el de la caridad es la única mina de oro. Y en el cielo sólo se admite lo que es de oro, o, al menos, sobredorado. En el cielo sólo cuenta el amor.

Las virtudes infusas tienen en la caridad la razón de su existencia y de su perfección. De su existencia, porque son infundidas en el hombre como auxiliares de la caridad en la ordenación plena de la vida humana a Dios [15]. De su perfección, porque la información de la caridad las levanta de su bien particular al bien absoluto divino [16].

Las mismas virtudes teologales de fe y esperanza, aunque pueden existir sin la caridad, no poseen sin ella perfecta condición de virtudes [17].

Todo esto demuestra que la teología de la caridad debe iluminar el estudio teológico de todas las demás virtudes y, por tanto, de los preceptos a ellas relativos y de los vicios que les son contrarios, es decir, de toda la teología moral. El tratado de la caridad es el verdadero núcleo vital de la moral cristiana. Con razón escribe el P. Ramírez: «Como la teología dogmática contempla las razones divinas sobrenaturales para creer y saber, así la teología moral consulta esas mismas razones para amar a Dios y obrar según El. Por lo cual, así como la teología dogmática es llamada *ciencia de la fe*, es decir, de

[13] 2-2 q.88 a.6 c.
[14] Cf. 1-2 q.65 a.2.4; 2-2 q.23 a.7
[15] Cf. 1-2 q.65 a.3 c et ad 1.
[16] Cf. 2-2 q.23 a.7 y 8. Cf. Noble, H. D., O.P.: *La charité* I p.371-381 (trad. franc. de la *Suma* [París 1950]).
[17] Cf. 1-2 q.64 a.4; 2-2 q.4 a.5.

las creencias, así la teología moral puede ser llamada *ciencia de la caridad*, es decir, de las obras, cuya forma moral o meritoria es la caridad» [18].

Tanta es la trascendencia del tratado teológico de la caridad.

4. Importancia del tratado de Santo Tomás

Muchas veces estudió Santo Tomás el tema de la caridad. Las cuestiones que le dedicó muy joven todavía en su *Comentario a las Sentencias* (1254-56) fueron ya eminentes [19]. Unos diez años más tarde (1266-69) trató algunos problemas importantes de la caridad en una «cuestión disputada». Por fin, unos cinco años después (1271-72) redactó en la Suma su teología definitiva de la caridad.

Las obras de Santo Tomás joven, quizás nos parecerían insuperables si no tuviéramos las de Santo Tomás provecto. Así, el Santo Tomás joven es una magnífica promesa del Santo Tomás mayor, y sus obras primeras, unos magníficos ensayos de sus obras definitivas. Eso es el *Comentario de las Sentencias* respecto de la Suma, y sus *distinciones y cuestiones* referentes a la caridad, respecto del presente tratado.

Este contiene, pues, la doctrina final del mayor de los teólogos sobre el mayor tema teológico moral. Luego, veremos el orden admirable con que está concebido y realizado. Pero desde ahora hay que resaltar como mérito del tratado la ordenación sapientísima que lo rige.

Consecuencia de este orden es la trabazón íntima de la doctrina, el nexo vital que enlaza las verdades entre sí y a todas con los grandes principios que las contienen e iluminan. Se cumple aquí lo que Ramírez admira en toda la Suma: «Se sumerge hásta lo más hondo de los problemas, buceando sus reconditeces más ocultas con una facilidad y agilidad pasmosas. Nada de titubeos, nada de saltos en el vacío, nada de pasos atrás. Montado sobre principios indiscutibles y evidentes, puestos al principio de cada tratado, de cada cuestión y de cada artículo, se lanza imperturbable al sondeo de las conclusiones, anudándolas fuertemente a sus principios, y sobre ellos vuelve a emerger, exhibiendo su presa a la luz del día, en un lenguaje todo sencillez y transparencia» [20].

Esta organización científica de la teología de la caridad la consigue Santo Tomás por el vigor de su genio filosófico, esto es, por la sabiduría filosófica que poseía, y que supo poner al servicio de la verdad revelada; en nuestro caso, al servicio de la verdad revelada de la divina caridad. Su aportación providencial al cristianismo fué este servicio de la fe con la más alta sabiduría de la razón humana.

La filosofía de este tratado es más bien aplicada. El santo Doctor es poco amigo de repetir doctrinas ya enseñadas, pero muy amigo de sacar de ellas nuevas consecuencias. Este tratado de la caridad es más bien consecuencial, pues los presupuestos que en él utiliza los justificó en tratados anteriores, como el *De homine*, *De ultimo fine*, *De beatitudine*, *De motivo voluntatis*, *De amore*, *De habitibus*, *De virtutibus*, *De gratia*, etc.

[18] *De hom. beatitud.* I p.61 n.95.
[19] *In Sent.* 3 d.27-32; *In Sent.* 1 d.17.
[20] [Intr. Gen. a la *Suma*: BAC (Madrid 1947) p.198.

De la sabia combinación de estos elementos con los caracteres revelados de la caridad. deduce el Santo su naturaleza y sus condiciones y el puesto y función culminantes que le corresponde en la psicología y en la moral sobrenaturales.

Esta principalidad y universalidad moral de la caridad, ya proclamadas por el Apóstol, no sólo quedan justificadas en el sistema teológico tomista, sino que alcanzan en él la categoría de principio máximo, que debe orientar la moral y la espiritualidad cristiana. Toda ella ha de ser gracia y caridad. Siendo esto, será lo demás por añadidura.

Para saber más que los otros hay que esforzarse primero en aprender lo que ellos supieron. Santo Tomás nunca escribe por su cuenta sin escudriñar y sopesar previamente cuanto escribieron sus predecesores. De este modo, sus obras transmiten la sabiduría anterior, enriquecida por su genio sin igual.

Por lo demás, aborrece el eruditismo y sólo utiliza en cada caso, y con justa sobriedad, las fuentes mejores y más seleccionadas.

Podemos referirle al lector las citas explícitas de este tratado. Son las siguientes:

AGUSTIN, San:

«Confesiones» (ML 32,659)
q.24 a.10 ob.2 | q.36 a.3 ob.2
q 34 a.2 ad 3

«De civitate Dei» (ML 41,13)
q.25 a.11 ob.3 | q.33 a.2 ob.3 et ad 3
a.7 ob.1 | a.3 ad 1
q.29 a.1 ob.1 | q.42 a.2 c.
a.2 sed contra | q.43 a.7 ob.3
a.4 sed contra | q 45 a.6 c.
q.30 a.3 c.
a.3 sed contra
a.1 c.

«Enchiridion [ad Laurentium]» (ML 40,231)
q.25 a.8 ob.1 | q.34 a.4 sed contra
q.27 a.7 ob.2

«De Trinitate» (ML 42,819)
q.23 a.2 ob.1 | q.36 a.3 ob.1
q.24 a.11 ob.1 et 2 | q.45 a.4 ob.3
q.25 a2 sed contra | a.1 ob.2 et 3
q.27 a.4 ob.2 | a.3 c
q.30 a.1 c.

«De moribus Ecclesiae» (ML 32,1309)
q.23 a.3 sed contra et c. | q.27 a.6 ob.2
a.4 ob.1

«De vera religione» (ML 34,121)
q.46 a.2 ob.2
a.13 ob.1

«Contra Faustum» (ML 42,207)
q.39 a.1 sed contra | q.43 a.1 ob.1
q.40 a.1 c.

«De natura boni» (ML 42.551)
q.27 a.6 ob.1

«De unic. Bapt.» (ML 43,107)
q.39 a.3 ob.2

«De gratia Novi Testamenti» (ML 35,2207)
q.45 a.2 ob.1

«De [gratia et] libero arbitrio» (ML 44,881)
q.45 a.1 ob.1

«De correptione et gratia» (ML 44,915)
q.33 a.2 ad 1

«De dono perseverantiae» (ML 45,993)
q.24 a.11 c.

«De doctrina christiana» (ML 34,15)
q.23 a.2 sed contra | q.27 a.3 sed contra
q.25 a.5 sed contra | q.31 a.2 ob.1
a.6 sed contra | a.3 sed contra
a.10 ob.1 et sed contra | q.33 a.2 ad 4
a.11 ob.3 | q.44 a.2 ob.2
a.12 sed contra | a.3 ad 1
q.26 a.3 sed contra | a.5 c.
a.5 sed contra
a.6 ob.1 et 2
a.9 ad 3

«Super Genesi ad litteram» (ML 34,245)
[De]...
q.24 a.10 ob.3 a.12 c. | q.27 a.6 ob.3 et c.

«De quaestionibus Evangelii» (ML 35,1321)
[Quaestiones Evangelistarum]
q.32 a.7 ad 1

«De sermone Domini in monte» (ML 34,1229)
q.24 a.11 c. | q.40 a.1 ad 2
q.32 a.3 sed contra | q.43 a.8 c et ad 4
q.33 a.5 c. | q.45 a.6 sed contra

«Contra Mendacium» (ML 40,487)
[De]...
q.33 a.7 ob.2 | q.40 a.3 ob.2

«De perfectione iustitiae [hominis]» (ML 44,291)
q.23 a.4 ob.3 | q.44 a.6 sed contra et ad 3

«Contra Iulianum» (ML 44,641)
q.23 a.7 c. | q.24 a.11 ob.2

«Super Primam Canonicam Ioannis» (ML 35,1977)
q.24 a.8 sed contra | q.27 a.3 ob.3
a.2 ad 3
a.9 sed contra

«Octoginta trium quaest.» (ML 40,11)
[De diversis quaestionibus 83 lib.]
q.24 a.8 ob.2
a.10 ob.2

«Super. Ioan.» (ML 351,1379)
[Tractatus in Ioannis evangelium]
q.24 a.4 sed contra | q.25 a.12 ob.1

«Contra donatistas» (ML 43,107)
q.39 a.3 ob.1
a.4 ob.1

«In Regula» (ML 32,1377)
q.26 a.4 ad 3 | q.34 a.6 ob.3
q.33 a.4 sed contra
a.8 ob.4 et ad 1.3.4

118 Epistola ad Diosc. (ML 33,439)
q.25 a.5 ad 2

78 Epistola ad Plebem Hipponensem. (ML 33,271)
q.33 a.7 c.

Contra Epistolam Parmeniani (ML 43,33)
q.43 a.7 ob.1

113 *De Verbo Domini* (ML 38,649)
q.32 a.7 sed contra et ad 1 | q.33 a.2 sed contra et ad 4
a.8 sed contra | a.7 sed contra et c.
a.9 ob.2 | a.8 ob.1
q.40 a.1 c.

[De civitate Dei] (ML 41)
De catechizandis rudibus (ML 40,309)
q.26 a.12 ob.1 | q.27 a.1 ob.3

De cura pro mortuis agenda (ML 40,591)
[De cura gerenda pro mortuis]
q.32 a.2 ad 1

138 *Sermo de puero centurionis* [Epist. ad Marcellinum] (ML 32)
q.40 a.1 sed contra

189 *Epistola ad Bonifacium* (ML 32)
q.40 a.1 ad 3
a.3 ob.2

Contra Manichaeos (ML 32)
q.40 a.1 ad 1

138 *Epistola ad Marcell.* (ML 32)
q.40 a.1 ad 2

Quaestiones in Heptateucum (ML 34,547)
q.40 a.1 c.
a.3 sed contra

28 *Epistola ad Hieronymum*
q.43 a.6 ad 2

AMBROSIO, San:

De officiis [ministrorum] (ML 16,25)
q.26 a.8 ob.2 | q.40 a.3 c.
a.9 ad 2
a.10 ob.1 et 2
a.10 ad 2 et 3

«Sermones»: [serm. 81 dom. 8 post Pent.] (ML 17,625)
q.32 a.5 c. et ad 2
a.7 ob.3

De paradiso (ML 14,291)
q.39 a.1 ob.2 | q.44 a.6 ob.2

Comentario sobre el Evangelio de San Lucas (ML 15,1607)
q.32 a.7 ad 1

In 1 Cor. (ML 17,47)
q.23 a.8 sed contra

Ordin. super Rom. 1,29 (ML 191,1335)
q.38 a.1 c.

Homilia 2 in Cant [= ORÍGENES] (MG 13,64)
q.26 a.9 sed contra
a.10 c.

In 1 Tim. [= AMBROSIÁSTER] (ML 17,500)
q.32 a.8 ob.1 | q.30 a.4 ob.2

ANONIMO:

De causis
q.23 a.6 ad 1 | q.45 a.3 ad 1
q.37 a.2 ad 3

ARISTOTELES :

Topicos

q.24 a.1 ad 1 | q.32 a.3 c.

Metafisicos

q.24 a.7 ob.1
q.26 a.1 c. | q.45 a.1 c. et ad 1
a.5 ob.2
a.6 c.

Fisicos

q.23 a.7 c.
a.8 ob.3
q.24 a.5 sed contra
et ad 1
a.7 ob.3 | q.25 a.3 c.
q.27 a.6 c.
q.43 a.1 ad 3
q.34 a.5 ad 1
q.44 a.4 ob.2 et 3

De caelo

q.23 a.3 ob.2 | q.24 a.9 ad 1

De generatione [*et corruptione*]

q.24 a.5 ob.1

De anima

q.24 a.1 ad 2

De generatione animalium

q.26 a.10 ob.1

Ethica [*ad Nicomachum*]

q.23 a.1 ob.1.2.3
et c.
a.3 ob.1 c. et
ad 1,
a.4 ad 1 et ad
2
a.5 ob.3 et c.
a.6 ad 1
a.7 ob.3
q.24 a.1 c. et ad 3
a.10 c.
q.25 a.1 ob.2
a.2 ob.3
a.3 c.
a.4 c. et ob.2
a.6 ob.5 et
ad 2
a.7 c.
a.10 ob.3
q.26 a.2 ob.1
a.3 ob.1
a.5 ad 1
a.8 c.
a.9 ob.2 c. et
ad 2
a.10 c.
a.11 ob.3
a.12 sed con-
tra et c. | q.27 a.1 ob.2 sed
contra et c
a.2 ob.3 sed
contra et c,
a.8 ob.3
q.29 a.3 c. et ad 2
q.30 a.2 ob.1 et c.
a.3 ob.1.2.4
a.4 ob.3
q.31 a.1 sed contra
a.3 ad 3 et ad
4
a.4 ob.1
q.32 a.1 ob.3
a.6 ob.2
a.7 ob.2
q.33 a.1 ob.2 et ad
2
a.2 c.
q.34 a.2 sed contra
q.35 a.1 ob.1
a.4 ad 2
q.39 a.2 ob 2 et 3
q.42 a.2 ad 3
q.43 a.3 ob.2
q.44 a.7 ob.2
q.45 a.1 ad 2

Politica

q.27 a.6 c.
q.40 a.2 c. | q.42 a.2 ad 3

Rhetorica

q.26 a.6 ob.3
q.27 a.2 ob.1
q.30 a.1 ob.2.3
et c.
a.2 ob.2.3, c.
et ad 2
a.3 ad 4 | q.34 a.6 ob.2
q.36 a.1 ob.2.3.4
et c.
a.2 c.
a.3 ob.3 et ad
3
a.4 ob.1

BASILIO, San :

Hom. super Lc. 12,18 ss. (MG 31,275)

q.32 a.5 ad 2

BERNARDO, San :

De diligendo Deum (ML 182,973)

q.27 a.6 sed contra

CASIANO, Juan :

De institutis monasteriorum

[De institutis coenobiorum et de octo principalium vitiorum remediis] (ML 49,53)

q.35 a.1 ob.2.3 et 4
a.3 ob.3
a.4 ad 3 | q.36 a.4 ad 1

CRISOSTOMO, San Juan :

90 *Homilias sobre el Evangelio de San Mateo* (MG 57,21)

q.33 a.5 c.
a.8 ad 3 | q.34 a.4 sed contra
q.44 a.5 c.

De compunctione (MG 47,393)

q.27 a.8 ad 1

CICERON :

De amicitia

q.29 a.3 c.

Rhetorica ad Herenn.

q.38 a.1 c.

CIPRIANO, San :

Epistola 52, *ad Antoniam* (ML 4,191)

q.39 a.3 sed contra

DAMASCENO, San Juan :

De fide orthodoxa (MG 194,932)

q.30 a.1 sed contra
q.34 a.3 ob.3
q.35 a.1 ob.1 et c. | q.36 a.1 sed contra
a.2 ob.2

DIONISIO Areopagita :

De divinis nominibus (MG 3,586)

q.24 a.2 ad 1
q.25 a.4 c.
a.7 ob.3
a.11 ob.1
q.27 a.4 c.
a.5 ob.2.
q.29 a.1 ob.1
a.2 ob.1, sed
contra et ad
1
a.3 ad 3 | q.31 a.1 ad 1.
q.33 a.4 c.
q.34 a.1 ob.1 et 3
q.45 a.2 c.

De caelesti hierarchia (MG 3,9)

q.31 a.3 c.

Epistola 8, *ad Demophilum* (MG 3,1065)

q.45 a.5 ad 2

GENNADIUS :

De Eccles. dogmat. (ML 58,979)

q.32 a.8 ad 1

GLOSA

(ord.)

Phil. 3,12 : q.24 a.7 sed contra
Rom. 1,29 : q.38 a.1 ad 1
Ps. 106,18 : q.35 a.1 c.
Prov. 9,8 : q.33 a.6 sed contra
Mt. 18,15 : q.33 a.1 ob.1
Gal. 2,14 : q.33 a.4 ad 2
Mt. 5,44 : q.25 a.9 sed contra
Phil. 3,12 : q.24 a.8 ad 1

(inter.)

Mt. 22,37 : q.44 a.5 c.
Mt. 18,8 : q.43 a.1 ob.1
2 Cor. 12,20 : q.42 a.1 c.
a.2 ob.1
2 Cor. 8,13 : q.32 a.10 ad 3
1 Cor. 13,3 : q.32 a.10 c.
Gal. 2,11 : q.33 a.4 ob.2
Mt. 1,2 : q.25 a.1 ob.3
q.24 a.2 ad 3.

GRACIANO :

Decreto de

q.32 a.5 ad 2 | q.33 a.5 ob.3

GREGORIO, San :

Morales (ML 75,509)

q.33 a.4 ob.3
q.34 a.2 ad 1 et
ad 3
a.5 sed contra
a.6 sed contra
q.35 a.2 sed contra
a.4 ob.2 sed
contra et ad
3
q.36 a.1 ob.1 et
ad 3
a.2 ob.4 c.
a.4 ob.2.3 sed
contra et ad
1.2 | q.37 a.2 sed contra
q.38 a.2 ob.2, sed
contra
q.41 a.2 ob.4, sed
contra
q.42 a.1 ob.3
q.43 a.8 c.
q.45 a.2 sed contra
a.3 ob.3
a.5 ob.3
q.46 a.1 ob.4 sed
contra et ad 4
a.3 ob.1,2 et
ad 1

Homil in Evangelium (ML. 76,1075)

30 : q.24 a.11 ob.3
17 : q.25 a.4 ob. 1
30 : q.25 a.6 ob.2
a.9 ab.3
2 : q.26 a.2 ad 1
30 : q.26 a.8 ob.3
11 : q.27 a.3 ob.1
34 : q.28 a.2 ob.2
34 : q.30 a.1 ad 1
35 : q.30 a.2 ad 3
9 : q.32 a.2 sed contra
14 : q.40 a.2 ob.1
17 : q.44 a.3 c.

Super Ezech. (ML 76,785)

q.43 a.7 sed contra

Reg. Pastor. (ML 77,51)

q.24 a.6 ob.3

GREGORIO NISENO :

De hominis opificio (MG 44,145)

q.44 a.5 c.

GUILLERMO, abad de San Teodorico :

De natura et dignitate amoris (ML 184,379)

q.24 a.12 ob.2

FRONTINI :

Strategematum

q.40 a.3 c.

HORACIO :

Epistola

q.23 a.7 c.

ISIDORO, San :

Etimologias (ML. 82,73)

q.39 a.1 c.
q.41 a.1 ob.1 | q.42 a.1 ob.1
q.46 a.1 ob.4 c.

De summo Bono (ML 83,704)

q.33 a.5 sed contra
q.35 a.4 ob.3 | q.36 a.4 ad 1

Quaest. in Vet. Test. (ML 83,366) [De Veteri et Novo Testamento Quaestiones]

q.35 a.4 ob.3

JERONIMO, San :

Super Ezech. (ML 25,462)

q.26 a.10 sed contra

Super Matthaeum (ML 26,15)

q.32 a.2 c.
q.33 a.5 c.
a.7 c.
a.8 ad 3
q.37 a.2 ob.3 | q.43 a.3 ob.4
a.5 sed contra
a.4 ob.2
a.2 ob.2
a.1 c. et sed
contra

Comment. in Ezechielem (ML 25,15)
q.26 a.12 ob.3

In epist. ad Gal. (ML 26,331)
ad Tit. 3,10 | q.39 a.1 ad 3
a.2 sed contra

Ad Laetam, de instruc. filiae (ML 22,871)
q.56 a.2 ob.1

Epistola ad Paulinum (ML 22,540)
q.23 a.1 ob.3

Epistola 167 [*ad Hieronymum*= =AGUSTIN] (ML 33,739)
[ad Hieron.] (ML 30,32)
q.23 a.4 ob.1

Homilia 7 *in Ios.*=[ORIGENES] (MG 12,861)
q.33 a.3 ob.1

Symb. explan. ad Damas. = = [PELAGII inter Opp. Hieron.] ML 30,32)
q.33 a.2 ob.1

In Expos. Cathol. Fid.=[PELAGII inter Opp. Hieron.] (ML 45,1718)
q.44 a.6 ob.1

In quadam Epistola=[VEGETIUS: «Instit. rei milit.»]
q.40 a.1 ad 4

LEON MAGNO, San:
Sermón 60 De Passione (ML 54,117)
q.24 a.12 ob.2

LOMBARDO, Pedro:
Sentencias
q.23 a.2 c. | q.24 a.3 ad 3

MAXIMUS VALERIUS:
Fact. et dict. memorab.
q.26 a.8 ob.1

ORIGENES:
Peri-Archon (MG 11,116)
q.24 a.12 ob.1

PELAGIO:
Epistola Victori et Pancratio
q.39 a.1 ob.1

RABANO MAURO:
De Ecclesiastica disciplina (ML 108,293)
q.35 a.1 c.

SALISBURI, Juan de:
Vita beati Thomae Cantuariensis
q.43 a.8 sed contra

SALUSTIO:
Catilina
q.30 a.3 ob.1 | q.32 a.3 ad 2

URBANO, Papa:
In conc. Placent.
q.39 a.3 ob.3

II. Lugar, contenido y orden del tratado

1. Lugar del tratado

Es propio del sabio descubrir el orden de la verdad y establecerlo en su estudio y declaración. Por ello es propísimo el orden del teólogo, que, como tal, debe ser el más eminente de los sabios, ya que la teología «es la sabiduría por excelencia entre todas las sabidurías humanas» [21]. Nada extraño, según esto, que la obra teológica suprema, que es la Suma Teológica, escrita por el sumo teólogo del cristianismo, que es Santo Tomás, sea ordenadísima. Todo en esta obra, como en la de Dios, que la inspira, está dispuesto con número, peso y medida. El lector conoce ya el ordenamiento general de la Suma y de sus tres grandes partes, y el particular de los tratados expuestos en esta edición.

Este de la caridad es el tercero de la moral especial o *Secunda Secundae*, después del de la fe y del de la esperanza.

[21] 1 q.1 a.6 c.

Precede el estudio de estas virtudes al de las cardinales y sus derivadas porque las teologales son las que relacionan al hombre con Dios como fin sobrenatural, y las morales son auxiliares de ellas en el ordenamiento a este fin de toda la vida humana [22].

Y antepone Santo Tomás el estudio de la fe y de la esperanza al de la caridad porque, si bien ésta es primera en perfección, no lo es en generación o existencia, pues presupone a las otras dos, como enseña el mismo Santo Tomás: «Hay un doble orden, a saber, de generación y de perfección. En el de generación, en que la materia es anterior a la forma y lo imperfecto a lo perfecto, la fe, en un mismo y único sujeto, antecede a la esperanza, y la esperanza a la caridad, en cuanto a sus actos, ya que los hábitos se infunden a la vez. Porque no puede el movimiento apetitivo de esperanza o de amor tender a cosa alguna que no haya sido aprehendida por el sentido o la inteligencia. Y la inteligencia aprehende lo que espera y ama por la fe. Por esto, es preciso que, en este orden de generación, la fe preceda a la esperanza y a la caridad. Semejantemente, el hombre ama una cosa porque la percibe como bien para sí. Mas, por lo mismo que espera conseguir un bien de alguien, estima que éste, en quien espera, es también un bien suyo. Y así, por el hecho de tener esperanza en alguien, se comienza a amarle. Por tanto, en orden de generación y en cuanto a los actos, la esperanza precede a la caridad. En cambio, en orden de perfección, la caridad precede a la fe y a la esperanza, pues tanto la una como la otra son informadas por la caridad y reciben de ella la perfección de virtud. En este sentido, la caridad es madre y raíz de todas las virtudes, pues de todas es *forma*» [23].

Santo Tomás, en el estudio de las virtudes teologales, se atiene al orden real existente entre ellas. La fe y la esperanza preparan en el alma la posesión de la caridad, máxima comunicación divina que une al hombre con Dios y en algún modo le transforma en El, como dice el mismo Angélico Doctor [24]. La caridad es la culminación de la vida divina en el alma, y el tratado de la caridad la culminación de la teología moral. Es la altura que le corresponde, en la que el teólogo debe instalarse, y de la que no debe descender si no es para elevar hacia ella toda la vida moral inferior. Ya dijimos que el estudio de las otras virtudes que se reparten el campo de la vida moral humana debe estar iluminado por las luces sublimes de la caridad, que, guiada de la fe, adentra el corazón humano en el corazón mismo de Dios. Santo Tomás corona el tratado de la caridad con el estudio del don de sabiduría, que recibe sus altísimas claridades de las vivencias entrañables del amor [25]. El don de sabiduría es el fuego de la caridad convertido en luz. Sólo después de esta enseñanza da paso Santo Tomás al estudio de las virtudes morales, que ayudan a la caridad a concentrar en Dios todo el afecto del hombre.

2. Contenido del tratado

En este tratado sigue Santo Tomás el método compendioso que se propuso, de estudiar con la virtud el don correspondiente, los vicios opuestos y los preceptos relativos. Así la moral se reduce, como es

[22] Cf. 1-2 q.62 a.1 et 3.
[23] 1-2 q.62 a.4.
[24] 1-2 q.62 a.3.
[25] Cf. 2-2 q.45 a.2.

debido, al estudio de las virtudes, es decir, del bien que el hombre debe realizar. Que no es la vida humana para evitar y librarse del mal, sino para obrar y conseguir el bien.

Indicaremos el contenido general del tratado, cuyo orden de problemas ponderaremos luego. Santo Tomás advierte expresamente [26] que lo divide en *dos secciones:* la caridad misma y el don de sabiduría que le corresponde. En la primera sección estudia el Santo: 1.º La caridad en sí y en su sujeto. 2.º El objeto y el orden de la caridad. 3.º El acto principal y los actos consiguientes de la caridad. 4.º Los vicios opuestos a la caridad y a sus actos y efectos. 5.º Los preceptos de la caridad.

En la segunda sección estudia Santo Tomás: 1.º El don de sabiduría. 2.º El vicio opuesto.

3. Ordenamiento del tratado

Si en los grandes capítulos del tratado se atiene Santo Tomás a su plan general, se advierte, en cambio, que en su distribución varía el orden observado respecto de las otras virtudes.

Y lo primero que choca es su decisión de no estudiar el don de sabiduría inmediatamente después de la virtud y antes de los vicios y preceptos, sino al final y en sección propia. ¿Por qué lo hizo así?

Juan de Santo Tomás encuentra la explicación muy sencilla: «Trata primero de la misma caridad y de los vicios opuestos, antes que del don correspondiente, porque siendo muchas las virtudes y efectos procedentes de la caridad y muchos los vicios a ellos contrarios, le era debido tratar de estos vicios, así como de dichas virtudes, antes que del don» [27].

El P. Tascón [28] sospecha una razón más profunda, que sería la naturaleza intelectual del don. Aunque perfectivo principalmente de la caridad, el don de sabiduría es un don intelectual. Si, por su correspondencia a la caridad, debe ir a su lado, por su condición intelectual no puede ser reducido del todo al ámbito de la caridad. Su lugar propio no está, pues, en ella, sino luego de ella. Recordemos que, según el santo Doctor, «los cuatro dones intelectuales se ordenan al conocimiento sobrenatural que poseemos por la fe» [29]. A la sabiduría le pertenece en este conocimiento «el juicio recto acerca de las realidades divinas» [30]. Es, pues, perfectivo de la fe. Pero, como observará luego el santo Maestro, a la sabiduría le incumbe «el conocimiento de las mismas *realidades creídas* en sí mismas, por cierta unión con ellas. Por esto, el don de sabiduría *corresponde más bien a la caridad*, que une la mente humana con Dios» [31].

El estudio de este don debía ir, pues, unido al de la caridad, pero situándolo de tal forma que no sólo se complementara a la caridad, sino a las otras virtudes teológicas. Su puesto era el que ocupa, que es el último capítulo del tratado de estas virtudes. Así tiene en la ciencia

[26] Prolog. q.23.
[27] *De caritate* (ed. Québec 1953) p.V. La cita es de la *Isagoge ad D. Thom. doctrinam*, del *Cursus Theologicus*.
[28] Tascón, O.P., *Lugar que ocupa el don de sabiduría en la Teol. Moral tomista:* «Vida Sobrenatural» 41 (1941) 161-175.
[29] 2-2 q.8 a.6 c.
[30] Ibid.
[31] 3-2 q.9 a.2 ad 1.

teologal el puesto cimero que también tiene en la vida de las almas.

Tampoco en el estudio de la misma caridad se somete el Santo al orden por él establecido en el estudio de la fe, y que parece insuperable: objeto, acto, hábito, etc. Aquí comienza por la caridad en sí misma: *De ipsa caritate secundum se*. De seguro que el cambio no carece de razón, aunque no sea fácil de adivinar.

El P. Ramírez [32] cree que el Santo antepuso a la ventaja lógica la conveniencia práctica de establecer como punto de partida la condición de hábito y virtud en la caridad, que era comúnmente negada por los autores de aquel tiempo.

El P. Merkelbach razona así el orden seguido por el Angélico: «De ordinario, en las otras virtudes, conocido el objeto, se conoce el acto, y por el acto el hábito; pero en la caridad el hábito es más claro que el objeto y que el acto: porque siendo muchos y diversos los amores que pueden referirse, bajo diversa razón, al mismo objeto, hay que determinar qué clase de amor es la caridad antes de determinar la razón formal con que considera el objeto y los actos con que lo alcanza. Por eso este tratado empieza por el hábito» [33].

Juan de Santo Tomás piensa que el gran Maestro, al comenzar por determinar la condición de la virtud, comenzó en realidad determinando su objeto formal. A su juicio, Santo Tomás «explica la naturaleza o esencia de la caridad por sus cuatro causas: formal, final, eficiente y material, o subjetiva. Después explica lo que es más extrínseco a la caridad, como los objetos materiales sobre que versa, o los actos y efectos que obra.

Así, pues, en las dos primeras cuestiones (23 y 24) explica la esencia de la caridad por sus causas. Y primeramente las causas interiores, que son la formal y la final, ya que en la caridad el fin y el objeto coinciden, pues tiene por objeto inmediato al mismo Dios.

Y como Dios es objeto formal de la caridad, no como quiera, sino como término de la *amistad*, parte en el *primer artículo* del mismo objeto especificante, es decir, de que *la caridad es una amistad*, un amor, que mira a Dios como amigo; la amistad que puede y debe darse respecto del último fin, de modo que todo sea y se haga por El«

Partiendo de esta elevadísima razón especificante, discurre en los artículos siguientes» [34].

Nos parece que esta interpretación ha sorprendido la intención del Santo, que supo unir genialmente la conveniencia de comenzar por la virtud con la necesidad de señalar desde el principio su objeto formal.

Además de la conveniencia, advertida por Ramírez, de resolver ante todo el problema previo entonces planteado de la naturaleza entitativa y moral de la caridad, se da la conveniencia metódica de asentar cuanto antes el gran principio que ilumina todo el tratado, y que es precisamente el fijado en el primer artículo: *La caridad es una amistad del hombre con Dios, fundada sobre la comunicación de la bienaventuranza divina.*

Induce también a pensar que el Santo intentó establecer en el primer artículo el objeto formal de la caridad, el hecho de que no dedica ninguna otra cuestión o artículo a establecerlo. La cuestión 25, *De obiecto caritatis*, da por supuesto el objeto formal de la caridad y estudia su objeto material o extensivo, como se ve ya por el título

[32] *De essentia caritatis* (apuntes escolares)
[33] *Summa Theol. Mor.* I n.851.
[34] *De Caritate* (ed. Québec) p.4-5.

del primer artículo: «Si la dilección de la caridad se reduce a Dios o se extiende también al prójimo».

Por último, superando la disonancia material del título de las cuestiones, cabe apreciar la profunda coincidencia entre el problema del primer artículo del tratado de la fe: «Si el objeto de la fe es la verdad primera», y el del primer artículo del tratado de la caridad: «Si la caridad es amistad (con Dios). En uno y en otro se relaciona la virtud con Dios como objeto inmediato: allí, *como primera verdad creída;* aquí, *como suprema bondad amistosamente amada.*

Estudiada la caridad a la luz de sus causas formal y final, como amor amistoso de Dios en sí mismo, la estudia el Santo en la cuestión 24 por relación a sus causas cuasimaterial y eficiente, esto es, de su objeto psicológico, en el que radica y crece, y de la causalidad divina que la infunde y aumenta. La unión del estudio de ambas causas la justifica así Contenson: «Bajo el título de *Sujeto de la caridad,* trata también Santo Tomás de su causa eficiente, aumento y disminución; porque, no siendo la voluntad sujeto de la gracia por potencia natural, sino obediencial, no procedía que el perspicacísimo Doctor explicara la recepción de la caridad en la potencia obediencial sin asignar su infusión por la causa eficiente sobrenatural. Y, pues, la caridad se aumenta, disminuye y pierde en su sujeto, óptimamente decidió tratar también del aumento, disminución y pérdida bajo el mismo título» [36].

Declarada la naturaleza de la caridad por sus cuatro causas, pasa a estudiar Santo Tomás el campo de la actividad caritativa y las variedades de esta actividad, es decir, el objeto material o extensivo de la caridad y sus actos y efectos.

Respecto del objeto, determina las cosas que han de ser amadas con el amor divino de la caridad en la cuestión 25 y el orden o grado en que deben ser amadas, en la cuestión 26.

Respecto de la actividad caritativa, estudia en primer término Santo Tomás el *acto principal,* que es la dilección (q.27), y luego los *actos o efectos consiguientes,* ya internos, ya externos.

Los internos son el *gozo* (q.28), la *paz* (q.29) y la *misericordia* (q.30).

Los externos son la beneficencia (q.31), la limosna (q.32) y la corrección fraterna, que es una especial y muy importante limosna o misericordia (q.33).

Y aquí termina el estudio positivo de la caridad y empieza el negativo, es decir, el de los *vicios contrarios* a la caridad.

Entre ellos, uno es opuesto al acto principal de la caridad, que es el *odio* (q.34), y otros opuestos a los actos o efectos consiguientes.

El gozo de la caridad puede ser del bien de Dios y del bien del prójimo. Al primero se opone la *acidia* (q.35); al segundo se opone la *envidia* (q.36).

La paz se puede quebrantar de corazón, de palabra y de obra. De corazón, por la *discordia* (q.37); de palabra, por la *contención* (q.38); de obra, por el *cisma* (q.39), la *guerra* (q.40), la *riña* (q.41) y la *sedición* (q.42).

Contra la beneficencia caben muchas *injusticias,* cuya consideración no es de este lugar. Pero particularmente contraría a la caridad por este capítulo el *escándalo* (q.43).

Terminado el estudio de los vicios contrarios a la caridad, sólo quedan por declarar en esta primera sección los *preceptos divinos* referentes a esta virtud. Y esto hace Santo Tomás en la cuestión 44.

[36] *Theologia mentis et cordis. De caritate* (ed. Venecia 1790) p.487.

En sección aparte, por la razón arriba investigada, estudia Santo Tomás el *don de sabiduría,* ordenado principalmente al perfeccionamiento de la caridad. Dos solas cuestiones contiene esta sección: una amplia, acerca del don, que es la 45, y otra breve, sobre el vicio de la necedad, contraria a la sabiduría, que es la 46. Es la última del gran tratado de la caridad, cuya ordenación general acabamos de proponer. El lector podrá verla resumida en el *esquema de la página siguiente.*

III. Nuestras introducciones

A continuación de esta introducción general interpondremos otras especiales a las diversas cuestiones, cuya índole debemos aclarar para orientación del lector.

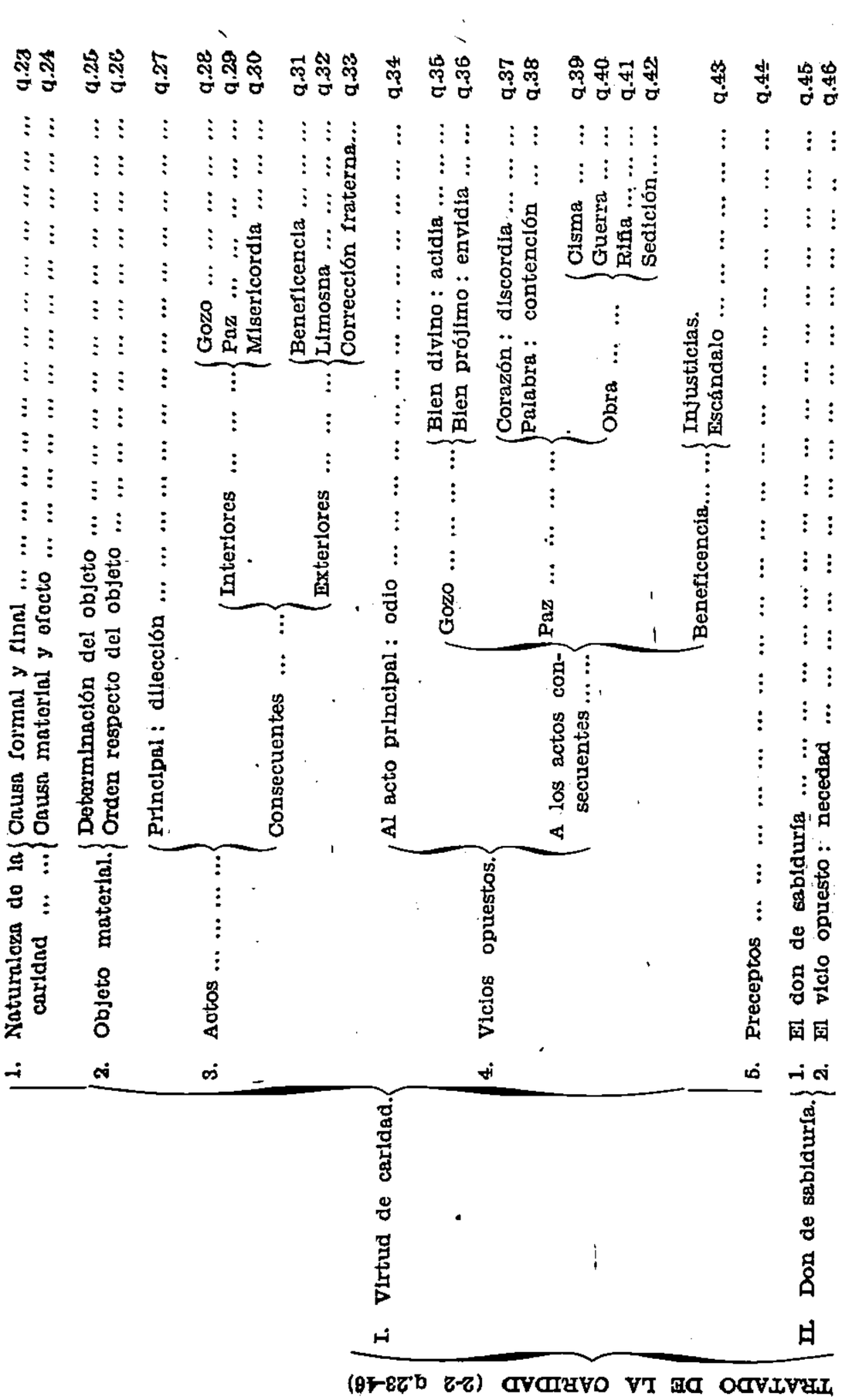
La finalidad de estas introducciones es facilitar a quien lo necesite la inteligencia del pensamiento de Santo Tomás. No se quejen de que no les enseñemos nada quienes saben tanto o más que nosotros, pues no las escribimos para ellos. Acudan si quieren a los grandes comentarios.

Las dimensiones del nuestro no las fijamos nosotros, sino los editores.

Sin embargo, nuestras notas, para ser justas, han de ser desiguales, pues lo es la naturaleza y la importancia de las cuestiones. Aun con esta equitativa desigualdad, resultarán muchas de ellas escasas.

Y no será esta insuficiencia cuantitativa la mayor. Los grandes autores han ponderado la dificultad de este sumo tema del amor divino. Con mayor razón la ponderaríamos los pequeños.

Ellos—y entre ellos el mismo Santo Tomás—han advertido también que no es dado entender bien este sacro amor sin poseerlo. La sabiduría de la caridad la inspira Dios desde el corazón. El se la conceda al lector, como se la concedió al Angélico Maestro, y con ella penetrará mejor que con nuestras pequeñas luces en las admirables profundidades de su teología de la caridad.



BIBLIOGRAFIA*

ALCAYDE VILAR, F., *La amistad en Juan Luis Vives:* «Litoral» 9 (1954) 87-100.

ANDRZEJEWSKI, L., *De virtute misericordiae. Studium theologicum speculativo-practicum* (Fribourg, Sieradz, 1937) p.95.

ARINTERO, Juan G., O. P., *Evolución mística* 3.ª ed. (Salamanca 1930).

— *Las escalas de amor* (Salamanca 1926).

BALDUCELLI, R., *Il concetto teologico de carità attroverso le maggiori interpretazioni patristiche e medievali de 1 Cor. 13* (Roma 1951).

BÁÑEZ, *Com. in 2-2.*

BARRA, G., *La carità della serenità:* «Rivista di Vita Spirituelle» 11 (1957) 160-173.

BARTELS, H., *Eenheid en Verlheid van het zedelijk Goede:* «Verkgenootschap van Katholieke Theologen in Nederland» (Hilversum 1953) p.80-89.

BEZZINA, E., O. P., *De valore sociali caritatis secundum principia S. Thomae Aquinatis* (Neapoli, D'Auria, 1952) p.220.

BILLOT, *De virtutibus infusis* (Romae 1928).

BOGLIOLO, L., *La metafisica tomista dell'amor di Dio. Luce intellettual piena d'amore:* «Salesium» (Torino) 15 (1953) 613-630.

BOLGENI, V., *Della carità o amor di Dio* (Roma 1778).

BOVER, J. M., S. I., *La Teología de San Pablo* (BAC, Madrid 1946).

BRACALONI, L., O. F. M., *La carità caposaldo della spiritualità francescana e cristiana:* «Studi Francescani» 27 (1930) 357-380.

BREN, H., O. F. M., *De sociali ligatione superflui:* «Antonianum» 22 (1947) 46-64.

BROGLIE, G. DE, S. I., article «*Charité*» *(essai d'une synthèse doctrinale):* «Dictionnaire de Spiritualité» (Paris 1940) fasc.9 col.661-691.

BUCKLER, R., O. P., *The perfection of man by charity* (London, Blackfriars Public, 1954) IX+235 págs.

CARPENTIER, R., *Vers une morale de la charité:* «Gregorianum» 34 (1953) 32-55.

CARRIER, H., S. I., *La «caritas discreta» et les Exercices spirituels:* «Sciences Ecclésiastiques» 8 (1956) 171-203.

CATHERINET, F. M., *Conformité à la volonté de Dieu:* «Dictionnaire de Spiritualité» (Paris 1949) fasc.12 col.1441-1469.

CAIETANUS, *In 2-2.*

CIAPPI, L., O. P., *La solidarietà: legge di natura ed di grazia:* «Sapienza» 5 (1952) 121-140.225-241.

COCONIER, M. TH., O. P., *La charité d'après saint Thomas d'Aquin:* «Revue Thomiste» 12 (1904) 641-660; 14 (1906) 5-31; 15 (1907) 1-17.

---

* Nuestra bibliografía no pretende ser completa, sino recoger el temario moderno que pueda orientar al lector sobre el movimiento teológico referente a la caridad. De los teólogos clásicos reseñamos muy pocos, por la facilidad de hallarlos en otras notas bibliográficas.

COLOSIO, I., O. P., *I sofismi dell'accidia:* «Rivista di Ascetica e Mistica» 2 (1957) 495-511.
— *Como nasce l'accidia:* «Rivista di Ascetica e Mistica» 2 (1957) 266-287.
COMBES, G., *La charité d'après saint Augustin* (Paris 1934).
CONDIT, A., *The Increase of charity:* «The Thomist» (Washington) 17 (1954) 367-386.
CONTENSON, *Theologia mentis et cordis* (Venecia 1790).
COSTELLO, J. A., S. M., *Moral obligation of fraternal correction (Cath. Univ., Stud. in S. Theol., II 27)* (Washington, Catholic. Univ., 1949) VIII+134 págs.
DALLAIRE, J.-P., S. I., *L'abnégation est dans la charité:* «Sciences Ecclésiastiques» (Montréal) 3 (1950) 67-87.
DAVY, M. M., *Un traité de l'amour du XIIe siècle: Pierre de Blois* (París 1932).
DE LANGUEN-WENDELS, P., *La paix selon la conception chrétienne:* «Revue Thomiste» 44 (1938) 40-86.
DE LETTER, P., S. I., *Hope and charity in St. Thomas:* «The Thomist» (Washington) 13 (1950) 204-248; 325-352.
DEMAN, TH., O. P., *Eudémonisme et charité en théologie morale:* «Ephemerides Theologicae Lovanienses» 29 (1953) 41-57.
— *La charité fraternelle comme forme des vertus:* «La Vie Spirituelle» 74 (1946) 391-404.
— *La valeur sanctifiante de la charité fraternelle:* «La Vie Spirituelle» 73 (1945) 266-288.
— *Ceux que nous devons d'abord aimer:* «La Vie Spirituelle» 75 (1946) 678-709.
DOCKX, I., *L'amitié divine:* «Orientations Religieuses et Intellectuelles» (1936).
DUBLANCHY, E., *Charité:* «Dictionnaire de Théologie Catholique» (Paris 1905) t.2 col.2217-2266.
DUMEIGE, G., *Ives: Epître à Séverin sur la charité. Richard de Saint-Victor: Les quatre degrès de la violente charité.* Texte critique avec introduction, traduction et notes, publié par... (Paris, Librairie Philosophique, 1955) 206 págs.
FALANGA, A. J., C. M., *Charity the Form of the Virtues according to Saint Thomas (Cath. Univ., II 18)* (Washington, Catholic. Univ., 1948) XVI+263 págs.
FARGES, J., et VILLER, M., *La charité chez les Pères:* «Dictionnaire de Spiritualité, Ascétique et Mystique» (Paris 1953) t.2 col.523-569.
GABRIEL DE SAINTE-MARIE-MAGDALEINE, *De unione animae cum Deo per charitatem perfectam secundum D. Thomam et S. Ioannem a Cruce:* «Acta Pontificiae Academiae Romanae S. Thomae Aquinatis et Religionis Catholicae» (Romae) 2 (1935) 120-139.
GARDEIL, H. D., O. P., *La charité*, III (q.34-46 de la trad. francesa de la *Suma Teológica*, París 1957).
GARRIGOU-LAGRANGE, R., O. P., *De virtutibus theologicis* (Turín 1948).
— *Le problème de l'amour pur et la solution de S. Thomas:* «Angelicum» 9 (1929) 83-124.
— *La carità perfetta e le beatitudini:* «Vita Cristiana» 10 (1938) 11-27.
— *La charité parfaite et les béatitudes:* «La Vie Spirituelle» 46 (1936) 5-20.
GEIGER, L.-B., O. P., *Le problème de l'amour chez saint Thomas d'Aquin* (Montréal 1952).

GIERS, J., *Gerechtigkeit und Liebe. Die grundpfeiler gesellschaftlicher Ordnung in der Sozialethik des Kardinals Cajetan. Abhandlungen ans Ethik und Moral* 16 (Düsseldorf, Mosella-Verlag, 1941) 244 págs.
GILLEMAN, G., S. I., *Le primat de la charité en théologie morale* 2.ª ed. (Paris, Desclée de Brouwer, 1954) X+373 págs.
GILLON, L.-B., O. P., *A propos de la théorie thomiste de l'amitié:* «Angelicum» 25 (1948) 3-17.
GRAMMATICO, A., O. C., *L'ordine etico in funzione della carità:* «Acta Pontificiae Academiae Romanae S. Thomae Aquinatis et Religionis Catholicae» 2 (1945) 229-238.
GRANERO, J. M., S. I., *La pereza espiritual:* «Manresa» 29 (1957) 267-269.
GRÜNHUT, L., *Eros und Agape* (Leipzig 1931).
GUERRERO, E., S. I., *La caridad en la crítica. A propósito de un discurso del Papa:* «Razón y Fe» 154 (1956) 92-101.
GUITTON, J., *Essai sur l'amour humain* (Paris 1948).
HERIS, CH.-V., O. P., *Spiritualité de l'amour* (Paris, E. Siloë, 1952) X+344 págs.
— *L'amour virginal:* «La Vie Spirituelle» 84 (1951) 45-69.
— *La perfection de la charité:* «La Vie Spirituelle» 82 (1950) 395-418.
JOHANN, R., S. I., *A Meditation on Friendship:* «The Modern Schoolman» (St. Louis Miss.) 25 (1948) 126-131.
IOANNES A S. THOMA, *De caritate* (Québec 1953).
KLEIN, J., *Die charitaslehre des Johannes Duns Skotus:* «Franziskanische Studien» (Münster i. W. 1926).
KNABENBAUER, J., *Charitas:* «M. Hagen: Lexicon Biblicon» (Parisiis 1905).
LABOURDETTE, M.-M., O. P., *La loi de perfection:* «Revue Thomiste» 46 (1946) 533-539.
LACROIX, J., *Justice et charité:* «Lumière et Vie» 8 (1953) 79-93.
LANDGRAF, A., *Caritas und Widerstand gegen die Versuchungen nach der Lehre des ausgehenden 12 und beginnenden 13. Jahrhunderts:* «Gregorianum» 24 (1943) 48-61; 327-346.
LAVAUD, B., O. P., *Amour et perfection chrétienne selon S. Thomas d'Aquin et S. François de Sales* (Lyón, ed. de l'Abeille, 1942) 204 págs.
LEMONNYER, A., O. P., *Amour interessé et pur amour:* «La Vie Spirituelle» 58 (1939) 132-145.
— *Comment nous aimer en chrétien:* «La Vie Spirituelle» 58 (1939) 225-237.
LENK, L. E., O. F. M. Conv., *An Analysis of Stultitia suggested by the Writings of St. Thomas, St. Bonaventure* (New York, St. Bonaventure College, 1946) 42 págs.
LLAMERA, M., O. P., *Unidad de la teología de los dones según Santo Tomás:* «Revista Española de Teología» 15 (1955) 3-66 y 217-270.
MAC KUGO, TH., *De relatione inter caritatem augustinianam et gratiam actualem* (Mundelein [III], St. Mary of the Lake Seminary, 1936) II+63 págs.
MADINIER, G., *Conscience et amour. Essai sur le «Nous»* (Paris, 2.ª ed. 1947).
MARÍN CABRERO, R., *La virtud de la caridad en la educación:* «Revista Española de Pedagogía» 3 (1945) 293-315.
MARSHALL, D. E., *St. Thomas Aquinas and Mother Julian on Charity:* «The Life of the Spirit» (Oxford) 7 (1953) 335-341.
MENÉNDEZ-REIGADA, I., O. P., *El don de sabiduría y el amor afectivo:* «La Ciencia Tomista» 73 (1947) 286-300.
— *Los dones del Espíritu Santo y la perfección cristiana* (Madrid 1948).

MOGENET, H., S. I., *Un aspect de l'humanisme salesien: vertus morales naturelles et charité:* «Revue d'Ascétique et de Mystique» 21 (1940) 3-25; 113-130.
MONCHANIN, J., *L'amitié et l'amour. De la solitude à Dieu:* «Médecine et adolescence, groupe lyonnais d'études médicales, philosophiques et biologiques» (Lyón 1936) p.290-302.
MOREAU, L. J., O. P., *El problema de la paz según la doctrina de Santo Tomás. La paz, efecto de la caridad, es también obra de la justicia:* «Testimonio» 61 (1954) 45-53.
— *Caridad y justicia según Santo Tomás:* «Mensaje» (Santiago de Chile) 2 (1953) 63-68.
MUENCH, A., *De soziale Liebe:* «Die Neue Ordnung-Paderborn» 7 (1953) 11-17; 81-89; 142-150.
MUÑOZ ALONSO, A., *Elogio de la amistad:* «Litoral» 1 (1951-52) 55-69.
MURA, E., *Caridad fraterna y apostolado:* «La Vida Sobrenatural» 52 (1951) 241-250; 330-339.
NEGRI, L., *Poesia e mistica in Riccardo di San Vittore: la tecnica compositiva del «De IV gradibus violentae caritatis»:* «Convivium» 23 (1955) 522-532.
NEVENT, E., *La vertu de charité. Son caractère surnaturel:* «Divus Thomas» 40 (1937) 129-158.
NICOLAS, L.-H., O. P., *Connaître Dieu* (Paris, Ed. du Cerf, 1948) p.253.
— *Amour de soi, amour de Dieu, amour des autres:* «Revue Thomiste» 56 (1956) 5-42.
NOBLE, H.-D., O. P., *S. Thomas d'Aquin. Somme théologique. La charité* t.1: 2-2 q.23-26 (Paris, «Revue des Jeunes», 1936) 435 págs. t.2: 2-2 q.27-33. Traduction par le R. P. Folguera, O. P. (Paris, «Revue des Jeunes», 1942) 403 págs.
— *La joie de la charité d'après S. Thomas d'Aquin:* «L'Anné Théologique» (1941) p.1-23.
— *L'union à Dieu d'après S. Thomas d'Aquin:* «L'Anné Théologique» (1942) p.209-221; 408-423.
— *L'amitié avec Dieu.* Varias ediciones.
NOTHOME, D., *Le motif formal de la charité envers le prochain:* «Revue Thomiste» 52 (1952) 97-118.
— *La charité fraternelle et les autres amours humains:* «Revue Thomiste» 52 (1952) 361-377.
NYGREN, A., *Erôs et Agapè. La notion chrétienne de l'amour et ses transformations* (trad. P. Jundt, Paris 1944).
PEÑA, M., *¿Puede la caridad ser la causa formal de la Iglesia?:* «Angelicum» 24 (1947) 231-259.
PEPIN, A., A. A., *La charité envers Dieu* (Paris, Nouv. Ed. Latines, 1952) p.413.
PETRE, H., *Caritas. Etude sur le vocabulaire latin de la charité chrétienne* (Louvain, Col. Spicilegium Sacrum Lovaniense, 1948).
PHELAN, B., *Justicia y amistad:* «Finisterre» 1 (1948) 221-245.
PHILBIN, W., *The Intellect's Part in Charity:* «The Irish Theological Quarterly» 18 (1951) 303-321.
— *Desire of God and its Opponents:* «The Irish Theological Quarterly» 20 (1953) 1-23.
PHILIPPE, M.-D., O. P., *Le mystère de l'amitié divine* (Paris, Egloff, 1949) 196 págs.
— *Le rôle de l'amitié dans le vie chrétienne selon saint Thomas d'Aquin* (Rome, Angelicum, 1938) XIV+207 págs.

PIRONIO, E., *Reflexiones sobre la amistad:* «Sapientia» 12 (1957) 23-32.
PLE, P.-A., O. P., *L'amour du prochain. Intr. du... Cahier de la Vie spirituelle* (Paris, Cerf, 1954) 405 págs.
PRAT, F., S. I., *Charité dans la Bible:* «Dictionnaire de Spiritualité, Ascétique et Mystique» (Paris 1953) t.2 col.508-523.
RAMÍREZ, S., O. P., *De hominis beatitudine* 3 vols. (Madrid 1942. 1943 1947).
— *De spei christianae fideique divinae mutua dependentia* (Friburgi Helvetiorum 1940).
RAU, E., *¿Crisis o rehabilitación de la caridad?:* «Revista de Teología» 6 (1957) 14-25.
REGAMEY, P.-R., O. P., *Un amour des ennemis réel et sage:* «La Vie Spirituelle» 96 (1957) 379-400.
ROTUREAU, G., *Charité:* «Catholicisme. Hier, aujourd'hui, demain. Encyclopédie» 2 (Paris 1949-1950) 959-976.
ROUSSELOT, P., S. I., *Pour l'histoire du problème de l'amour au moyen âge:* «Bibl. d'Hist. de la Phil.» (Paris 1933).
ROYO MARÍN, A., O. P., *La perfección cristiana y la virtud de la caridad:* «La Ciencia Tomista» 80 (1953) 411-432.
SALET, G., S. I., *Le mystère de la charité divine:* «Recherches de Sciences Religieuses» 28 (1938) 5-30.
SAN FRANCISCO DE SALES, *Tratado del amor de Dios* (Madrid, BAC, 1954).
SCHELLEKENS, J., O. P., *De grondslag van de vriendschap tussen God en mens:* «Werkgenootschap van Katholicke theologen in Nederland» (Hilversum 1951) p.100-115.
SCHOLZ, H., *Eros und Caritas* (Halle 1929).
SERTILLANGES, A.-D., O. P., *L'amour chrétien* (Paris 1919).
SPICQ, C., O. P., *L'aumône: Obligation de justice ou de charité? S. Thomas, Sum. Th., 2-2 q.32 a.5:* «Mélanges Mandonnet» I (Paris 1930) p.245-264.
STAUFFER, E., *Agapaô, agapè, agapêtos,* dans G. Kittel, «Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament» (Stuttgart 1932) I p.20-55.
STEVENS, G., O. S. B., *The disinterested Love of God according to St. Thomas and some of his modern Interpreters:* «The Thomist» 16 (Washington 1953) 307-333; 497-541.
TASCON, T., O. P., *Nuestra caridad, amor divino e inmortal:* «La Vida Sobrenatural» 28 (1934) 152-157.
— *Lugar que ocupa el don de sabiduría en la teología moral tomista:* «La Vida Sobrenatural» 49 (1941) 161-175.
THIBON, G., *L'amour humain: aridités, enrichissements:* «Etudes Carmélitaines» XXII 2 (1937) 50-68.
— *Ce que Dieu a uni. Essai sur l'amour* (Lyón 1946).
TONNEAU, J., O. P., *Charité et ordre social:* «La Vie Intellectuelle» 14 (1946) 20-39.
URMANOWICZ, V., *De formatione virtutum a caritate* (Vilna 1931).
VAN DONGEN, H., O. P., *De natuurlijke Liejde van de Mes. De Thomistische theorie van de Liefde* (Nijmegen, Janssen, 1954) XV+53 págs.
VAN KOL, A., S. I., *Moralproblemen: Caritas et humanitas:* «Bijdragen. Tijdschrift voor philosophie en theologie» (Nijmegen-Antwerpen) 16 (1955) 69-90.
VAN ONWERKERK, C. A. J., C. SS. R., *Caritas et Ratio. Etude sur le double principe de la vie morale chrétienne d'après saint Thomas s'Aquin* (Nijmegen, Janssen, 1956) XVI+107 págs.

VAN ROEY, J.-E., Card., *De virtute charitatis Quaestiones selectae* (Malines 1929).
VOLKL, R., *Die Selbstliebe in der Heiligen Schrift und bei Thomas von Aquin* (Münchener theolog. Studien, II 12) (München, Zink, 1956) XIX+354 págs.
VYKOPAL, A., *La dottrina del «superfluo» in San Tommaso (Problemi e Opinioni)* (Brescia, Morcelliana, 1945) 89 págs.
WARNACH, V., *Agape. Die Liebe als Grundmotiv der neutestamentlichen Theologie* (Düsseldorf, Patmos-Verlag, 1951) 756 págs.
WORONIECKI, J., O. P., *Milosc chrzescijanska jako przyjazn Bogiem:* «Przyjazn chrzescijanzka» (Kielce, Verbum, 1948) p.72-80.
— *Tajemnica Milosierdzia Bozego* 2.ª ed. (Kraków, Ksiegarnia Krakowska, 1948) 146 págs.
— *La place des préceptes de charité dans l'enseignement du catéchisme:* «Angelicum» 25 (1948) 18-26.
ZYCHLINSKI, A., *De caritatis influxu in actus meritorios iuxta S. Thomam:* «Eph. Theol. Lov.» 14 (1937) 651-656.

INTRODUCCION A LA CUESTION 23

LA CARIDAD EN SI MISMA

I. Lugar, sentido, importancia y orden de la cuestión

El lugar primordial de esta cuestión queda explicado en el orden general del tratado. La primera pregunta de Santo Tomás sobre la caridad es la primera que hace siempre la razón sobre una cosa cuya existencia ya conoce: la naturaleza o esencia de esa cosa. Indaga. ante todo, *la naturaleza de la caridad.*

El intento de la cuestión es descubrir y precisar la condición íntima de la caridad, es decir, de la realidad divina introducida en la vida de los justos por donación del Espíritu Santo, y que en la revelación se propone y pondera bajo el nombre de *caridad.*

Muchos son los problemas que la tradición teológica ha ido suscitando sobre este precioso factor de la vida cristiana. Pero, naturalmente, el más esencial es el de su misma esencia, y su acertada resolución facilita la de todos los demás. Esta cuestión, pues, no es sólo la primera por exigencia lógica, sino por su trascendencia científica. Santo Tomás centra en ella su atención y la convierte en foco de luz que irradia a todo el tratado. Aquí, como en todas partes, su genio sapiencial le conduce al hallazgo de los primeros principios que contienen virtualmente toda la verdad de la caridad.

El gran principio captado desde el primer momento por la inteligencia del Santo, y que constituirá su noción esencial de la caridad, es que ella consiste en *una amistad del hombre con Dios, fundada en la comunicación de la bienaventuranza divina.* En el *Comentario a las Sentencias* había antepuesto una primera cuestión sobre la naturaleza del amor, y en la segunda, dedicada ya a estudiar la naturaleza de la caridad, analizó las diverss modalidades de amor, para concluir que es el concepto de *amistad* el que mejor cuadra a la caridad. Aquí, ya sin rodeos ni vacilaciones, plantea inmediatamente, como primer problema, *si la caridad es amistad,* porque ésta es su primera y su gran solución. Pero no adelantemos comentarios y razonemos el orden de la cuestión.

La cuestión primera sobre la caridad en sí misma abarca ocho artículos o problemas, divididos en dos secciones: la primera, sobre la naturaleza misma de la caridad, y la segunda, sobre sus propiedades esenciales.

La naturaleza de la caridad se estudia en la primera sección (a.1-3) con esta graduación: naturaleza psicológica (a.1), naturaleza ontológica (a.2), naturaleza moral (a.3).

En la segunda sección (a.4-8) estudia las propiedades de la caridad, a saber, su distinción o especialidad (a.4), su unidad (a.5), su bondad o excelencia en comparación con las otras virtudes. Y ésta, en primer término, por su mayor perfección esencial (a.6), y luego por su influjo perfectivo en ellas, ya negativamente (a.7), ya positivamente (a.8).

II. La caridad, amistad con Dios (a.1)

La teología es un estudio racional de los datos de la revelación. Debe constatar exactamente esos datos y esforzarse en desentrañar racionalmente su sentido.

En la revelación se habla de la caridad como de un amor entre los hombres, hechos por la gracia hijos de Dios, y Dios, su Padre celestial. Ese amor aparece también en la Escritura—luego lo comprobaremos—con caracteres de íntima amistad humano-divina.

Santo Tomás se pregunta, pues, en primer lugar, si verdaderamente el amor de caridad es una amistad entre el hombre y Dios.

Y puesto que la revelación utiliza, aunque analógicamente y con más alto alcance, el sentido de los conceptos y términos humanos, el teólogo debe analizar la significación real de estos conceptos: en nuestro caso la significación y propiedades reales de la amistad humana, para comprobar si se adapta o no al amor sobrenatural entre los hombres y Dios. Esto es lo que hace Santo Tomás en el primer artículo.

Y lo hace con facilidad, porque el concepto de amistad había sido precisado ya por Aristóteles en el libro 8.º de su *Etica* y revisado por el mismo Santo Tomás en el comentario que hizo de este libro pocos años antes. Por otra parte, había analizado y estructurado minuciosamente toda la filosofía del amor en esta misma *Suma Teológica* (1-2 q.26-28). Por eso aquí se limita a recordar esas nociones aristotélicas y suyas.

Como ya advertimos, en la intención profunda del Angélico, esta averiguación de la índole amistosa de la caridad conlleva la determinación de su objeto formal, que es Dios mismo amado como amigo, es decir, por su misma infinita bondad beatificante.

La excepcional importancia del artículo exige que nos detengamos un poco en ambos puntos.

A) La caridad, verdadera amistad del hombre con Dios

1. Las condiciones de la amistad

El amor, primero de los afectos, es la complacencia del apetito en el bien que le conviene [1]. Y como en el afecto o querencia del bien hay un bien querido y alguien para quien se quiere, distinguen los filósofos una doble manera de amor: el del bien querido para otro, que llaman de *concupiscencia*, es decir, de *interés*, y el de aquel para quien se quiere, que llaman de *benevolencia* [2].

Santo Tomás advierte que la *amistad* es un *amor benévolo*, que ama al amigo por sí mismo, y no un amor concupiscente, que le ama en propio o ajeno beneficio, es decir, para utilidad o deleitación propia o ajena.

Mas no basta que el amor sea benévolo para constituir amistad. Es preciso, además, que sea *mutuo*, esto es, con redamación o reciprocidad. De ahí el dicho «el amigo es amigo de su amigo». Por benévolo o verdadero que sea un amor, no es amistoso si no es correspondido. ¡Cuántos corazones se consumen amando sin hallar eco en el corazón amado!

[1] 1-2 q.26
[2] Cf. 1-2 q.26 a.4

Tampoco la benevolencia y la reciprocidad juntas integran el concepto de amistad. Se requiere, como tercera propiedad, la *comunicación o compartición de un bien*, que es el verdadero fundamento del mutuo amor. Tan es así, que, según la diversidad del bien común a los amigos, se diversifican las amistades, como ya advirtió Aristóteles y con él Santo Tomás [3]. Y así hay amistad familiar, política, profesional, cultural, etc., etc.

Esta *comunicación* no significa solamente el trato y amable convivencia entre los amigos. Este intercambio amistoso, más que causa, es efecto de la amistad, aunque luego contribuya grandemente a consolidarla. La verdadera raíz de la amistad es la posesión de un bien común que identifica o hace uno a los amigos. Por lo cual, cuanto el bien común sea más esencial y la comunicación más profunda, más hondo será el fundamento de la amistad. Es la *similitud*, sentenciará Santo Tomás, la causa radical del amor. Esa similitud puede darse en bienes superficiales; pero puede darse en el bien substancial del ser y de la vida. Esta comunión vital será el manantial más abundoso de la amistad. «Cuanto dos seres son semejantes, como poseyendo una misma forma, son como uno solo en aquella forma... Y por eso el amor del uno tiende hacia el otro como a uno consigo y quiere el bien para él como para sí mismo» [4].

Estas son las condiciones esenciales de la amistad, pues, como advierte Juan de Santo Tomás [5], aunque algunos enumeran muchas más, todas se reducen a estas tres. Así, por ejemplo, la condición de que la mutua *benevolencia* sea *consciente* se presupone en la amistad entre seres inteligentes.

Sin ellas no hay amistad verdadera. Por eso, aunque suele decirse que hay una triple amistad: *honesta, útil* y *deleitable* [6], solamente la honesta es auténtica, pues las otras dos no persiguen el bien del amigo, sino aprovecharse o disfrutar de su bien. No son, pues, benévolas, sino concupiscentes o interesadas [7].

No quiere esto decir que la amistad verdadera excluya la utilidad y la deleitación, sino que éstas no son el intento y móvil primero del amor, pues lo es el bien del amigo. Por lo demás, este mutuo amor sincero deriva en trato, entrega y convivencia, en gran manera provechosas y deleitables. La misma Escritura Sagrada proclama los bienes de la amistad: «Un amigo fiel es poderoso protector; el que le encuentra halla un tesoro. Nada vale tanto como un amigo fiel; su precio es incalculable. Un amigo fiel es remedio saludable...» [8] «Como el ungüento y variados perfumes contentan el corazón, así endulzan el alma los buenos consejos del amigo» [9].

[3] *Ethic.* l.8: S. TH., lect.12; cf. 2-2 q.23 a.5.
[4] 1-2 q.27 a.3 c. Cf. *Sent.* 3 d.27 q.1 a.1 q.a3s. Cf. NOBLE, *La charité* 1 p.239s. Sobre la interpretación de la «comunicación» amistosa en Aristóteles y en Santo Tomás ha habido recientemente una polémica, de la que el lector puede informarse en GILLON (L. B., O. P.), *La charité:* Dictionnaire de spiritualité 2 col.55oss. Puede verse también GARRIGOU-LAGRANGE, *De virtutibus theologicis* (Turín 1948) p.385 nota.
[5] Ed.cit., p.18.
[6] Cf. infra, a.5c.
[7] Cf. SANTO TOMÁS, *Ethic.* 8 lect.2 y 3.
[8] Eccl. 6,14-16.
[9] Prov 27,9.

Santo Tomás [10], con Aristóteles [11], enumera la deleitación entre los efectos de la amistad; mas no como primero o principal. Todo amigo, dicen:

primero, quiere la existencia y vida de su amigo;
segundo, quiere su bien;
tercero, se lo procura;
cuarto, convive con él placenteramente;
quinto, concuerda con él, compartiendo alegrías y tristezas».

Por eso, como advierte también Santo Tomás, «la verdadera amistad desea ver al amigo y hace gozar de su coloquio...; pero este gozo de su visión y disfrute no es el fin de esta amistad, como lo es de la deleitable...» [12]

Es, pues, la amistad un amor benévolo y mutuo fundado en la comunidad de un bien. Es, por ende, el más noble y puro de los amores y fuente de inestimables beneficios y alegrías.

Por su nombre, la *caridad* significa ya un amor perfectísimo, pues procede del griego χάρις, «gracia o benevolencia», o del latín *carum, caro* o de gran precio. Uno y otro sentido, advierte Merkelbach, viene a coincidir, pues el amado benévolamente suele ser muy apreciado, y el muy apreciado suele ser amado benévolamente [13].

Santo Tomás subraya esta significación etimológica: «la *caridad* añade sobre el amor cierta perfección de amor, en cuanto lo amado es tenido en gran precio, como indica el mismo nombre» [14]. «La *caridad* incluye un amor sobreabundantísimo, pues se llama así porque tiene al amado en precio inestimable, como cosa carísima» [15].

Nada extraño, pues, que con este nombre se signifique la amistad sobrenatural del hombre con Dios, que es el más estimable y precioso de los amores. «La caridad, dice Santo Tomás, es amistad, pero le sobreañade algo, que es la determinación del amigo; porque es la amistad con Dios, la más preciosa y cara de todas» [16].

Veamos ya si el amor entre el hombre y Dios, denominado *caridad*, es verdadera amistad. Debemos verlo primero en la divina revelación, ya que sólo por ella podemos conocer este inefable misterio del amor misericordioso de Dios.

2. Consta en la Escritura la comunicación de bienes divinos que funda la amistad entre el hombre y Dios

Santo Tomás razona la condición amistosa de la caridad, diciendo: «Puesto que se da una comunicación entre el hombre y Dios, en cuanto nos comunica su bienaventuranza, es preciso que esta comunicación fundamente una amistad. De esta comunicación se dice: *Fiel es Dios, por quien habéis sido llamados a participar con Jesucristo, su Hijo y Señor nuestro* [17].

---

10 2-2 q.25 a.7
11 *Ethic.* l.9.
12 *In Sent.* 3 d.27 q.2 a.1 ad 1
13 *Theol. moral.* 1 n.842
14 1-2 q.26 a.3.
15 *In Sent.* 3 d.27 q.2 a.1.
16 Ibid., ad 7. Sobre la significación nominal de la caridad y su uso en la Biblia, cf. PRAT: DictionSpirit 2 col.508ss. En los Padres, cf. ibid., FARGES et VILLER, col.529ss.
17 1 Cor. 1,9.

El amor fundado en esta comunicación se llama caridad. Luego la caridad es una amistad entre el hombre y Dios».

Anota muy bien Cayetano [18] que «esta comunicación se expresa en la Escritura de muchas formas:

a) *comunicación de conciudadanos* [19];
b) *comunicación de familiares* [20];
c) *comunicación de socios* [21];
d) *comunicación de hermanos* [22];
e) *comunicación de esposos* [23];
f) *comunicación de hijos con su Padre* [24]. Esta es la principal y más propia. Porque en ella parece declararse mejor el consorcio de naturaleza, la reverencia, la desigualdad, la proporción de justicia y de amor, la excelencia y la relación con los otros que hay que amar y su porqué».

La razón de toda esta variedad de expresiones para significar el amor divino de la caridad, la indica agudamente Bañez: «Acerca de esta divina caridad, es de advertir que, así como la divina bondad contiene eminentemente todas las perfecciones de las criaturas, así su amor y amistad reúne todos los grados de amor y de amistad que en ellas suelen darse separados. Por esto la Sagrada Escritura declara de tantas maneras esta divina amistad» [25].

3. Las condiciones de la amistad en la caridad

Fácil es ahora demostrar que la caridad es un amor benévolo y mutuo con comunidad de bienes entre el hombre y Dios, y, por tanto, verdadera amistad. Se da efectivamente en este divino amor la comunicación, la benevolencia y la mutualidad del amor amistoso.

a) *La comunicación de bienes* la hemos visto ya. Por ella el hombre es hecho consorte de la vida eterna divina en la bienaventuranza de la divina visión, de la que participa ya por la gracia, que es germen de la gloria futura. «Ved qué amor nos ha mostrado el Padre, que seamos llamados hijos de Dios, y lo seamos... Carísimos, ahora somos hijos de Dios, aunque aún no se ha manifestado lo que hemos de ser. Sabemos que, cuando aparezca, seremos semejantes a El, porque le veremos tal cual es» [26].

Así, pues, la comunicación que fundamenta la amistad entre el hombre y Dios no puede ser más alta ni más profunda: es una comunicación vital divina: la comunión en la vida misma de Dios. San Juan lo anunciaba con entusiasmo incontenible a sus discípulos; *para que su gozo fuera completo:* «Lo que era desde el principio, lo que hemos oído, lo que hemos visto con nuestros ojos, lo que contemplamos y palparon nuestras manos tocante al Verbo de la vida—porque la vida se ha manifestado, y nosotros hemos visto y testificamos y os

---

18 *In 2-2* q.23 a.1.
19 Eph. 2,19.
20 Ibid.
21 1 Cor. 1,9; 1 Io. 1,3.
22 Io. 20,17; Heb. 2,11.
23 Eph. 5,23s.; Apoc. 19,7; 21,9.
24 Mt. 5,45; Io. 1-12; Rom. 8,14s.; 1 Io. 3,1-2.
25 In h.l. Cf. CONTENSON, *Theol. mentis et cordis* 11 p.490 (ed. Venecia 1790.
26 1 Io. 3,1-2.

anunciamos la vida eterna, que estaba en el Padre y se nos manifestó—, lo que hemos visto y oído os lo anunciamos a vosotros, a fin de que viváis también en comunión con nosotros. Y esta comunión nuestra es con el Padre y con su Hijo Jesucristo» [27].

b) *Benevolencia mutua.*—Esta comunicación de la vida íntima de Dios al hombre crea una convivencia de gracia y de gloria, y esta convivencia un mutuo amor de sincera y pura benevolencia. Sincera y pura por ambas partes, aunque no por igual, sino en Dios como de Dios, y en el hombre, como de hijo de Dios por su gracia.

Por parte de Dios resplandece la benevolencia de su amor al hombre en el motivo de amarle, en el bien que para el ama y en el precio de ese bien. En el motivo, porque el amor de Dios no es efecto, sino causa del bien que ama en las criaturas [28]. No ama, por tanto, al hombre para beneficiarse, sino para beneficiarle.

Y para beneficiarle no de cualquier modo, sino sin modo, es decir, infinitamente. Porque infinito bien es El, y El mismo se da amorosamente al hombre en bienaventuranza eterna. Razona Santo Tomás: «El efecto ha de ser proporcionado a su causa. Por eso el bien que propia y principalmente debemos esperar de Dios es un bien infinito, que es el proporcionado al infinito poder de Dios auxiliador; porque a infinito poder corresponde conducir a infinito bien. Y este bien es la vida eterna, que consiste en la fruición del mismo Dios: que no se ha de esperar de El nada inferior a El mismo, pues no es menor su bondad, por la que da sus bienes a las criaturas, que su misma esencia» [29].

Resplandece, por fin, la benevolencia divina en la infinitud del precio de ese infinito bien, que es la encarnación del Verbo y su pasión y muerte. Proclamó la grandeza de esta benevolencia divina el mismo Cristo: «Tanto amó Dios al mundo, que le dió a su unigénito Hijo, para que todo el que crea en El no perezca, sino que tenga la vida eterna; pues Dios no ha enviado a su Hijo al mundo para que juzgue al mundo, sino para que el mundo sea salvo por El» [30]. «Nadie tiene mayor amor que el que da la vida por sus amigos» [31]. Y San Juan comenta: «La caridad de Dios hacia nosotros se manifestó en que Dios envió al mundo a su Hijo unigénito para que nosotros vivamos por El. En eso está la caridad, no en que nosotros hayamos amado a Dios, sino en que El nos amó y envió a su Hijo, víctima expiatoria por nuestros pecados» [32].

Dificultad.—¿Cómo se compagina esta benevolencia y liberalidad divina con el principio de que Dios es el último fin de todas sus obras, y que, por tanto, ordena a sí mismo cuanto hace?

Respuesta.—El bien de las criaturas está en su ordenación a la bondad divina. Por tanto, el amor con que Dios las ordena a sí, como a último fin, no es interesado, sino de la mayor liberalidad y benevolencia. No cabe en Dios donación alguna utilitaria [33], porque repugna a la suma bondad beneficiarse de bien alguno ajeno. Le es, en cambio, propísimo difundir por amor su bien infinito a sus criaturas, ordenándolas a sí, no como a fin perfectible con el bien de ellas, sino como a fin perficiente con su propio bien. Es ley natural que lo imperfecto se perfeccione por allegamiento a lo perfecto y, por tanto, que todos los seres se perfeccionen por su allegamiento al sumo bien.

Por esta misma ley, todas las criaturas, tendiendo a su propia perfección, tienden a la imitación y semejanza de la divina. Y en tanto, dice el Angélico, participan del bien en cuanto se asemejan a la primera bondad, que es Dios [34]. Es, pues, el último fin de las criaturas asemejarse a Dios.

Con razón arguye el mismo Santo Tomás: «Es idéntico lo que el agente intenta comunicar y el paciente intenta recibir. Hay cosas que por su imperfección son a la vez agentes y pacientes, y éstas, aun en función de agentes, intentan beneficiarse en algo. Pero el primer agente, que es sólo agente, no puede pretender adquisición alguna, sino solamente comunicar su perfección, que es su bondad. Y cada criatura pretende su perfeccionamiento, que consiste en la semejanza de la perfección y bondad divina» [35].

Es, pues, sincerísimo el amor con que Dios se constituye en fin de sus criaturas, pues en esta ordenación a la divina bondad se realiza el bien propio de ellas.

Por parte del hombre, es también benévolo el amor divino de la caridad, y lo es por la naturaleza del hábito, del acto y del objeto.

La caridad no es amor natural, sino divino, «infundido en el hombre por el Espíritu Santo, que es el amor del Padre y del Hijo» [36]; es, por tanto, «una participación de la infinita caridad, que es el Espíritu Santo» [37]. Es el corazón nuevo dado por Dios a sus hijos para que le amen como a Padre. De fuente tan alta y pura sólo mana el más elevado y puro amor, que sobreeleva y descentra al hombre de sí mismo para centrarlo y abismarlo en Dios.

El acto de caridad, divino por ser divina ella, lo es además por la moción actual del Espíritu Santo, con que siempre se realiza. Doble garantía de que es purísimo amor de Dios.

La razón del hábito y del acto es el objeto. Son, por tanto, divinos el hábito y el acto de la caridad, porque su objeto es divinísimo, esto es, Dios mismo, en cuanto esencial e infinita bondad.

Ama, pues, el hombre a Dios con el amor de caridad, en sí mismo y por sí mismo, por encima de toda razón creada de bien, por su sola suprema bondad [38]. Quiere a Dios porque es Dios. Quiere que lo sea. Quiere para El su mismo infinito bien. Quisiera tenerlo efectivamente para dárselo, y se lo da afectivamente en cuanto lo tiene [39].

---

[27] 1 Io. 1,1-3.
[28] Cf. 1 q.20 a.2.
[29] 2-2 q.17 a.2. Argumenta elocuentemente Fr. Luis de Granada: «Si por las dádivas se juzga el corazón y el amor, ¿cuál fué aquel amor que tal dádiva nos dió, que ni a toda su omnipotencia dejó lugar para poder darla mayor? ¡Oh liberalísimo, oh benignísimo, oh verdadero amador de los hombres, que para tanto bien los creaste!» (*Adiciones al Memorial* consid.3.ª [ed. Cuervo] p.211).
[30] Io. 3,16-17.
[31] Io. 15,13.
[32] 1 Io. 4,9-10.
[33] Cf. *In Sent.* 1 d.18 a.3c.
[34] *Cont.Gent.* 3,19.
[35] 1 q.44 a.4.
[36] 2-2 q.24 a.3c.
[37] Ibíd., a.7c.
[38] 2-2 q.27 a.3.
[39] La realidad vital a que puede llegar esta benevolencia del amor del alma hacia Dios la expresa con la sublimidad acostumbrada San Juan de la Cruz: «Siendo el alma, por medio de esta substancial transformación, sombra de Dios, hace ella en Dios por Dios lo que él hace en ella por sí mismo, al modo que él lo hace, porque la voluntad de los dos es una, y así la operación de Dios y de ella es una. De donde, como Dios se le está dando con libre y graciosa voluntad, así también ella, teniendo la voluntad tanto más libre y generosa cuanto más unida

También ama todos los demás bienes, y particularmente a sí propio, pero no en sí mismos, sino en cuanto divinos, es decir, no por ellos mismos principalmente, sino en Dios y por Dios. Quiere, pues, para Dios el bien de todas las cosas y, sobre todo, el amor de cuantas le pueden amar. A las que no pueden amarle quisiera prestarles su propio corazón para que le amaran.

Comenta sabiamente esto Cayetano: «Cuando oyes que la caridad es *amistad honesta*, es decir, que ama a Dios por sí mismo, entiende que hay dos maneras de bienes divinos: *unos en El y otros para El.*

Los bienes que hay en El, es decir, su vida, su sabiduría, su poder, su bondad, su justicia, su misericordia, etc.—que no son sino el mismo Dios—, los queremos para Dios con la caridad porque nos complace que Dios sea como es. Porque, así como tenemos recta inteligencia de Dios cuando le entendemos como es, así tenemos afecto recto de Dios cuando es conforme a la recta inteligencia; y es así cuando le agrada que Dios sea como es. Y esto significamos al decir que nos complace que Dios sea como es. Como, por el contrario, es perverso el afecto respecto de Dios cuanto le disgusta que Dios sea como es, es decir, ser supremo, sabio, omnipotente, etc.

Los bienes que son para Dios, como el honor, el reino, la obediencia y, en suma, todo lo que redunde en su gloria, de tal modo lo queremos para Dios con la caridad, que no sólo nos complace que lo sean, sino que deseamos que lo sean y se aumenten, procuramos cuanto podemos que lo sean, nos alegramos cuando lo son, nos entristecemos cuando faltan, tememos que falten, nos enfrentamos con quienes los estorban, etc. Y todo esto principalmente para vivir en algo para Dios, a quien todo le es debido porque es Dios» [40].

Dificultad.—Parece que esta pura benevolencia se ensombrece por cuanto no sólo amamos a Dios por El, sino también para nosotros. Es objeto de nuestra esperanza en cuanto bien nuestro [41], y la misma caridad le ama como amigo beatificador.

Respuesta.—Origina esta dificultad la falsa idea de que el amor de benevolencia y el de concupiscencia no sólo son distintos, sino de tal manera contrapuestos, que no pueden simultanearse respecto del mismo bien amado, esto es, que el bien amado por sí mismo no puede ser amado también por otro sin detrimento de la sinceridad del amor.

Mas lo cierto es, en primer término, que todo amor suele incluir estos dos aspectos, pues al querer un bien para alguien, el bien querido lo es con concupiscencia, y aquel para quien se quiere, con benevolencia. Y esto lo han advertido grandes pensadores, como Cayetano, Medina, Juan de Santo Tomás, etc.

Claro que un bien puede ser querido sólo para otro y no por sí mismo, y, por tanto, puede darse amor de concupiscencia que no sea benévolo; pero, en cambio, cabe que el amor benévolo sea a la vez

en Dios, está dando a Dios, al mismo Dios en Dios, y es verdadera y entera dádiva del alma a Dios. Porque allí ve el alma que verdaderamente Dios es suyo, y que ella le posee con posesión hereditaria, con propiedad de derecho, como hijo de Dios adoptivo, por la gracia que Dios le hizo de dársele a sí mismo, y que, como cosa suya, le puede dar y comunicar a quien ella quisiere de voluntad; y así ella dale a su querido, que es el mismo Dios, que se le dió a ella, en lo cual paga ella a Dios todo lo que le debe, por cuanto de voluntad le da otro tanto como de él recibe...» (*Llama* III n.78. Cf. ibid., n.79 y 80).

[40] Cf. SAN FRANCISCO DE SALES, *Tratado del amor de Dios* l.5 c.8-12.

[41] Cf. 2-2 q.17 a.2.

concupiscente, por cuanto el bien amado por sí mismo puede ser amado también en beneficio o perfección de otro.

Este doble querer simultáneo será legítimo mientras respete la jerarquía de los bienes, es decir, la debida subordinación entre ellos; por manera que el mayor, al ser querido en beneficio del menor, lo sea como fin perfectivo y no como medio, y el menor no lo sea como fin, sino como medio perfectible.

Y esto sucede en el amor sobrenatural con que esperamos y amamos a Dios para nosotros, es decir, nuestra bienaventuranza en Dios. Le queremos para nosotros, porque es nuestro fin beatificante; pero en esto mismo nos queremos a nosotros para El, pues le queremos como nuestro último fin. Cayetano [42] y Juan de Santo Tomás [43] advierten que esto es querernos a nosotros como sujetos perfectibles y a él como fin perficiente.

Siempre será recto el amor que se atempera a la condición verdadera del bien. Y Dios de tal modo es bien infinito en sí, y, por tanto, amable por sí mismo, que es a la vez bien o bienaventuranza de sus criaturas, y, por tanto, amable o deseable para ellas. El primer amor prevalece sobre el segundo, como el bien divino en sí prevalece sobre el que el hombre puede disfrutar al poseerle [44].

Correlativamente, el hombre, como criatura de Dios y más como hijo suyo, debe quererse para la gloria de Dios, su Padre celestial. Debe querer y desear, por tanto, la participación de esta bienaventuranza divina, es decir, su glorificación en Dios, que es el medio imprescindible para contribuir eternamente a su gloria.

Estos razonamientos demuestran que la benevolencia amistosa del hombre hacia Dios no excluye, sino que incluye, el amor de Dios para el hombre, que es amarse el hombre para Dios.

Observación.—La verdad de que la caridad es de suyo amor benévolo hacia Dios, no impide que haya imperfecciones en los afectos de quien la posee. Estas afecciones imperfectas no las tiene por la caridad, sino a pesar de ella, por mala inclinación natural. Tan a pesar, que, si son graves, son incompatibles y mortales para ella.

Sin llegar a tanto, pueden ser muy arraigadas y muy difíciles de superar y, sobre todo, de extinguir. Todas irán desapareciendo con el perfeccionamiento de la caridad; pero este perfeccionamiento no se logra fácilmente, sino con grande y constante esfuerzo personal de purificación y, sobre todo, con la generosa soportación de la que Dios suele sobreañadir para acrisolar de veras al alma. La misma caridad, que exige e impone esta purificación, la suaviza y sostiene en ella.

Otra dificultad.—La desigualdad entre el hombre y Dios, ¿no hará imposible entre ellos una verdadera amistad? Es dicho antiguo que la «amistad presupone o hace iguales a los amigos».

Respuesta.—Toda amistad requiere cierta igualdad entre los amigos, pero no una igualdad absoluta. Basta que se dé entre ellos cierta proporción. Y esto es claro en la misma variedad de las amistades humanas. La que se da entre superiores e inferiores la denominó Aristóteles de *excelencia* [45].

[42] *In 2-2* q.17 a.5.
[43] *De spe* (ed. de Québec 1953) p.68 n.251.
[44] Cf. 2-2 q.26 a.3 ad 3.
[45] *Etica.* l.8 c.8.

En la amistad caritativa se da cierta proporción, puesto que la *comunicación* de gracia y gloria divinas en que se funda hace al hombre hijo de Dios y heredero del cielo. La encarnación salvó la distancia entre los hombres y Dios e hizo posible entre ellos la divina amistad de la caridad. Ya no somos siervos, sino amigos, porque Dios nos ha elevado a su rango y comparte con nosotros sus riquezas.

Glosa bien esta idea Contenson: «Queriendo Dios demostrar una verdadera y sincera amistad con los justos, mejoró nuestra naturaleza con todos los ornamentos de la gracia y de la gloria, haciéndola no sólo hermosa, sino rica. Y para compensar de algún modo la inmensa distancia que existe entre Dios y nosotros, elevando sobremanera a viles criaturas, las promovió al orden divino, no sólo por la gracia santificante, sino también por la unión hipostática. Y como se lee en el I de los Macabeos (c.10) que Alejandro, queriendo entablar amistad con Jonatás, lo ascendió al fastigio de todos los honores, y así le escribió: *Eres muy digno de ser amigo nuestro. Hoy te constituímos sumo sacerdote de tu nación y te concedemos el título de amigo del rey. Y le envió un vestido de púrpura y una corona de oro;* semejantemente, Dios, amando hasta lo sumo nuestra naturaleza y queriendo dignificar con su amistad a los hombres, viles por condición y más viles por el pecado, y establecer la igualdad que la amistad requiere, decidió abajar hasta nosotros su majestad y subir hasta sí nuestra vileza, de forma que nuestra bajeza no se avergonzara de amar a Dios, no obstante su infinitud, luego que Dios amó tanto al mundo, que se dice, con católica verdad, que Dios se hizo hombre, y el hombre Dios» [46].

4. ¿Cabe amistad natural entre el hombre y Dios?

La respuesta de Santo Tomás (ad 1) da lugar a esta pregunta, que, por otra parte, es oportuna para apreciar mejor la sobrenaturalidad de la caridad.

Báñez opina que Santo Tomás excluye en esta respuesta la posibilidad de una amistad natural con Dios; pues, aunque el Santo parece referirse a la imposibilidad de una amistad según la vida sensible, interpreta Báñez que se refiere a la vida racional en cuanto dependiente de los sentidos [47].

Juzga además Báñez que no se da esta amistad: 1.º, porque importa trato íntimo e inmediato, que no es asequible por luz natural; 2.º, porque esa amistad habría de fundarse en dones gratuitos por parte de Dios, ya que los bienes naturales son debidos a la naturaleza; 3.º, porque no cabe la revelación gratuita de secretos en el orden natural de inteligencia.

Vázquez aún va más lejos, y niega que el hombre pueda amar naturalmente a Dios con amor de benevolencia [48].

Sin embargo, la opinión más general de los teólogos [49] admite que el hombre con su naturaleza pura, no caída por el pecado, podría amar a Dios con verdadera amistad, aunque de suyo imperfecta, y, en comparación de la amistad de la caridad, imperfectísima.

Es posible esta amistad, porque el hombre conoce, por razón natural que Dios es sumo bien, amable por sí mismo y sobre todas las cosas, y que es dador amante y liberal de todos los bienes de naturaleza que el hombre posee. Existe, pues, la comunicación divina que fundamenta la amistad, y existe el conocimiento de esa comunicación. Existe, por tanto, la posibilidad y el deber de benevolencia por parte del hombre hacia Dios en correspondencia a la de Dios hacia el hombre.

[46] *De caritate* c.1 epec.2 : ed.cit., p.490.
[47] *In 2-2* q.23 a.1.
[48] *In 1-2* disp.195 c.2 y 3.
[49] Cf. J. DE SANTO TOMÁS, *De caritate* disp.8 a.2 : ed. Québec p.42 n.142.

La necesidad, o exigencia esencial de los bienes de naturaleza, no obsta a la gratuidad radical con que Dios la crea ni a la gratuidad con que en la naturaleza los confiere a los individuos particulares.

Por otra parte, dentro del orden natural, y sin llegar al de la gracia, hay margen amplísimo para peculiares comunicaciones divinas que acrecentarían la motivación de la amistad.

No obstante, todas las comunicaciones reales y posibles de orden natural están a infinita distancia de la comunicación de la gracia, que nos hace convivir la vida misma de Dios, como hijos suyos, como dioses por participación. Esta misma distancia se interpone entre la posible amistad natural con Dios y la real amistad de la caridad. En comparación de ésta, sería aquélla tan imperfecta, que apenas merecería tal nombre.

Con esta mentalidad teológica escribe justamente Santo Tomás: «El *deseo natural* no puede referirse sino a una cosa naturalmente asequible. Así, el deseo natural del sumo bien nos es natural en cuanto nos es participable por los efectos naturales.

Parecidamente, *el amor* nace de la semejanza. Así, amamos naturalmente al sumo bien sobre todas las cosas, en cuanto poseemos su semejanza por los bienes naturales.

Mas como la naturaleza no puede alcanzar a las operaciones divinas, que son su misma vida y bienaventuranza, es decir, a la visión de su esencia, por eso no alcanza tampoco a la amistad que hace al hombre convivir y comunicar en todo con Dios como amigo. Por eso es precisa la adición de la *caridad* para tener amistad con Dios, y para que le amemos, hechos semejantes a El por la participación de los dones espirituales, y le deseemos, en cuanto es participable de sus amigos por la gloria» [50].

B) EL OBJETO FORMAL DE LA CARIDAD

Si la caridad es una amistad con Dios, ya está claro que el objeto de la caridad es Dios como amigo. Ante esta evidencia, Santo Tomás no juzgó necesario hacer más precisiones en este artículo fundamental. Para él todas eran obvias. Los genios son muchas veces demasiado parcos. Ellos lo ven todo en un concepto, y piensan que no es preciso decir más. Se olvidan que los demás no vemos tan lejos. Intentaremos explicitar algo más el pensamiento del Santo.

Para ello convendrá recordar la terminología de la escuela en estos problemas del objeto de las potencias y de los hábitos.

DIVERSIDAD DE OBJETOS.—Objeto de una potencia o hábito es la realidad alcanzada por su operación. Por ejemplo, el color es el objeto de la vista; la verdad, de la inteligencia; el bien, de la voluntad, etc.

Pero en la realidad objetiva pueden darse diversos aspectos, que justifican la distinción del objeto en *material* y *formal*, la del *material*

[50] *Sent.* 3 d.27 q.2 a.2 ad 4.

en *primario* y *secundario*, y la del *formal* en *formal quod* y *quo*. El material se llama también *terminativo*, y el formal *motivo*.

Objeto material es todo lo alcanzado por el hábito.

Material primario es la primera realidad alcanzada y en cuya virtud lo son las demás.

Material secundario son las realidades alcanzadas a causa del objeto material primario.

Formal «quod» es el mismo material primario. Se llama *formal* porque es determinativo del secundario; se llama *material* respecto del *formal «quo»* porque es determinado por él.

Formal «quo» es la última razón o aspecto que hace asequible la realidad de los otros objetos.

Estas subdivisiones son más fácilmente comprobables en unos objetos que en otros por su diversa complejidad.

Es ejemplo clásico de la diversidad de objetos el de la vista. Todos los cuerpos visibles constituyen el objeto material. El color es su objeto *formal «quod»* o material primario. La luz es el objeto *formal «quo»* [61].

Esta terminología puede ayudarnos a comprender mejor los aspectos del objeto de la caridad.

EL PROBLEMA.—No hay dificultad entre los teólogos en la fijación del objeto material primario y secundario de la caridad. En cambio, se observa gran discordancia y confusión respecto al objeto *formal «quo»*, como luego veremos.

1.º El objeto material primario o principal de la caridad (formal "quod") es Dios en sí mismo, en cuanto esencial y absolutamente bueno, es decir, la bondad esencial y absoluta de Dios en sí misma y por sí misma.

1.º ES VERDAD REVELADA.—En términos equivalentes, no sólo afirma esta verdad la Escritura, sino que es la afirmación de todas sus afirmaciones. Baste recordar la formulación del primer mandamiento dada por el mismo divino Maestro [62]: «Amarás al Señor tu Dios con todo tu corazón, con toda tu alma, con toda tu mente. Este es el más grande y el primer mandamiento...» [63]

2.º RAZONES TEOLÓGICAS.—La razón esencial es la condición amistosa de la caridad y la esencialidad e infinitud del bien del amigo, es decir, de Dios. En el fondo, nuestros razonamientos serán los mismos que antes adujimos para demostrar el carácter benévolo de la caridad, aunque ahora nos referimos más bien a la principalidad con que Dios es objeto del amor benévolo caritativo.

Por ser la caridad amistad con Dios, participación del amor con que El mismo se ama, es evidente que su objeto primario y principal no puede ser otro que el mismo bien esencial e infinito divino. Sólo en razón de este bien podrá la caridad extenderse hasta donde él se extienda.

Santo Tomás, teniendo en cuenta la extensión efectiva de este bien

[61] Cf. JUAN DE SANTO TOMÁS, *De fide* (ed. Québec) p.18; *De spe* (ed. Québec) p.24-25.
[62] Mt. 22,37.
[63] Cf. Deut. 6,4-6; 10,12 etc.; Mt. 10,37-39; Lc. 14,27 etc.

a todos los amigos de Dios, razona más adelante: «Toda amistad mira principalmente a quien principalmente posee el bien sobre cuya comunicación se funda; así, la amistad política mira principalmente al príncipe de la ciudad, de quien depende todo el bien común. Por eso le es debida la mayor obediencia y fidelidad de los ciudadanos. Ahora bien, la amistad de la caridad se funda sobre la comunicación de la bienaventuranza, que consiste esencialmente en Dios como en primer principio, de quien deriva a cuantos son capaces de ella. Por tanto, ante todo y sobre todo, ha de ser amado Dios por la caridad. Porque El es amado como causa de la bienaventuranza, y el prójimo en cuanto participante de ella con nosotros» [64].

El mismo Santo Tomás razona especialmente la prevalencia de Dios sobre el mismo hombre en el amor de la caridad. El Santo urge una razón de orden natural. Mucho más ha de amar a Dios el hombre por la caridad, en fuerza de la comunicación de la gracia, que por el amor natural en fuerza de la comunicación de los bienes naturales. Mas ya con este amor natural el hombre recto ama más a Dios que a sí mismo. La razón es que toda parte ama naturalmente más el bien común del todo que el bien particular propio. Por tanto, concluye el Angélico, el hombre, por la caridad, debe amar más a Dios, bien común de todos, que a sí mismo, porque la bienaventuranza está en Dios como en principio común y fontal para cuantos la pueden participar» [65].

Atendiendo especialmente a la excelencia del bien divino amado por la caridad, es aún más patente que sólo puede ser amado por sí mismo y con prioridad y prevalencia sobre todo bien. Santo Tomás explicará en su lugar [66] que la bondad divina tiene en sí misma todas las causas de ser amada y no puede serlo por causa alguna ajena a ella. No hay eficiencia, forma ni fin de los que pueda depender la divina bondad. Es buena de sí misma, en sí misma y por sí misma. Es buena por su misma esencia. Luego debe ser amada por su misma esencial bondad.

En cambio, esta divina bondad esencial es principio, ejemplar y fin de todos los bienes. Luego todos han de ser amados a consecuencia y en dependencia de la divina bondad.

Todo esto evidencia que Dios en sí mismo, en cuanto bien esencial y absoluto, es el objeto esencial y primario de la caridad.

Veamos ahora cuál es su objeto formal.

El objeto formal "quo" de la caridad.

ESTADO DEL PROBLEMA.—Volvemos a recordar que es punto discutido entre los teólogos y respecto del cual se han dado graves errores, proscritos por la Iglesia.

Estos errores fueron los del quietismo, cuyo principal representante fué Molinos, y los del semiquietismo, representado principalmente por Fénelon. El quietismo proclamaba la muerte absoluta de toda actividad y de todo interés propio en un abandono absoluto en manos de Dios. Fué condenado por Inocencio XI en 1687 [67].

La doctrina característica del semiquietismo fué la del *amor puro*, consistente en amar a Dios por sí mismo, no sólo prescindiendo abso-

[64] 2-2 q.26 a.2c.
[65] 2-2 q.26 a.3.
[66] 2-2 q.27 a.3.
[67] Cf. Denz. 1221ss.

lutamente de nuestra propia bienaventuranza, sino aceptando incluso nuestra condenación en aras del amor. Fué condenado por Inocencio XII en 1699 [58].

Entre los teólogos hubo algunos a cuyo parecer el objeto formal de la caridad es la divina bondad sólo en cuanto bien nuestro [59].

Pero lo más corriente entre ellos es afirmar que «el objeto formal *(quo)*, o la razón formal motiva de la caridad, es la bondad increada en cuanto amable en sí y por sí misma, cognoscible con luz sobrenatural» [60].

Lo razona Billuart así: «La caridad, 1.º, es amor; y nada se ama sino bajo la razón de bien; 2.º, es amor de Dios; luego bajo la razón de bien divino; 3.º, no es amor de concupiscencia que origina la esperanza, sino de benevolencia; luego bajo la razón de bien divino, no en cuanto conveniente a nosotros, sino en cuanto amable en sí y por sí mismo».

Esta es en substancia la sentencia de Escoto, de Suárez y de innumerables teólogos antiguos y modernos. Se inspira en la absoluta puridad del amor de Dios.

Otros muchos teólogos, y al frente de ellos, a nuestro parecer, Santo Tomás, ven la razón formal de la caridad en la bondad divina en sí misma, pero no sólo en cuanto es amable en sí y por sí misma, sino en cuanto bien común amigable, es decir, como bienaventuranza de Dios y nuestra.

Formularemos, razonaremos y explicaremos esta opinión.

2.º El objeto formal "quo" de la caridad es Dios como amigo, es decir, la bondad divina en sí misma en cuanto bienaventuranza común de Dios y nuestra.

Nos parece ser ésta la mente de Santo Tomás y la verdad.

a) La mente de Santo Tomás.—En este mismo artículo 1 dice: «Puesto que se da una comunicación del hombre con Dios en cuanto nos comunica su bienaventuranza, es preciso que sobre esta comunicación se funde una amistad... Y el amor fundado sobre esta comunicación es la caridad».

En el artículo 4 de esta cuestión 23: «Los actos y los hábitos se especifican por sus objetos... Mas el objeto propio del amor es el bien... Por tanto, donde hay especial razón de bien, allí hay especial razón de amor. *Mas el bien divino, en cuanto es objeto de la bienaventuranza,* tiene especial razón de bien. Por tanto, el amor de la caridad, que es el amor de este bien, es un amor especial. Por eso la caridad es virtud especial» [61].

En la 1-2 q.65 a.5.c: «La caridad no significa sólo amor de Dios, sino cierta amistad con El, la cual sobre el amor añade su reciprocidad, con cierta comunicación mutua, como dijo Aristóteles. Y que pertenece a la caridad, consta por San Juan (1.Io. 4,16): *El que vive en caridad permanece en Dios y Dios en él...*»

Allí mismo ad 1: «La caridad no es un amor cualquiera de Dios,

[58] Cf. Denz. 1327ss.
[59] Se cita como principal defensor a Vicente Bolgeni, *Della carità o amor di Dio* (Roma 1778).
[60] Cf. Dublanchy, *Charité:* DTC 16,1220ss.
[61] Cf. q.26 a.1c.

sino el amor de Dios con que es amado como objeto de la bienaventuranza, al cual nos ordenan la fe y la esperanza».

En la 1-2 q.109 a.3 ad 1: «La caridad ama a Dios sobre todas las cosas, en cuanto es objeto de la bienaventuranza y en cuanto el hombre tiene cierta sociedad espiritual con Dios».

En 1 q.60 a.5 ad 4: «Dios, en cuanto es bien universal del que depende todo el bien natural, es amado con dilección natural por los seres; en cuanto es beatificador universal de todos con bienaventuranza sobrenatural, es amado con la dilección de la caridad».

En la cuest. disp. «De caritate» (a.2 ad 8) llama a la caridad «amistad con Dios, en cuanto es bienaventurado y autor de la bienaventuranza» [62].

Allí mismo, en el a.7c: «La caridad tiene por objeto cierto bien especial, esto es, el bien de la bienaventuranza divina...»

En la cuest. disp. «De spe»: «El amor de Dios sobre todas las cosas puede entenderse de dos modos. Uno, en cuanto el bien divino es principio y fin de todo el bien natural, y así aman a Dios sobre todas las cosas no sólo los seres racionales, sino hasta los animales brutos en cuanto pueden amar, ya que a toda parte es más amable el bien del todo que el propio bien; y así, la mano se expone naturalmente al golpe para salvar a todo el cuerpo. Puede también ser amado Dios sobre todas las cosas en cuanto es objeto de la bienaventuranza y en cuanto se da cierta sociedad de la mente racional con Dios por cierta espiritual unidad; y tal dilección es acto de la caridad, imposible sin la gracia».

Podrían aducirse muchos otros testimonios en términos parecidos.

b) Razón de la tesis.—Decimos que el objeto formal *quo* de la caridad *es Dios como amigo.* Al decir *Dios,* significamos la misma Deidad infinitamente perfecta y buena, pues Dios es la bondad misma por esencia. Y al decir *como amigo,* expresamos la razón por la cual la infinita bondad divina es objeto de nuestro amor caritativo. Esta razón es que Dios se da al hombre como amigo, es decir, le comunica su infinita bondad haciéndole partícipe de su misma bienaventuranza.

Sin esta amigable comunicación no se daría nuestra amistad caritativa hacia Dios, ni el bien divino podría ser alcanzado por ella. No se daría la amistad caritativa, porque es una participación del amor divino fundada en la participación de su mismo bien. No podría este bien ser alcanzado por ella, porque la amistad no se da sin que el bien del amigo sea como propio, y el bien divino sólo puede ser propio del hombre en cuanto comunicado por Dios. Luego, en cuanto comunicado o común, es objeto de la caridad.

Cierto que el bien infinito divino tiene en sí infinita razón de amabilidad y que debe ser amado por esa infinita razón, es decir, por sí mismo, y no en razón de otro bien. Por eso dijimos que la bondad divina es el objeto material primario (o formal *quod)* de la caridad. Pero a ese bien, como tal, no dice referencia alguna nuestro amor si no es mediante la divina caridad que nos capacita para amarle [63], ni esta caridad entra en contacto con El sino en cuanto nos es comunicado. Luego la razón formal de la caridad es la infinita bondad divina en cuanto comunicada, esto es, en cuanto bienaventuranza común

[62] Cf. ibid., ad 16.
[63] Cf. q.24 a.2c y ad 3.

de Dios y nuestra. «Qui manet in caritate in Deo manet et Deus in eo».

Si, por imposible, la bondad íntima o esencial de Dios, que constituye su bienaventuranza, pudiera ser alcanzada por nuestro amor sin sernos comunicada, motivaría un amor de simple benevolencia, que la amaría por sí misma; pero no una verdadera amistad, pues no podemos ser amigos de Dios sin que El lo sea nuestro, ni El lo es por sólo ser bien infinito, sino porque, siéndolo, hace nuestro amigablemente su soberano bien. Razona bien esto Juan de Santo Tomás:

«Para la simple *benevolencia* con la que queremos el bien para alguien, por sola complacencia en él, basta la bondad de la persona, que nos complace por ella misma. En cambio, para la amistad que no es simple benevolencia, sino benevolencia mutua, se requiere que sea mirada la persona, no sólo como buena y grata en sí misma, sino como buena y grata en la comunicación de su bien. Por esta causa, Dios, considerado solamente como amable por sí mismo, aún no se concibe como objeto formal de la perfecta amistad, sino de sola benevolencia, que es un principio de amistad. En cambio, Dios considerado en mutua comunicación tiene plena y formalmente la razón de objeto amigable» [64].

Santo Tomás, por su parte, había escrito: «También el amor del apetito intelectivo difiere de la benevolencia, porque importa cierta unión afectiva del amante con el amado, en cuanto el amante considera al amado, en cierto modo, como uno mismo consigo o como pertinente a sí, y por esto tiende hacia él. En cambio, la benevolencia es un acto simple de la voluntad que quiere el bien para alguien, aun sin presuponer dicha unión afectiva con él. Por eso, en la dilección, como acto de la caridad, se incluye ciertamente la benevolencia; pero la dilección, o amor, añade la unión afectiva» [65].

Algunos, como Billot, piensan que la comunicación del bien divino debe ser reconocida como *condición necesaria*, mas no como motivo de la caridad. Como condición, sí, «porque, si por un imposible, dice, no se diera esta comunicación de Dios con nosotros, faltaría también en nosotros la proporción relativa a Dios como a bien amable...»; pero «no como *motivo*, porque, en el amor de benevolencia, el motivo de amar nunca se apoya en el bien proveniente al amante del amado» [66].

Parece mejor pensar que la comunicación del bien divino no es sólo condición de la caridad, sino verdadera razón causal de la caridad. Razón causal eficiente y formal. Eficiente, porque de esa comunicación procede la caridad. «El amor de Dios ha sido derramado en nuestros corazones por virtud del Espíritu Santo, que nos ha sido dado» [67]. La caridad deriva a nuestra voluntad de la comunicación del bien divino por la gracia. Razón causal formal, a la vez, porque la caridad es efecto proveniente de la unión vital con el bien divino, y, por tanto, capta el bien divino como amigable, como bien común de Dios y del alma, como bienaventuranza de Dios, que es nuestra como de hijos suyos. Sin esta formalidad amigable, el bien divino no es objeto de la amistad caritativa. Luego la comunidad del bien divino es la razón formal de la caridad. El mismo Billot, advierte acertadamente más adelante: «Siempre que Santo Tomás dice que el amor de la caridad es un amor del bien divino *en cuanto es objeto de la bienaventuranza*, ese *en cuanto* determina la razón especial bajo la cual el bien divino es alcanzado por la caridad [68]. Esa razón especial de captación no es mera condición, sino verdadero objeto formal.

Este sentido rezuma la explicación que da Santo Tomás de la condición propia de la caridad: «La voluntad se ordena a dicho fin (la bienaventuranza sobrenatural), ya por un movimiento intencional, que tiende a él como a cosa que es posible conseguir; y esto pertenece a la esperanza; ya también por cierta unión espiritual, por la cual se transforma de algún modo en ese fin, y esto es obra de la caridad. Porque el apetito de cualquier ser se mueve y tiende naturalmente a su *fin connatural*, y este movimiento proviene de una cierta *conformidad de la cosa con su fin*» [69].

La razón formal de la caridad y el amor de Dios por sí mismo.— Como hemos visto en Billot, lo que retrae a los teólogos de aceptar como motivo formal de la caridad la comunicabilidad amigable del bien divino es el recelo de que Dios no sea ya amado por su bondad propia, sino en cuanto bien nuestro, y, por tanto, con amor de concupiscencia y no de benevolencia.

El problema se reduce, pues, en nuestros supuestos, a la debida armonización del objeto material primario, o formal *quod*, de la caridad (Dios en sí mismo en cuanto esencial y absolutamente bueno), y el objeto formal *quo* (la comunidad amigable del infinito bien divino). Unas sencillas reflexiones para esclarecerlo.

Sea la primera que la interdependencia de ambos objetos evidencia su armonía respecto de la caridad. El formal *quo* es el medio para alcanzar el formal *quod*, o material primario, como éste, a su vez, lo es para alcanzar el material secundario. Así, por ejemplo, la luz (objeto formal *quo*) es el medio para percibir el color (objeto formal *quod*). La veracidad divina (objeto formal *quo* de la fe) es el medio para dar asentimiento a la verdad íntima o sobrenatural de Dios (su objeto formal *quod*). La omnipotencia auxiliatriz (objeto formal *quo* de la esperanza) es el medio para esperar la gloria divina (su objeto formal *quod*).

Análogamente, la comunicación amigable del bien divino (objeto formal *quo* de la caridad) es el medio para amar el infinito bien divino en sí mismo (objeto formal *quod* de la caridad).

La función del objeto formal *quo* es de suyo mediatriz. En virtud de ella, la potencia o el hábito alcanza con su acción la realidad del objeto formal. Por eso este objeto, como también el objeto material secundario, se llama *terminativo*. Es el término del acto que le ha alcanzado por medio del objeto formal.

Así, pues, el objeto formal *quo* de la caridad no sólo no perjudica al infinito amor del bien divino en sí y por sí mismo, sino que es la razón de que le alcance como tal.

Aduzcamos como segunda razón y más específica la caridad como amistad. Si el tener por razón formal la comunidad del bien, o de la bienaventuranza divina, obstara a la benevolencia de la caridad, es decir, al amor de Dios por sí mismo, ninguna amistad sería benévola, pues toda amistad tiene su razón formal y específica en el bien común

---

[64] *De caritate* (ed. Québec) n.89 p.25-26.
[65] 2-2 q.27 a.2c.
[66] *De virtutibus infusis* (Roma 1928) p.381.
[67] Rom. 5,5.
[68] L.c., p.383.
[69] 1-2 q.62 a.3.

de los amigos [70]. Pero esta comunidad de bien que los aúna, lejos de impedir su mutua benevolencia, es la raíz más profunda de ella. Razona Santo Tomás: «Por el hecho de ser semejantes dos seres, como poseyendo una misma forma, son en cierto modo uno solo en aquella forma: como dos hombres son uno en la especie humana y dos blancos en la blancura, por lo cual el afecto del uno tiende al otro como a uno consigo y quiere el bien para él como para sí mismo» [71].

De donde se sigue que cuanto más real es la comunidad de bien entre los amigos y mayor, por tanto, la amistad entre ellos, mayor y más segura en su mutua benevolencia. Y esta verdad podría ejemplarizarse analizando diversas maneras de verdadera amistad, como la paternal, la esponsal, etc. En todas ellas es la comunidad de bien la entrañable razón no sólo de la amistad, sino de la benevolencia.

Análogamente, y con incomparable ventaja, la comunicación del bien divino no sólo es la razón de la amistad caritativa del hombre con Dios, sino de su más pura y entrañable benevolencia. Por esto el hombre tanto más y mejor ama a Dios cuanto está más unido y transformado en El. Y es que a través de la comunión vital con Dios se entraña más en la infinita bondad divina y en la infinita razón de su intrínseca amabilidad.

Una tercera reflexión completa las anteriores. Una misma es la caridad con que amamos a Dios, a nosotros mismos y al prójimo. Y la razón de esta caridad, y, por ende, de su unidad y de su universalidad, es la comunidad de la bienaventuranza divina.

Oigamos a Santo Tomás: «Una sola es la comunicación de la bienaventuranza eterna, en la que se funda esta amistad. Por eso la caridad es absolutamente una sola virtud» [72]. «La dirección de la caridad tiende a Dios como principio de la bienaventuranza, en cuya comunicación se funda la amistad de la caridad. Por eso es preciso que exista cierto orden entre los amados por la caridad, por la relación al principio de esta dilección» [73]. «La amistad de la caridad se funda sobre la comunicación de la bienaventuranza, que consiste esencialmente en Dios, del cual deriva a todos los que son capaces de ella» [74].

Pero no termina aquí nuestra reflexión. La comunidad de bienaventuranza, razón formal de que el hombre sea amado con la misma caridad que Dios, no sólo no impide la benevolencia respecto del bien divino, sino que, por el contrario, es la verdadera causa de ella, porque, como dice Santo Tomás en el lugar ya dos veces citado [75], toda amistad se centra principalmente en quien principalmente posee el bien común en que se funda. Fundándose la caridad en el bien común de la bienaventuranza, que consiste esencialmente en Dios como en primer principio de ella, es natural que Dios sea amado, ante todo y sobre todo, como causa de la bienaventuranza, y nosotros y el prójimo como participantes de ella.

Con lo cual queda enteramente a salvo el objeto primario de la caridad; Dios es amado por su infinita bondad. Y este objeto material primario es objeto formal *quod* respecto del objeto material secundario, porque los amigos de Dios son amados en cuanto participan del bien

[70] Cf. 2-2 q.23 a.5.
[71] 1-2 q.27 a.3c.
[72] 2-2 q.23 a.5c.
[73] 2-2 q.26 a.1c.
[74] 2-2 a.26 a.2c.
[75] 2-2 q.26 a.2.

divino: en cuanto informados por la divina bondad. Arguye Santo Tomás: «Uno mismo es en especie el acto que se refiere a la razón del objeto y el que se refiere al objeto bajo esa razón... La razón de amar al prójimo es Dios; pues lo que debemos amar en el prójimo es que sea de Dios. Por tanto, es claro que uno mismo es en especie el acto con que se ama a Dios y con que se ama al prójimo por Dios. Y por esto el hábito de la caridad no sólo se extiende a la dilección de Dios, sino también a la dilección del prójimo» [76].

Todo esto demuestra que la comunidad de la bienaventuranza divina asignada como razón formal de la caridad, no sólo no obsta al amor de Dios por sí mismo, sino que es su verdadera garantía.

El objeto formal de la caridad y el amor interesado, o de la propia bienaventuranza.—Las aclaraciones precedentes dejan todavía el recelo de que, concebido así el objeto formal de la caridad, queda abierta la puerta a un amor interesado o concupiscente de la propia bienaventuranza como propio o elícito de la misma caridad. ¿Es esto aceptable? ¿No es el amor de concupiscencia propio de la esperanza?

Resolvimos antes una dificultad parecida. Pero es muy de este lugar la aclaración y precisión planteada.

Decimos, pues, que el objeto formal de la caridad no excluye, sino que incluye el amor de la bienaventuranza del hombre en Dios [77]. Si no hay inconveniente en que la infinita bondad divina sea a la vez (aunque con la natural subordinación) bienaventuranza de Dios y del hombre, ¿por qué ha de haberlo en que esa infinita bondad sea amada a la vez (aunque ordenadamente) como bienaventuranza de Dios y del hombre? No sólo no se da tal inconveniencia, sino que se da una exigencia necesaria de parte del objeto y de parte del hábito. De parte del objeto, porque la bondad divina no sólo debe ser amada en sí misma, sino en los seres a los que deriva por participación, que en este caso son los participantes de la divina bienaventuranza. Por parte del hábito o virtud de la caridad, porque, como ordenada esencialmente a su objeto formal, se extiende a todos los seres que caen bajo su información.

Cuando la teología dice que los seres llamados a la bienaventuranza divina son objeto secundario de la caridad, no la desnaturaliza, sino que expresa un postulado de su misma esencia, en cuanto especificada por el bien o bienaventuranza divina. La Escritura dice equivalentemente: «Tenemos otro mandamiento, de que quien ame a Dios ame también a su hermano» [78]. Y Jesús mismo enseñó: «El segundo es semejante al primero: amarás a tu prójimo como a ti mismo» [79].

Por tanto, la caridad incluye el amor o interés de la propia bienaventuranza, porque el hombre no sólo debe amar a Dios, sino que, con el mismo amor de caridad, debe amarse a sí mismo y al prójimo. Y amarse a sí, es amarse como partícipe de la bienaventuranza divina.

En esto no hay menoscabo alguno del amor de Dios por sí mismo, pues la razón de amarse a sí el hombre es la misma bondad divina, y, por tanto, ama a Dios para sí, mas no por sí, sino por Dios, que en definitiva es amar a Dios en sí y a sí en Dios.

Los puritanos del quietismo y semiquietismo se equivocan lamen-

[76] 2-2 q.25 a.1c.
[77] Cf. *Dict. Spirit.* col.538-539.
[78] 1 Io. 4,21.
[79] Mt. 22|37-40.

tablemente al creer que el perfecto amor de Dios excluye el amor de sí mismo en Dios. La perfección de este amor exige que el hombre se quiera para Dios y, por tanto, que quiera poseerle, que es el medio de ser divinamente poseído.

El amor interesado, anticaritativo y rechazable, sería el que no amase a Dios por sí mismo, sino por el hombre. Pero es legítimo el que, queriendo el bien divino por sí mismo, lo quiera también en el hombre.

Ya precavimos arriba que no hay incompatibilidad entre la amistad y el amor de concupiscencia, sino entre la amistad y la sola concupiscencia, que excluye el amor benévolo del amigo. El mutuo amor sincero conlleva un mutuo interés legítimo. La caridad conlleva el deseo legítimo en el hombre de poseer el bien amigable divino: la común bienaventuranza. Un amor a Dios que excluya al hombre es antiteológico, porque la amorosa misericordia divina ha desbordado su infinita bondad sobre los hombres.

Diferencia entre la caridad y la esperanza.—Ya indicamos esta dificultad con la anterior, de la que es consecuencia. Si la caridad tiene por objeto formal la común bienaventuranza divina y, además, incluye un amor de concupiscencia, ¿en qué se distingue de la esperanza?

Las tres virtudes teologales, por serlo, tienen a Dios por objeto. Una de ellas, la fe, le alcanza como verdad, y las otras dos como bien.

De éstas, la esperanza se refiere a Dios como bien infinito, difícil de conseguir, pero de posible consecución por el divino poder. Tiene, pues, *la esperanza:*

por objeto material primario, o formal «quod», el bien divino como principio de nuestra bienaventuranza [80];

por objeto formal «quo», el omnipotente auxilio divino [81].

La caridad, en cambio, se refiere a Dios como a bondad esencial amable por sí misma y unida a nosotros por amorosa comunicación. Por lo cual, «la caridad hace que el hombre se adhiera a Dios por sí mismo, uniendo nuestra mente a Dios por el afecto del amor» [82]. Tiene, pues, la caridad:

por objeto material primario, o formal «quod», la bondad divina en sí misma y por sí misma [83];

por objeto formal «quo», a Dios como amigo, es decir, la bondad divina en sí misma en cuanto bienaventuranza común de Dios y nuestra.

Así, pues, aunque ambas virtudes tienen por objeto el bien divino, la esperanza lo alcanza como bien deseable para nuestra bienaventuranza, como bien futuro, como bien difícil, como bien asequible por la omnipotente ayuda divina. La caridad, en cambio, lo alcanza como sumo bien, infinitamente amable por sí mismo, amistosamente compartido con Dios: como común bienaventuranza.

La esperanza no es amor de benevolencia, aunque tampoco la excluye. No es amor de concupiscencia, pero lo presupone y lo incluye, pues la esperanza importa un deseo del bien esperado [84].

---

[80] Cf. 2-2 q.17 a.2 a.6; q.23 a.6.
[81] Cf. 2-2 q.17 a.1.2.4.7.
[82] 2-2 q.17 a.6c.
[83] Cf. 2-2 q.23 a.6.
[84] Cf. 1-2 q.66 a.6 ad 2; 2-2 q.17.

La caridad, aunque no es mera benevolencia, la incluye necesariamente. Pero esta benevolencia no excluye, sino que conlleva, como vimos, un amor de concupiscencia, aunque consecuente y subordinado. y, por tanto, en definitiva benévolo, pues aunque quiere el bien divino para el hombre, es por mejor querer al hombre para Dios [85].

CONCLUSIÓN.—El lector se habrá percatado que esta introducción al artículo primero no podía ser corta, siendo tan larga su doctrina. El Angélico supo entrar en la teología de la caridad por su verdadera puerta. El tema de la caridad-amistad tenía que ser el primero en la consideración, porque es el primero y el más trascendental por su naturaleza.

Habíamos anunciado, y lo creemos confirmado en nuestras explicaciones, que Santo Tomás, al establecer que la caridad es una verdadera amistad entre el hombre y Dios, daba por establecido su objeto formal. No vuelve a plantear directamente el problema porque lo da por resuelto. La caridad es una amistad entre el hombre y Dios fundada en la comunicación de la bienaventuranza divina. Como amor benévolo, su objeto primario y formal *quod* es la infinita bondad divina amada en sí y por sí misma. Como amor fundado en la comunicación de la bienaventuranza divina, su objeto formal es esa misma bondad en cuanto común a Dios y al hombre.

Grabe bien el lector esta idea de la caridad como amistad humano-divina, proveniente de la comunidad de bienaventuranza. Se verá sorprendido por la frecuencia con que Santo Tomás apela a este primer principio, fijado en su primer artículo [86].

III. La caridad, hábito y virtud del hombre (a.2)

A) LA CARIDAD FORMAL HABITUAL

ORDEN Y RAZÓN DEL ARTÍCULO.—Ya sabemos el encasillamiento psicológico de la caridad. Es un amor amistoso divino entre el hombre y Dios. Así se ha visto por el cotejo entre las condiciones reveladas de la caridad y las que la buena filosofía reconoce como características de la amistad. Pero ese amor amistoso sobrenatural, ¿qué es en el hombre? ¿Cuál es la entidad de esa operación humano-divina? ¿Es un mero acto causado por el Espíritu Santo? ¿Es, por el contrario, una cualidad o forma habitual divina radicada en el alma, la que verifica en el hombre la dilección de Dios?

En tiempo de Santo Tomás era un problema candente. Muchos teólogos, siguiendo al Maestro de las Sentencias, opinaban que la dilección caritativa, dada su divina excelencia, no podía proceder de un hábito creado, sino del mismo Espíritu Santo. En este sentido decían que la caridad era el mismo Espíritu Santo, viviente en el alma.

DOGMATICIDAD.—Es de fe que las virtudes teologales son dones divinos permanentes en los justos, Así consta por la definición del concilio Tridentino (ses.6 c.7) [87]. Para algunos teólogos, como Billuart y Garrigou Lagrange [88], «parece de fe» que la caridad es un hábito in-

---

[85] Cf. 2-2 q.26 a.3 ad 3.
[86] Cf. q.24 a.2; q.25 a.3.4.6.10 etc.; q.26 a.1 etc.
[87] Cf. Denz. 800.
[88] BILLUART, *De caritate* a.2; GARRIGOU-LAGRANGE, *De virt. theolog.* (Turín 1948) p.392.

herente en el alma. Báñez dice [89] que es temerario y próximo a error defender lo contrario, pero no herejía. De Aldama dice que «es común y óptima explicación de los teólogos» [90].

DOCTRINA DE SANTO TOMÁS.—El Angélico reconoce la buena intención de Pedro Lombardo y de sus seguidores en querer salvar la excelencia de la caridad. Pero advierte que, «bien pensada la cosa, su posición es peyorativa para la caridad». No vamos a repetir lo que el lector puede leer por sí mismo, sino a indicar la sentencia y el proceso argumentativo del Santo.

Su primera conclusión es negativa. *No puede atribuirse la caridad al Espíritu Santo sin afirmar a la vez que tiene por causa eficiente a la voluntad misma del hombre.* ¿Por qué? Porque el amor de Dios ha de ser meritorio y voluntario, y no sería ni lo uno ni lo otro. No voluntario, porque el alma sería movida sin la automoción que se requiere para la voluntariedad. No meritorio, porque la voluntad no tendría el señorío de su acto al ser movida como mero instrumento, sin causalidad principal propia.

En consecuencia, la segunda conclusión del Angélico es que *la caridad tiene que ser una forma habitual sobreañadida a la voluntad humana.* Razón. El acto de la caridad debe ser perfecto, pronto y deleitable. Y ningún acto es tal si no es connatural a su potencia mediante una forma que sea su principio. Esa forma no la tiene la voluntad por naturaleza, siendo la dilección de Dios sobrenatural. Luego la debe tener sobreañadida o infusa.

OBSERVACIONES.—1.ª Observe el lector que la argumentación del Santo se basa en las condiciones propias de todo hábito.

2.ª Anota Cayetano [91] que la afirmación de que ninguna virtud tiene tanta propensión y deleitación en su acto como la caridad es verdadera por dos causas. La primera, porque es la más perfecta de las virtudes, y la segunda, porque es amor, al cual, por propia condición, corresponde mayor inclinación y deleitación. Por ambas razones, la caridad comunica mayor presteza y complacencia a las virtudes al informarlas.

3.ª No obstante, y es salvedad del mismo Cayetano, debe entenderse que esa facilidad y deleitación competen a la caridad por su naturaleza, pero no siempre son experimentables por el sujeto a causa de su disconformidad con ella. También puede ocurrir que la facilidad y gusto experimentados procedan de predisposición del sujeto y no de la caridad. Por tanto, ni el hecho ni el defecto de esta experiencia es criterio seguro para juzgar de la posesión y perfección de la caridad en el alma [92].

B) LA CARIDAD, VIRTUD DEL HOMBRE (a.3)

1. ORDEN Y RAZÓN DEL PROBLEMA.—Sabida ya la condición psicológica y ontológica de la caridad, queda por averiguar su condición moral, esto es, si debe ser reconocida en el hombre como verdadera virtud.

[89] Com. a este art.
[90] *De virt. infusis* p.626: Sao. Theol. Summa, III (BAC 1950).
[91] Com. a este art.
[92] Sobre la respuesta 3.ª (ad 3) véase Cayetano.

2. LA ARGUMENTACIÓN DE SANTO TOMÁS prueba que no sólo es virtud, sino virtud sobrehumana o divina. El Santo apela a su gran principio de que la vida humana virtuosa está regida por dos reglas coordenadas: la razón humana, como regla próxima y homogénea, y la razón divina, como regla suprarracional y suprema. Ya apeló a este principio en el caso de la esperanza [93].

Todas las acciones reguladas por la razón humana lo son también, indirectamente, por la divina. Pero puede haber operaciones a las que la razón no alcance por sí misma y que sean reguladas directamente por Dios.

Estas operaciones no solamente son virtuosas, sino divinamente virtuosas. Y el hábito de que proceden no sólo es virtud, sino virtud divina o teológica.

La caridad, según esto, no sólo es virtud, sino virtud divina, y la más divina de las virtudes, pues no alcanza una medida racional del bien, sino el sumo bien en sí mismo, uniéndonos con El.

3. OBSERVACIONES.—1.ª Por la proporción entre hábito, acto y objeto, síguese que la caridad es virtud por excelencia, que sus actos son sumamente virtuosos y que nunca es el hombre tan bueno como cuando ama a Dios.

2.ª El bien divino, al que nos conforma la caridad, es el bien común de la celeste ciudad, formada por Dios y por todos los bienaventurados. Sin el amor de este bien común, nadie puede ser miembro de esta familia o ciudad divina. Por eso Santo Tomás, en la cuestión disputada *De caritate*, explicaba la necesidad de esta virtud como un requisito social previo para participar en la nueva ciudadanía: «Puesto que el hombre por la gracia es admitido a la participación de la celestial beatitud, que consiste en la visión y fruición de Dios, es hecho como ciudadano y socio de aquella bienaventurada sociedad que se llama Jerusalén celeste, según la frase del Apóstol: *Sois conciudadanos de los santos y domésticos de Dios.* Por lo cual, el hombre así afiliado a la vida celeste precisa ciertas virtudes gratuitas, que le son infundidas. Mas para su debida función se preexige el amor del bien común de toda la sociedad, que es el bien divino, en cuanto objeto de la bienaventuranza» [94].

La caridad es, pues, el vínculo vital y social de la familia de Dios. Los corazones aunados en el común bien divino son un solo corazón. Así ocurría entre los primitivos cristianos: «La muchedumbre de los que habían creído tenían un solo corazón y un alma sola».

3.ª En la respuesta tercera (ad 3) dice Santo Tomás con Aristóteles que la amistad, suponiendo que no sea *virtud peculiar* por no tener objeto del todo distinto del de las otras virtudes, ha de ser considerada como corolario de todas ellas. En otro decir, como flor y nata de virtudes.

El caso de la amistad divina, o de la caridad, es al revés, pues, como sobrenatural, no puede ser fruto de las virtudes naturales, y como raíz que es de las sobrenaturales no puede proceder de ellas, sino precederlas por divina infusión [95].

[93] 2-2 q.17 a.1.
[94] *De carit.* a.2c.
[95] Cf. *De carit.* a.2 ad 8; *Sent.* 3 d.27 q.2 a.2 ad 1.

IV. Especialidad y unidad de la caridad

A) LA CARIDAD, VIRTUD ESPECIAL (a.4)

1. ORDEN, RAZÓN Y SENTIDO DEL PROBLEMA.—Los tres artículos anteriores han precisado la naturaleza de la caridad. Es el hábito virtuoso de la amistad sobrenatural con Dios. Pero esta función, ¿compete a una virtud peculiar o es cometido general de todas las virtudes o al menos de varias? Y si es virtud especial, ¿cuál es su excelencia e influjo en las demás virtudes? Son los problemas de las propiedades de la caridad: especialidad, unidad y perfección.

La cuestión de la peculiaridad de la caridad no es arbitraria, sino muy importante y delicada. Por una parte, parece que todas las virtudes son caridad; por otra, parece que la caridad abarca todas las virtudes. Esta apariencia tiene su realidad, que hay que dejar a salvo. Santo Tomás hará estas salvedades concediendo la parte de verdad que contienen las objeciones.

Una virtud es *especial* cuando tiene un objeto propio, distinto del de las otras virtudes. Por tanto, el presente problema se reduce a saber si la caridad tiene un objeto propio y privativo.

Santo Tomás demuestra sencillamente su conclusión afirmativa con el señalamiento de su objeto o bien especial, que es el bien divino en cuanto objeto de la bienaventuranza. Es una especialidad de bien que especifica o especializa a la caridad.

2. OBSERVACIONES.—1.ª Cayetano y Báñez advierten que la afirmación de Santo Tomás: «el bien divino tiene una razón especial de bien», no significa que el bien divino es un bien particular condividido de otras razones o bienes particulares, sino que el bien divino, sumo y universal, tiene una razón peculiar de objeto que reclama un peculiar amor y, por tanto, una peculiar virtud amativa o caritativa. Se precisa una virtud especial, cuya función propia es amar a Dios.

2.ª El sentido de la expresión «en cuanto es objeto de la bienaventuranza» queda esclarecida en nuestra introducción al artículo primero.

3.ª La peculiaridad específica de la caridad hay que compaginarla con la generalidad que se le atribuye en las objeciones. Esta generalidad no es forzada o extraña, sino forzosa y connatural, pues proviene de la peculiaridad misma de la caridad, es decir, de la universalidad de su objeto especial. Lo razona Santo Tomás en la respuesta seguida. La caridad tiene por objeto el fin último, hacia el cual debe converger la vida entera y, por tanto, los actos de todas las virtudes. Corresponde, pues, a la caridad *imperarlas*, es decir, ordenarlas y moverlas a ese fin, que es Dios.

Báñez, para resaltar mejor la universalidad moral de la caridad, dice que el artículo tiene tres conclusiones: la primera, en el cuerpo del artículo, que es la *especialidad de la caridad;* la segunda, en la respuesta primera, que es: *la caridad entra en la definición de toda virtud;* y la tercera, en la respuesta segunda, que es: *la caridad se extiende a todos los actos de la vida humana.* Ya dije que estas dos conclusiones son consecuencias de la primera. Respecto de la segunda, puntualiza Santo Tomás en las *Sentencias:* «De que la caridad entre

en la definición de toda virtud no se sigue que no sea virtud especial, sino que es perfección general de las virtudes» [96].

4.ª En la cuestión disputada *De la caridad,* Santo Tomás argumenta a la vez la necesidad de la caridad como virtud del fin y la de las otras como virtudes de los medios. No son sustitutivas, sino completivas. El acto no es perfecto si no lo son todos sus principios. Por eso, «para la recta operación es necesario que el sujeto esté bien dispuesto no sólo respecto al fin, sino respecto de los medios. De lo contrario, será la operación deficiente, como sucede en el que está bien dispuesto para querer sanar, pero mal para tomar las medicinas. Por donde se ve que, disponiendo bien la caridad al hombre respecto del último fin, es indispensable que posea las otras virtudes que le dispongan convenientemente respecto de los medios. La caridad, por tanto, es distinta de las virtudes referentes a los medios, aunque ella, como virtud del fin, es principal y arquitectónica respecto de las otras... Y así es clara la necesidad de que la caridad sea virtud especial, distinta de las otras virtudes, pero principal y motriz respecto de ellas» [97].

B) LA UNIDAD DE LA CARIDAD (a.5)

1. RAZÓN DEL ARTÍCULO.—Probada la especialidad de la caridad, es decir, su distinción de las otras virtudes, podría parecer obvia su propia unidad. Pero hay graves razones, indicadas por el Santo, que obligan a examinar particularmente este problema. Cabe preguntar, sobre todo, si no será distinta la caridad con que amamos a Dios y la caridad con que amamos al prójimo.

Santo Tomás no aduce aquí todas las dificultades graves que tiene presentes. Algunas las reserva para la cuestión 25 (a.1), donde ha de probar que el amor a Dios se extiende también al prójimo. La dificultad proveniente del distinto estado de la caridad en la tierra y en el cielo la resolvió ya el Santo en la 1-2 q.67 a.6.

2. LA ARGUMENTACIÓN.—No obstante la multiplicidad de personas a las que puede referirse la amistad caritativa, Santo Tomás prueba que la caridad es un solo hábito y virtud, porque las amistades se distinguen, o por el fin, o por el bien en que se fundan. Y en la caridad, tanto el fin como el bien común en que se funda es único: la bondad divina, objeto de la bienaventuranza.

3. OBSERVACIONES.—La argumentación de Santo Tomás equivale a decir que la caridad es una sola virtud, porque es uno solo su objeto formal: la bondad divina en sí misma, común bienaventuranza divina. Aunque la formulación es diversa, la identidad de sentido es muy profunda: La bondad divina, como único fin de la caridad, es objeto material primario, o formal *quod.* La bondad divina, como único bien común, es objeto formal *quo.* De la unidad de entrambos resulta la unidad íntima y esencial de la caridad.

En la respuesta primera y segunda aclara y confirma el Santo su pensamiento. La caridad es una porque Dios es su objeto principal, y, por lo tanto, la bondad divina es su única razón formal [98].

---

[96] *Sent.* 3 d.27 q.2 a.4 q.ª2 ad 1.
[97] *De carit.* a.5c.
[98] Cf. *Sent.* 3 d.27 q.2 a.4 q.ª1 sol.; *De carit.* a.4.

2.ª La argumentación parece probar demasiado, pues cabría interpretar que la caridad no es verdadera amistad respecto del prójimo y de nosotros mismos. ¿No exige la verdadera amistad que el amigo sea amado por su propio bien? ¿Y no se dice aquí que el prójimo no es amado por su bien, sino por el divino?

Es dificultad somera. Dios es objeto primario, y el prójimo, con nosotros, objeto secundario de la amistad caritativa. Querer al hombre por Dios es querer de verdad su bien, porque su verdadero bien es el divino. La subordinación a Dios no sólo no impide, sino que verifica el bien del hombre, porque su bien está en conseguir su fin en Dios [99].

3.ª Santo Tomás indica en la respuesta tercera, y explica más ampliamente en la cuestión 27 (a.3), que, aunque la razón esencial de amar a Dios es su sola infinita bondad, las razones secundarias, derivadas y dispositivas, son ciertamente muchas.

V. La excelencia de la caridad (a.6-8)

RAZÓN Y ORDEN DE ESTOS ARTÍCULOS.—El bien presupone el ser y la unidad de las cosas. Corresponde, pues, estudiar ahora la bondad de la caridad. Es consideración importantísima, pues las virtudes hacen bueno al que las posee en la medida de su propia bondad.

La de la caridad la estudia Santo Tomás en cotejo y relación con las otras virtudes. Por eso inquiere su *excelencia*, que significa un bien sobresaliente o superior. Procedía hacerlo así porque el bien de la caridad en sí misma consta ya por su condición de virtud, y de virtud especial. Y, además, porque interesa muchísimo conocer su jerarquía e influencia en el organismo de las virtudes, es decir, en toda la vida moral cristiana.

Cada cosa actúa en proporción con su propio bien. Perfeccionar es irradiar la propia perfección. Por eso Santo Tomás investiga primero la excelencia o superioridad de la caridad (a.6) y luego su influjo perfectivo en los otras virtudes; es decir, la necesidad que todas tienen de él (a.7) y cómo lo ejerce en todas ellas (a.8). Aún haría al caso estudiar la dependencia meritoria que todas las virtudes tienen de la caridad; pero este punto lo declaró Santo Tomás en el tratado de la gracia y cuestión del mérito (1-2 q.114 a.).

A) LA EXCELENCIA O SUPERIORIDAD DE LA CARIDAD (a.6)

1. AUTORIDAD DE LA DOCTRINA.—Santo Tomás aduce en el *Sed contra* el testimonio del apóstol San Pablo: «La más excelente de ellas es la caridad». Podía haber citado muchos otros del mismo San Pablo [100] y de otros libros de la Sagrada Escritura, en especial los del mismo Señor, que pondera el mandato de la caridad como «el grande y primer mandamiento» [101].

Grato sería poder reproducir aquí los elogios con que ensalzan los Padres a la divina caridad, sobre todo San Agustín [102].

---

[99] Cf. BÁÑEZ, com. a este art.
[100] Cf. Rom. 13,10; Col. 3,14; 1 Tim. 1,6.
[101] Mt. 22,38.
[102] Cf. FARGES y VILLER, *La charité chez les Pères:* Dict. Spirit., 2 col.523ss.; VAN ROEY, *De virtute caritatis* (Mechliniae 1929) p.366.

El magisterio ordinario de la Iglesia y el común sentir cristiano abunda en esta misma convicción.

2. LA ARGUMENTACIÓN DE SANTO TOMÁS.—La superioridad de la caridad es absoluta sobre todas las virtudes.

Comparte la superioridad de las teologales sobre las intelectuales y morales, ya que éstas tienen por norma la regla inferior de la razón humana, y aquéllas, la regla superior de la divina.

Su ventaja sobre las otras dos teologales no procede ni del objeto ni de la regla, que es Dios para las tres, pues las tres alcanzan con su actividad al mismo Dios. Pero no lo alcanzan las tres por igual. La fe lo alcanza en cuanto de El nos viene la verdad, y la esperanza, en cuanto de El nos viene el bien. La caridad, en cambio, no alcanza a Dios como relativo a nosotros, sino que se centra y para en El, amándole por sí mismo. Es, pues, más teocéntrica que la fe y la esperanza, y, como tal, superior a ellas. La más eminente de todas las virtudes.

En la 1-2 q.66 a.6 razonó el Angélico la preeminencia de la caridad sobre las otras teologales, *por su mayor acercamiento a Dios*. Las otras implican, por su misma índole, cierta distancia de su objeto, pues la fe es de lo no visto, y la esperanza, de lo no poseído. En cambio, el amor de caridad es de lo que ya se posee; pues, de algún modo, lo amado está ya en el amante, y el amante es impulsado por el afecto a la unión con el amado, por lo cual se dice: «El que vive en caridad permanece en Dios y Dios en él».

3. OBSERVACIONES.—La superioridad de la caridad (hábito volitivo) sobre la fe (hábito intelectivo) tropieza con la dificultad de la superioridad absoluta del entendimiento sobre la voluntad, propugnada por Santo Tomás [103].

Por eso algunos teólogos (entre los tomistas, el Ferrariense y Marcos Serra), aun defendiendo la preeminencia de la caridad sobre la fe, dicen que es superior en su ser moral, no en su ser físico. Y entienden por ser o perfección moral el modo como el hábito alcanza el objeto, y por ser o perfección física, la entidad misma del hábito. La caridad, por alcanzar a Dios mejor que la fe, sería moralmente superior. La fe, por ser intelectiva, sería físicamente superior. No obstante, la generalidad de los teólogos defienden la superioridad no sólo moral, sino física de la caridad.

Y esto parece probar el razonamiento de Santo Tomás, fundado en el mejor modo de alcanzar a Dios, propio de la caridad.

Ninguna virtud teológica es superior a otra por parte del objeto, que es el criterio axiológico o valorativo de los hábitos [104]. Las tres tienen a Dios por objeto. No pudiendo, pues, aventajarse por la excelencia de su objeto, no queda otra posibilidad de sobrepasarse que el mejor modo de alcanzar a Dios. Este mejor alcance o apoderamiento de la perfección del objeto supone y causa una mayor perfección del acto y, por consiguiente, del hábito. Eso convence la natural proporción entre objeto, acto y hábito.

Por tanto, el mejor alcance de Dios por la caridad no importa solamente en ella una mayor perfección moral, sino una mayor perfección

---

[103] 1 q.82 a.3.
[104] Cf 1-2 q.66 a.6 etc.

física; es decir, una mayor participación de Dios, en su entidad de cualidad divina infusa.

A la razón alegada en contra le señaló ya Santo Tomás en el mismo orden psicológico natural una excepción, que es la ventaja del amor sobre el conocimiento cuando versan sobre cosas superiores al hombre [105]. En el conocimiento, lo entendido se conforma a la inteligencia, que ennoblece lo que le es inferior y rebaja lo que le es superior. En el amor, la voluntad se conforma a la cosa amada, ennobleciéndose con las superiores y envileciéndose con las inferiores a ella. Por tanto, concluye Santo Tomás en la respuesta primera, el amor de las cosas superiores, y mayormente de Dios, es mejor que su conocimiento.

Síguese de esto que la misma psicología natural de ambas facultades da pie a que haya en la voluntad actos y hábitos más perfectos que los intelectivos. Esta posibilidad se verifica sobrenaturalmente en la caridad, que nos capacita para amar a Dios mucho mejor de como le conocemos por la fe.

2.ª Contra esta última afirmación, y en general contra todo lo razonado en la observación anterior, puede ocurrir esta duda: Si no se ama sino lo conocido, y en el orden sobrenatural en este mundo lo conocido por la fe, ¿cómo puede amar la caridad mejor que conoce la fe?

Responderá Santo Tomás más adelante [106] que el conocimiento condiciona la existencia, pero no la medida del amor. El bien ha de ser conocido para ser amado; pero no es amado en cuanto conocido, sino en cuanto bueno. Por eso el amor puede superar al conocimiento.

3.ª La superioridad del amor sobre el conocimiento sobrenatural ha de entenderse en el *camino*, mientras «caminamos por la fe»; pero no en el término, cuando «veremos a Dios como El es», por la luz beatificante. Allí no vige la razón de que el entendimiento empequeñece con su idea la grandeza divina, pues Dios será visto en su esencia.

B) Imperfección de las virtudes sin la caridad (a.7)

1. Razón y sentido del problema.—La razón de este artículo ya está dicha. Por su excelencia singular, la caridad es virtud de las virtudes. En consecuencia, pregunta el Angélico: «¿Puede haber alguna virtud verdadera sin la caridad?»

Hay que precisar el sentido de esta pregunta para poder contestar con precisión.

Y ante todo conviene advertir que Santo Tomás procede con sentido estrictamente teológico, es decir, refiriéndose al hombre en cuanto elevado al fin sobrenatural.

También hay que preobservar, con el santo Doctor, que las virtudes son más o menos verdaderas y perfectas según el bien o fin que alcanzan. Hay un fin o bien último, perfecto y principal, que es la fruición divina en la visión beatífica, objeto propio de la caridad. Hay otro fin o bien próximo, imperfecto y secundario, que no sobrepasa los límites de la naturaleza. Y éste puede ser bien real y verdadero y bien solamente aparente y falso; verdadero, cuando por su

[105] Cf. 1 q.82 a.3.
[106] 2-2 q.27 a.4.

conformidad con la naturaleza racional es ordenable al bien último y superior; aparente y falso, cuando desvía del bien racional y descentra del sobrenatural.

Según esto, una virtud será verdadera o perfecta cuando lo sea su bien. Mas, por lo mismo, no es igual virtud verdadera que virtud perfecta, pues tampoco todo bien verdadero es bien perfecto. *En absoluto*, o *simpliciter*, sólo el último bien es perfecto; los demás, aunque verdaderos, son *relativos o secundum quid*.

2. Doctrina de Santo Tomás.—Con estas preindicaciones, es obvia la solución, que se condensa en estas tres proposiciones:

a) *Sólo es virtud verdadera y absolutamente perfecta la que ordena al bien último y principal, es decir, la caridad, o las demás en cuanto sobreordenadas por ella a este bien.*

Esta sobreordenación caritativa para alcanzar el bien perfecto, la precisan todas las virtudes sin excepción, teologales, morales infusas y naturales, o adquiridas.

b) *Las virtudes que se refieren a un bien secundario verdadero son verdaderas, pero imperfectas, si no están sobreelevadas por la caridad.*

En el pensamiento de Santo Tomás, toda virtud que cumple una actividad humana con arreglo a buena razón, es decir, en conformidad con un verdadero bien humano, es verdadera virtud. Son, pues, verdaderas virtudes las virtudes humanas, o adquiridas, aunque la condición sobrenatural del fin del hombre es inaccesible para esas solas virtudes.

c) *Las virtudes que miran a un bien secundario aparente no son verdaderas virtudes.*

Estas virtudes, por aparentes que sean, son falsas, como es falso el bien que persiguen, también acaso muy aparente.

3. Observaciones.—1.ª Todos los teólogos están acordes en que el hombre puede adquirir virtudes sin la caridad; pero no lo están sobre la perfección alcanzable por esas virtudes.

Cayetano estima que las virtudes en el hombre, naturalmente considerado, es decir, en la integridad de su naturaleza, podían ser perfectas, pues que alcanzaban la medida natural del bien y fin humanos.

Báñez, en cambio, opina que ni en su pura naturaleza hubiera poseído el hombre virtudes perfectas sin la gracia, porque sin especial auxilio sobrenatural de Dios no hubiera podido vivir sin pecado y, por tanto, con la ordenación al fin último natural que requiere la perfecta virtud.

La posición de Cayetano nos parece más conforme a la razón y a Santo Tomás. Para evitar el mal y obrar el bien en orden a su fin natural, la naturaleza humana no hubiera precisado de gracia sobrenatural, sino de natural auxilio divino proporcionado [107].

El caso de la naturaleza caída es distinto, pues, aunque no está privada de todo su bien, lo tiene disminuído, y sin gracia divina no lo puede alcanzar cumplidamente. El pecado original no sólo privó al hombre de las virtudes infusas, sino que le imposibilitó para alcanzar en grado perfecto las virtudes naturales. No se da hombre perfecto

[107] 1-2 q.109 a.2.

sin gracia. O, como dice el P. Arintero, «no podemos ser hombres cabales sin ser perfectos cristianos» [108].

2.ª A la luz de esta doctrina, pueden decirse unas palabras exactas sobre tantas como se dicen confusamente acerca del valor de lo humano.

Hay dos extremos y un justo medio en este problema. El primer extremo es un humanismo naturalista, que cree en la perfección natural del hombre y sólo en ella, juzgando innecesaria e inane toda perfección sobrehumana. Ya está juzgado. El fin real del hombre es sobrenatural y sólo es asequible a la caridad. Sin ella, ningún valor humano contribuye eficazmente a la perfección absoluta del hombre, que es su perfección divina. Más aún, sin la caridad no hay valor humano cabal, pues la naturaleza está decaída de su vigor connatural por el lapso primitivo y no alcanza ya sin la gracia ni la medida humana de su bien proporcionado.

El otro extremo consiste en la desestimación y descuido de los valores humanos, es decir, de las virtudes naturales, fiando toda la perfección del hombre a la eficacia de la gracia. Esta posición olvida que lo más supone lo menos, la gracia supone a la naturaleza. No basta la naturaleza sin la gracia, pero la gracia no anula la naturaleza, sino que la supone y acrecienta su perfección. La suya, la humana, y no sólo la divina. Quieren santos sin hombres, en vez de querer hombres santos. *Perfectus Deus, perfectus homo,* confesamos de Cristo.

Ya se ve, pues, cuál es el justo medio. Perfeccionar la naturaleza en subordinación a la mayor perfección de la gracia. Sin dar a lo humano más valor del que tiene, pero dándole todo lo que le es debido. Las virtudes naturales no perfeccionan absolutamente al hombre; pero esta perfección absoluta, que es la divina, prerrequiere las virtudes naturales. Sin la gracia no hay hombres perfectos. Pero la gracia confiere más fácilmente al hombre la perfección divina si la naturaleza le da hecha en lo posible y le ayuda a completar la perfección humana. El ideal no es el hombre sólo ni el cristiano sólo. Es el hombre divino. Las derivaciones prácticas de estos principios no caben en estos comentarios.

C) La caridad, forma o principio perfectivo de las virtudes (a.8)

1. Razón del problema.—Si, como queda dicho, no hay virtud perfecta sin la caridad, ¿qué influjo perfectivo tiene la caridad en todas las otras virtudes cristianas? He aquí la pregunta que trata de satisfacer el artículo 8 y último de la cuestión 23.

2. La expresión «forma de las virtudes».—Santo Tomás autoriza esta expresión en el *sed contra* con un texto que creía de San Ambrosio y que en realidad no es de este Santo Padre ni de ningún otro. Van Roey dice que el primer escritor que usa esta fórmula es Pedro Lombardo [109]. Es, por tanto, un término técnico escolástico que en

[108] *Evolución mística* pról. (ed. 3.ª, Salamanca 1939) p.9.
[109] *De virtute caritatis* (Mechliniae 1929) p.13.

Santo Tomás alcanza su pleno sentido, como aplicación analógica a la caridad de la significación aristotélica de la *forma*. Como la forma actúa, perfecciona, energiza la materia, la caridad con su propia excelencia actuará, perfeccionará y energizará a las demás virtudes.

Es, pues, una expresión ambiciosísima, que intenta condensar en su leve concisión científica todo el sentido teológico del influjo de la caridad en las demás virtudes, reconocido y proclamado en la revelación y siempre mantenido por la tradición católica [110].

En la aparente sencillez de este artículo, propone y razona el Angélico el más alto y fecundo principio de la moral evangélica, es decir, de la vida cristiana y de su perfección: el principio del amor divino, como fin y medio a la vez de toda virtud y perfección.

3. Principios de solución.—Doctrina teológica tan esencial ha de tener alta y plena justificación en los principios tomistas. La fórmula misma, «forma de las virtudes», verifica la inserción de la superioridad vivificante de la caridad en el sistema filosófico-teológico de Santo Tomás y su vinculación con los grandes principios de este sistema sobre el ser y el obrar.

Conviene recordar el proceso filosófico que en la sabiduría del Angélico conduce a la sapientísima y fecundísima tesis que nos ocupa: *caritas est forma virtutum.*

1.º «En los agentes ordenados, los fines de los agentes segundos se ordenan al fin del agente primero» [111].

Por tanto, «el fin de una potencia o hábito inferior se ordena al fin del superior» [112].

2.º «El arte o potencia referente al fin ordena los actos de las otras a su propio fin» [113].

«Como todo agente obra por el fin, el principio de la moción procede del fin... (Por lo cual) el arte o potencia a la que pertenece el fin universal mueve a obrar al arte o potencia a la que pertenece el fin particular, comprendido bajo el universal» [114].

3.º «Todo movente y agente imprime su similitud en sus movidos y pasivos» [115]. Por lo cual, «la forma del acto corresponde siempre a la del agente» [116].

4.º «En las acciones del alma, la que pertenece esencialmente a una potencia o hábito recibe la forma o especie de la potencia o hábito superior, en cuanto lo inferior es informado por lo superior. Porque, si uno realiza un acto de fortaleza por amor de Dios, este acto es materialmente de la misma virtud de la fortaleza, pero formalmente es de la caridad» [117].

5.º Puesto que la voluntad tiene por objeto el bien o fin universal:

a) Es el motor primero y universal de las potencias del alma [118].

[110] Cf. *Dict. Spirit.* II col.557ss.
[111] *Sent.* 3 d.23 q.3 a.1 q.ª1s.
[112] *Sent.* 3 d.27 q.2 a.4 q.ª3s.
[113] Ibid.
[114] 1-2 q.9 a.1c.
[115] *Sent.* 3 d.23 q.3 a.1 q.ª1s.
[116] 2-2 q.23 a.8c.
[117] 1-2 q.13 a.1c.
[118] Cf. *Sent.* 3 d.23 q.3 a.1 q.ª1s.; d.25 q.1 a.2 q.ª1s; 1 d.3 q.4 a.1 ad 8; 1-2 q.9 a.1.

b) La voluntad imprime su similitud o forma en los actos de las otras potencias [119].

6.º El influjo informativo de la caridad está ya a la vista. Su función respecto de las virtudes está prefijada por la función de la voluntad—que es su propio sujeto—respecto de las potencias.

4. DOCTRINA DE SANTO TOMÁS.—La respuesta del Santo es tan concisa en su razonamiento como fecunda en su proyección vital. La caridad debe ser considerada forma de las virtudes, porque le compete ordenarlas al fin último, o bien esencial divino, que es su propio objeto. En la vida moral, la forma de las acciones proviene principalmente del fin, porque éste es el objeto formativo y especificativo de la voluntad, principio universal de la actividad moral. En la vida moral, por tanto, lo que ordena al fin confiere la forma, porque siempre la forma de la acción proviene de la forma del agente.

La argumentación del Santo, como ya insinuamos, discurre sobre los rieles de la analogía entre la función natural de la voluntad y la sobrenatural de la caridad. La caridad es a las virtudes, en el orden psicológico-moral sobrenatural, lo que la voluntad es a las potencias en el orden psicológico-moral natural. Ampliemos esta analogía:

a) La voluntad, como facultad del fin o bien natural, es el primer motor universal psicológico y moral del hombre.

La caridad, como virtud del fin último o bien divino esencial, es el primer motor psicológico y moral del cristiano.

b) Como la voluntad ordena todas las potencias a su fin, así la caridad ordena todas las virtudes a su fin [120].

c) Como la voluntad usa de todas las demás potencias para la consecución de su fin, así la caridad usa de todas las virtudes para la consecución de su fin.

d) Como la voluntad imprime su propia forma (la voluntariedad libre) a las demás potencias, así la caridad imprime su forma (la dilección divina sobrenatural) a las demás virtudes, ordenándolas y moviéndolas.

e) Como la calidad, la eficacia y el mérito de las acciones, en el plano moral humano, depende principalmente de la voluntariedad que las informa, así la calidad, la eficacia y el mérito de las acciones, en el plano moral cristiano, depende principalmente de la caridad que las informa.

El lector se percatará de que las aplicaciones concretas de este paralelismo moral entre la voluntad y la caridad son innumerables. La vida cristiana, toda entera, debe orientarse en esta doctrina y beneficiarse de su vitalidad. Dice muy bien el P. Ramírez: «El motivo formal de la caridad, aun dentro de la esfera divina e increada en que se mueven las virtudes teologales, es muy superior al motivo formal de la fe y de la esperanza, puesto que es la razón del Bien divino en sí mismo como bienaventuranza objetiva de Dios y del hombre, tal como es en la realidad y en el sentido más absoluto, sin la condición positiva de distancia o de no posesión...; mientras el motivo formal de la fe y de la esperanza implica una cierta condición de distancia

[119] Cf. *Sent.* 3 d.27 q.2 a.4 q.ª3 ad 2 et 3.
[120] Cf. *Sent.* 2 d.40 q.1 a5c.

y de intencionalidad, por ser la primera, de Dios no visto, y la segunda, de Dios no poseído...»

«De esta suerte, la caridad es ordenadora de la misma fe y de la misma esperanza desde lo más profundo y perfecto del mismo Dios, y con más razón de todas las virtudes y dones del Espíritu Santo. La caridad, por ser la suprema de todas las virtudes de cualquier género o graduación que sean, es la *ordenadora* por antonomasia de todas ellas y de todos sus actos y materias según el principio más alto y más profundo de todo orden, que es Dios como bien supremo y bienaventuranza objetiva en sí misma, en toda la plenitud de su significado.

»Ordenación la más universal y dilatada, porque se extiende a todas las partes del hombre y a todas las actividades humanas, sin exceptuar ninguna; y, al propio tiempo, la más íntima, la más intensa, la más profunda y la más sublime, por hacerse según lo más perfecto de Dios en lo más profundo del hombre. La caridad informa a la voluntad como tal, en la que reside como en su sujeto psíquico, transformándola y divinizándola en su misma raíz y en su mismo dimanar de la inteligencia y del espíritu. Ningún afecto escapa a su influencia; y en el orden del ejercicio, ningún pensamiento tampoco, ni movimiento verdaderamente humano, porque todos ellos dependen en este sentido de la voluntad...» [121]

5. NATURALEZA DE LA INFORMACIÓN CARITATIVA.—Razonado el hecho de la información universal caritativa sobre las virtudes, Santo Tomás precisa en breves líneas la naturaleza de esta información en su primera respuesta. «La caridad se dice *forma de las virtudes*, no ejemplar o esencialmente, sino más bien efectivamente, esto es, en cuanto impone a todas la forma, al modo dicho».

El Santo habla aquí con más exactitud que en otros lugares donde había concedido que la caridad es, en cierto sentido, forma ejemplar de las virtudes [122]. Sin embargo, esta exactitud no ha sido bastante explícita para desvanecer las cavilaciones de los teólogos y reducirlos a un pensar. Todos reconocen que la caridad no es forma ejemplar ni esencial, pero aún discuten sobre el alcance de la información calificada por el Santo de *efectiva*. ¿Ejerce la caridad su influencia sólo en los actos o también en los hábitos de las virtudes? ¿Se trata de una influencia informaiva meramente extrínseca o de alguna manera intrínseca, como defendieron los Salmanticenses? [123] ¿Cómo se combina la actividad superior de la caridad con la propia de la virtud informada? ¿Qué especificación moral posee esta compleja operación virtuosa? Aclaremos estos puntos con la doctrina del mismo Santo Tomás.

1.º La caridad no es *forma esencial* o constitutiva de las virtudes en sí mismas, porque carecerían de forma o esencia propia y se identificarían con la caridad. No habría virtudes distintas. Todas las virtudes serían caridad por propia naturaleza, o la caridad sería virtud general que realizaría por sí misma los actos de todas las virtudes. Santo Tomás demostró en un artículo anterior la condición específica de la caridad y, con ello, su distinción esencial de todas las otras virtudes.

[121] RAMÍREZ, *La Eucaristía y la paz*: Ciencia Tomista, 79 (1952) 163-228. La cita, p.200-202.
[122] Cf. *Sent.* 3 d.27 q.2 a.4 q.ª3 ad 1; *De verit.* q.14 a.5 ad 3 et 4.
[123] *Curs. Theol.* tr.19; *De caril.* disp.7 dub.3; *De merito.*

Estas, pues, tienen una forma esencial o especificativa y diferencial propia con relación a su propio objeto formal. Por eso, en sí mismas son esencialmente diferentes e independientes de la caridad. El superior influjo de ésta les confiere una forma sobreañadida, que las eleva sobre su propio fin al fin supremo de la caridad [124].

2.º *La caridad no informa sólo la actividad, sino los hábitos mismos de las virtudes.*—Ha de entenderse este aserto dejando a salvo el anterior. Y es conforme no sólo a los principios, sino a las palabras de Santo Tomás [125].

Dos razones lo sufragan. La primera es la dependencia y subordinación originaria y congénita de las virtudes respecto de la caridad. La segunda, el perfeccionamiento que el influjo de la función imperativa de la caridad comunica a los hábitos de las virtudes.

Expongamos la primera razón. Es doctrina fundamental en la psicología y en la teología de Santo Tomás que las potencias proceden de la esencia del alma, y las virtudes, de la gracia con cierto orden e interdependencia. Hay algunas que son de suyo anteriores y superiores y, como tales, presupuestas a las demás que requieren su influjo. «Aunque todas las potencias dimanan de la esencia del alma, como las propiedades de lo esencial de un ser, hay, sin embargo, cierto orden en este origen, y es que el origen de una potencia presupone el de otra mediante la cual procede de la esencia del alma. Y esto consta por sus actos, puesto que el acto de una potencia presupone necesariamente el de otra, como el de la apetitiva el de la aprensiva» [126].

Esta interdependencia genésica o existencial conlleva otra perfectiva y formal. Lo advierte a continuación el Angélico: «Por eso, como queda en la potencia la virtud de la esencia del alma, así queda también en la potencia posterior la virtud de la potencia anterior» [127].

El mismo Angélico recuerda y aplica estos principios a las virtudes, y particularmente a la caridad: «Aunque la esencia sea la raíz de todas las potencias, empero, no todas fluyen de ella por igual, ya que ciertas potencias son naturalmente anteriores y motivas de las demás. Por ende, también los hábitos de las potencias inferiores han de ser informados por los hábitos de las superiores, y, por tanto, las virtudes inferiores, han de recibir su formación de alguna virtud superior.

Por eso, casi unánimemente se dice que la caridad, como virtud principal, es forma de las virtudes...» [128]

Esta razón, tomada de la dependencia en el origen, es aún más urgente considerando la interdependencia de fines en las virtudes. Las virtudes inferiores se ordenan a los fines de las superiores. Todas las virtudes morales se ordenan al bien racional del hombre en dependencia de la razón y, por tanto, de la prudencia. Todas las virtudes infusas se ordenan al bien sobrehumano del hombre en dependencia de las virtudes teologales, y particularmente de la caridad [129].

Esta interdependencia de fines demanda cierta adecuación o conformidad en las virtudes inferiores con la naturaleza de las superio-

124 Cf. *Sent.* 3 d.27 q.2 a.4 q.ª3 ad 5; *De carit.* a.3 ad 9.
125 Cf. *De verit.* q.14 a.5; *De carit.* a.3c.
126 *Sent.* 2 d.25 q.1 a.3 ad 3; cf. 1 q.77 a.4 y 7.
127 Ibid.
128 *De verit.* q.14 a.5c
129 Cf. 1-2 q.63 a.4c.

res. La potencia inferior ha de estar dispuesta por su propia virtud en conformidad con las exigencias de la virtud de la potencia superior, que la ha de mover y utilizar. Santo Tomás llega a decir que las virtudes morales perfectivas del apetito sensitivo consisten en cierta habitual conformidad de este apetito con la razón (y, por tanto, con la prudencia). Citemos sus palabras: «El acto que emana de una potencia en cuanto movida por otra, no puede ser perfecto si no están ambas potencias bien dispuestas para él... Por tanto, en lo que es materia del concupiscible y del irascible bajo la moción de la razón, es preciso que se dé un hábito perfectivo para bien obrar no sólo en la razón, sino también en ellos. Y como la buena disposición de la potencia movente-movida depende de su formidad con la potencia motriz, la virtud del irascible y del concupiscible no es otra cosa que la *conformidad habitual* de estas potencias con la razón» [130].

Santo Tomás usa esta misma argumentación para demostrar la conexión e interdependencia de las virtudes morales con la caridad. Esta, como virtud del último fin, es principio universal de las buenas obras ordenables a él [131]. Pero estas buenas obras de las diversas potencias humanas no las puede cumplir perfectamente la caridad por sí sola. Es preciso que con ella y a su servicio sean infundidas las virtudes morales infusas que actúan bajo su moción [132].

Infundidas, como exigencias de la caridad, para subordinar a su bien supremo los bienes que son objeto peculiar de ellas, llevan sobre su propio ser la impronta caritativa, una sobre-forma habitual que las conforma a la caridad y las hace fácilmente movilizables por ella.

No basta la simple moción de las potencias inferiores por las potencias y virtudes superiores para la perfección o virtuosidad de las operaciones imperadas. Es preciso, recalca Santo Tomás, que la rectitud u orden de la facultad regulativa superior sea impresa en la potencia inferior a modo de cualidad permanente, esto es: «Que la rectitud de la regla se convierta en forma de la potencia regulada, porque así fácil y deleitablemente obrará lo que es recto como conveniente a su forma» [133].

Así informa la prudencia a las virtudes morales. «La potencia inferior no tiene condición de virtud sino en cuanto participa la perfección de la potencia superior; y así, el hábito del irascible no tiene razón de virtud sino en cuanto recibe la inteligencia y la discreción de la razón perfeccionada por la prudencia. Por esto, la prudencia impone forma y modo en todas las virtudes morales» [134].

Algo parecido, aunque más elevado, sucede entre la caridad y las demás virtudes, como advierte el santo Doctor: «La caridad es forma de todas las virtudes como la prudencia lo es de las morales» [135]. Todas las virtudes poseen cierta forma caritativa habitual en cuanto, por la subordinación de sus fines al fin de la caridad, son infundidas por Dios a su servicio, y, por tanto, en nativa conformidad con ella y en congénita subordinabilidad a ella.

Esta sigilación caritativa original se resella y profundiza con el ejercicio de las virtudes controlado por la caridad. Cada actuación vir-

130 1-2 q.56 a.4c.
131 1-2 q.65 a.3c.
132 Cf. ibid., ad 1.
133 *Sent.* 3 d.23 q.1 a.1c.
134 *Sent.* 3 d.27 q.2 a.4 q.ª3 sol.
135 Ibid.

tuosa, caritativamente informada, intensifica la predisposición habitual que facilita las movilaciones subsiguientes [136].

3.º *La caridad con su moción y sobreordenación es forma de la actividad de las virtudes.*—Los hábitos son para los actos. La interdependencia entre los hábitos de las virtudes y el de la caridad se ordena a la interdependencia de sus actos. La información caritativa habitual se ordena a la información actual de los actos de todas las virtudes.

Recordemos que la caridad, por ser perfectiva de la voluntad, es a las virtudes lo que la voluntad es a las demás potencias. Digamos, en cifra, que la caridad es nuestra voluntad sobrenatural, o, como dice Santo Tomás, que todo movimiento recto de la voluntad procede de un amor recto [137].

Síguese que a la caridad corresponde la movilación de todas las virtudes en todos sus actos, es decir, la determinación de las virtudes respecto de sus objetos o fines, en orden al fin superior caritativo.

Esta activación de las virtudes la verifica la caridad mediante los respectivos hábitos de ellas, como la voluntad ejerce su voluntariedad en las múltiples acciones humanas mediante las respectivas potencias.

No obstante, la información caritativa afecta a los actos mismos virtuosos, pues «la energía de un acto anterior permanece en el posterior» [138], y, como ya advertimos con el mismo santo Maestro, «en la actividad del alma, el acto que esencialmente pertenece a una potencia o hábito recibe la forma y la especie de la potencia o hábito superior, en cuanto lo inferior es ordenado por lo superior; y así, ejemplariza el mismo Santo, si uno ejerce un acto de fortaleza por amor de Dios, ese acto, en verdad, materialmente es de fortaleza y formalmente de caridad» [139]. De esta manera, como ya dijimos, la información caritativa de los hábitos de las virtudes es el cauce para la información caritativa de sus actos.

Con esta actividad informativa, la caridad, advertía el Angélico, es forma *efectiva* de las virtudes *más bien* que esencial *(magis effective)*; pero en este orden efectivo es verdadera forma, puesto que, en verdad, la actividad virtuosa queda formada y especificada por la influencia caritativa. El *magis effective* significa que es menos que forma esencial, pero más que forma efectiva, pues, como anota Cayetano, «la caridad no sólo informa efectivamente *porque* impera y ordena (ya que esto es común a todo imperante y ordenante), sino porque la participación pasiva de su imperio y ordenación es como la forma constitutiva de los otros actos en su ser virtuoso absoluto, ya que por esta participación se dicen y son *formados* los actos de las otras virtudes» [140].

4.º *¿Es la caridad forma intrínseca de las virtudes?*—Hay cierta confusión y desavenencia en este punto, y sólo puede desvanecerse precisando el sentido del término. *Intrínseco* suele considerarse lo esencial a una cosa, es decir, la esencia misma, sus elementos constitutivos y sus propiedades esenciales. En este sentido estricto, la caridad no es forma intrínseca de las virtudes, porque la caridad no es

136 Cf. *De verit.* q.14 a.5 ad 9.
137 1-2 q.65 a.4c.
138 1-2 q.17 a.1c.
139 1-2 q.13 a.1c.
140 In h.l.

ni la esencia, ni el constitutivo, ni propiedad esencial de las otras virtudes, consideradas en sí mismas, es decir, por relación a su propio objeto formal [141].

En sentido amplio puede llamarse *intrínseco*, y mejor *interior*, *interno* e *íntimo*, lo que, sobreañadido a la naturaleza de la cosa y en combinación con ella, le confiere un sobreser y una sobreperfección de orden superior. Y así, puede llamarse la caridad forma intrínseca de las virtudes, pues les sobreañade un sobreser virtuoso en la ordenación al bien divino y hasta una nueva naturaleza en la nueva especificación moral que reciben de este bien.

5.º *Complejidad y unidad del acto virtuoso-caritativo.*—La obra virtuosa informada por la caridad es una actividad mixta, una cooperación de dos virtudes. ¿Hay en ella unidad o diversidad de actos?

Por de pronto, no debe concebirse esta cooperación como dos actuaciones paralelas más o menos simultáneas, pero independientes. En tal suposición, no se trataría de un acto virtuoso sobreelevado o informado por la caridad, sino de un acto de la virtud correspondiente, v. gr., de obediencia, referido a su propio objeto sin ulterior alcance, y de otro acto simultáneo de la caridad con su alcance superior del bien divino. Dos actos elícitos enteramente diversos, desligados y sin subordinación.

La realidad es otra. La verdadera relación entre la actuación informativa de la caridad y la actividad informada de las virtudes es la del acto imperante y el acto imperado. Y esta relación o interdependencia explica a la vez la multiplicidad y la unidad del acto que indagamos. Santo Tomás la razona así: «Como, entre las cosas de la naturaleza, un todo se compone de materia y forma, como el hombre de alma y cuerpo, que es un solo ser natural, aunque tenga multiplicidad de partes; así, en las acciones humanas, el acto de una potencia inferior se ha materialmente al acto de la superior, en cuanto actúa bajo su influencia motiva; por eso, el acto del movente principal se ha formalmente al acto del instrumento. Y así es claro que el imperio y el acto imperado son un solo acto humano, con la unidad de un todo, aunque se multiplique en sus partes» [142].

Decimos que esto es lo que sucede en la actividad virtuoso-caritativa, porque en ella la caridad no actúa por sí sola en orden a su objeto o bien limitándose a su propia actividad amativa, sino que ordena a su bien el de las otras virtudes, moviéndolas o ejercitándolas con su imperio. No son, pues, dos actos separados e independientes, sino un acto de virtud suscitado, ordenado y dirigido por la moción o amor de la caridad, que intenta y alcanza su bien propio en subordinación al bien divino.

6.º *Especificación del acto virtuoso informado por la caridad.*—La función cuasi material del acto virtuoso, respecto del imperio caritativo, deja enteramente a salvo, como ya dijimos, la condición formal del acto en sí mismo, como procedente o elícito de su propia virtud, y, por tanto, su especificación esencial por orden a su propio objeto diferencial.

Por otra parte, la información caritativa toma toda su fuerza del fin, que es el principio especificativo principal [143] y, por tanto, es

141 Cf. 2-2 q.4 a.3 ad 2; a.4c.
142 1-2 q.17 a.4c; cf. ibid., ad 1.
143 Cf. 2-2 q.23 a.8c; *De carit.* a.3c.

también ella especificativa del acto informado. Santo Tomás usa este principio general: «Cuando el acto de una virtud se ordena al fin de otra, participa de alguna manera de su especie» [144].

El santo Doctor advierte oportunamente que no hay ninguna incompatibilidad para esa polivalencia o multiplicidad específica moral de un acto. En su unidad física o psicológica puede ser soporte de numerosas calificaciones morales, más o menos interdependientes o coordinadas [145].

Es una aplicación de sus principios generales sobre la especificación moral de las acciones humanas. Estas reciben su primera especificación del objeto al que se ordenan de suyo, que es el fin inmediato *(finis operis)* [146]. Pero, a la vez y en esa misma obra, puede la voluntad intentar otro fin o fines *(finis operantis)*, que, por ser también su objeto, especifican también la acción [147]. Es más. La especificación del fin es *formal* respecto de la especificación del objeto [148] y, por provenir del fin, forma y principio más universal, es *más general* que ésta [149].

Según esto, todo acto virtuoso tiene su especie o valor moral peculiar del objeto a que se ordena por su particular virtud. Pero, en cuanto informado por la caridad, es decir, en cuanto ordenado por ella a su objeto o bien divino, recibe una especie y valor superior.

Esta especificación caritativa, advierte Santo Tomás, es *general o común* a todas las virtudes informadas, puesto que la caridad es forma común de todas ellas [150].

Como se ve, toda la sobrevaloración caritativa de las acciones virtuosas deriva de la intención del fin caritativo que las preside. Conviene recordar, con Santo Tomás, que la intención caritativa puede anteceder y motivar la obra virtuosa—por ejemplo, en quien se mueve a estudiar por amor de Dios—y puede subseguirla en cuanto se ordena a Dios después de querida—por ejemplo, en quien, decidido a estudiar por otro motivo, sobreordena luego a Dios su estudio—. El primer procedimiento es mejor, porque la obra se beneficia desde el principio del valor de la caridad [151].

Adviértase, no obstante, que la bondad peculiar de la acción, v.gr., de la obediencia, debe ser también intentada, pues redunda sobre el bien caritativo y lo acrecienta [152].

7.º *El mérito de toda obra virtuosa depende principalmente de la caridad.*—Este punto lo estudia Santo Tomás, como en propio lugar, en la 1-2 q.114 a.4; y allí procede su comentario. Las razones de esta importantísima doctrina las propone así el Santo: «El acto humano tiene valor meritorio por un doble título. El primero y principal, la *ordenación divina*, por cuanto el acto se dice meritorio de aquel bien a que el hombre está ordenado divinamente. El segundo, por parte del *libre albedrío*, en cuanto el hombre, a diferencia de otras criaturas, obra por sí mismo al obrar voluntariamente. Por ambos títulos, la principalidad del mérito depende de la caridad.

144 2-2 q.85 a.3c.
145 Cf. 2-2 q.4 a.3 ad 1; 1-2 q.1 a.3 ad 3; q.18 a.7 ad 3.
146 Cf. 1-2 q.18 a.2 y 4.
147 Cf. ibid., a.6.
148 Ibid.
149 Cf. ibid., a.7.
150 Cf. *De carit.* a.3 ad 1.5.9 y 10
151 Cf. 1-2 q.19 a.7c.
152 Cf. 1-2 q.20 a.3.

Porque, en primer término, debe considerarse que la vida eterna consiste en la fruición de Dios. Mas el movimiento de la mente humana hacia la fruición divina es el acto propio de la caridad, por el cual son ordenados a este fin los actos de las otras virtudes, en cuanto las otras virtudes son imperadas por la caridad...

Semejantemente, es claro que nos es sumamente voluntario lo que hacemos por amor. Y así, en cuanto para el mérito se requiere voluntariedad, pertenece también principalmente a la caridad».

De aquí se sigue que el ejercicio de la misma caridad, es decir, el amor mismo divino, es el máximo valor moral, el máximo mérito. Síguese también que el amor y servicio directo de Dios priva sobre el amor y servicio del prójimo por Dios [153].

Síguese, asimismo, que en los actos de las otras virtudes el mérito no se comensura tanto a su excelencia respectiva cuanto a la excelencia de la caridad con que se cumplen.

Síguese, finalmente, que, como dijo el Apóstol, la caridad es la *vía más excelente* y el *vínculo de perfección*. Y, por tanto, que lo mejor de toda obra buena es el amor en ella de Dios. Por eso recomendaba el mismo Apóstol: «Ya comáis, ya bebáis o hagáis otra cosa, hacedlo todo para gloria de Dios» [154]. Y otra vez: «Y todo cuanto hacéis, de palabra o de obra, hacedlo todo en el nombre del Señor Jesús, dando gracias a Dios Padre por El» [155].

8.º *La información actual de la caridad y su necesidad y conveniencia.*—Exceptuadas la fe y la esperanza, no se puede dar virtud alguna infusa sin la caridad [156]. Coexisten, pues, en el sujeto como hábitos. Pero esta conexión habitual, ¿es también funcional? Es decir: ¿la virtud infusa obra siempre bajo la información de la caridad?

Santo Tomás responde: «En quien posee la caridad no se da acto alguno de virtud no informado por ella. Porque ese acto, o está ordenado al debido fin, y esto no puede ser sin la caridad en quien la posee, o no está ordenado al debido fin, y entonces no es acto de virtud» [157].

Ante esta contestación aún cabe dudar si el acto de la virtud no puede ordenarse a su propio fin o bien sin ulterior referencia al fin de la caridad. En la mente de Santo Tomás se ha de responder que eso no es posible por dos causas correlativas. Primera, porque los fines de las otras virtudes están comprendidos en el fin último de la caridad. Segunda, porque la caridad impera a todas las otras virtudes, como la voluntad a las otras potencias. De aquí se sigue que en la ordenación a Dios, como fin último por la dilección caritativa, va implícita la ordenación a Dios de la vida toda del hombre con todas sus acciones virtuosas. Y, a su vez, en la intención inmediata del bien de cualquier virtud moral infusa, va implícita la intención del bien superior divino [158].

Recuérdese que, en el mismo orden natural, la volición del último fin importa la volición y ordenación a él de toda la actividad humana [159]. No es de menor, sino de mayor influjo y eficacia, la volición

153 Cf. 2-2 q.27 a.8; q.26 a.2; q.182 a.2.
154 1 Cor. 10,31.
155 Col. 3,17.
156 Cf. 1-2 q.65 a.2.
157 *De verit.* q.14 a.5 ad 13.
158 Cf. *Sent.* 2 d.40 q.1 a.5c.
159 Cf. 1-2 q.1 a.6.

caritativa del último fin sobrenatural en la actividad sobrenatural del justo [160].

Así, pues, nunca se ejercita un acto virtuoso sobrenatural no ordenado al bien divino, fin de la caridad.

¿Quiere esto decir que siempre se da o debe darse una intención actual del fin caritativo? Esto, indudablemente, es lo deseable, y lo que se ha de procurar como el mejor recurso para sobrevalorizar y perfeccionar nuestra vida cristiana. Pero esta intención actual no siempre es posible, y sin ella deben considerarse virtualmente ordenados a Dios los actos de las virtudes que están influídos por una intención caritativa anterior.

La necesidad y la conveniencia de la información caritativa las precisa Santo Tomás de la siguiente manera:

«No basta, ciertamente, la ordenación habitual del acto a Dios, porque nadie merece por lo que tiene en hábito, sino por lo que hace de hecho.

Sin embargo, no se exige una *intención actual* del fin último que acompañe siempre a cada acción referente a un fin próximo. Basta que alguna vez todos estos fines sean actualmente referidos al último, como sucede cuando uno piensa en dirigirse al amor de Dios por entero, pues en esto, cuanto ordena a sí mismo, quedará ordenado a Dios. Y si se pregunta cuándo se deberá ordenar el acto al fin último, será preguntar cuándo debe actuarse la caridad, porque, cuando quiera actúe la caridad, se realiza la ordenación de todo el hombre al último fin, y, por consiguiente, de cuanto se ordena a sí mismo como bien propio» [161].

Aún aquilata más el santo Doctor: «La sentencia *hacedlo todo para gloria de Dios* puede entenderse de dos modos: *negativa* y *positivamente*. Negativamente significa: Nada hagáis contra Dios. Y así es precepto, y se quebranta, o con pecado mortal, que se comete *contra* Dios, o con pecado venial, que se comete *fuera* de Dios y fuera del precepto.

El sentido *afirmativo* es doble. De manera que la referencia actual a Dios acompañe a cada acción, no *actual*, sino *virtualmente*, en cuanto la virtud de la primera ordenación permanece en todas las siguientes, como la virtud del último fin permanece en todos los fines a él ordenados. Y así es también de precepto, y su omisión puede ser mortal o venial, como ya dijimos. O de manera que la actual ordenación a Dios acompañe *actualmente* a cada acción. Y esto puede entenderse de dos modos: *distributiva* y *colectivamente*.

El sentido *distributivo* es: En cualquier acción, es mejor que la ordenéis a Dios. Y así es consejo. El sentido *colectivo* es: Haced de tal modo todas vuestras obras, que ninguna de ellas deje de estar ordenada *actualmente* a Dios. Y esto no es precepto ni consejo, sino fin del precepto, al que se llega por el cumplimiento de los preceptos Porque así ordenan los santos sus actos a Dios en la patria» [162].

9.º *Otros títulos de la caridad.*—Santo Tomás aquí en la SUMA, es decir, en la expresión de su pensamiento definitivo, propone como fórmula o título principal y adecuado de la influencia perfectiva de la caridad en las demás virtudes este de *forma de las virtudes*. En

[160] Cf. BÁÑEZ, *In 2-2* q.24 a.6 dub.5 concl.5.
[161] *Sent.* 2 d.40 q.1 a.5 ad 6.
[162] Cf. *De carit.* a.11 ad 2; *Sent.* 3 d.40 q.1 a.5 ad 7.

otras obras había equiparado con él algunos otros, especialmente los de *motor, fin* [163], *madre y raíz* [164]. Como verá el lector, en la respuesta primera y tercera de este artículo indica el Santo en qué sentido puede ser llamada la caridad *fin, fundamento, raíz y madre de las virtudes*. También cabría llamarla reina o emperatriz de ellas, por cuanto con su imperio las ordena, mueve y rige.

CONCLUSIÓN.—La conclusión que deriva de las anotaciones de este artículo, y en general de toda la cuestión, es la trascendencia de la caridad en la vida moral cristiana. Ya llamamos la atención del lector sobre esta importancia singular de la caridad en nuestra introducción general, y allí le remitimos para no repetir consideraciones que anticipamos por necesarias y que tienen en la doctrina expuesta su plena justificación. La caridad es el corazón de la vida cristiana. Gracias a ella circula por las venas de todas las virtudes la sangre divina de la gracia, la vitalidad misma de Dios, que nutre y perfecciona la vida nueva de sus hijos.

[163] Cf. *Sent.* 3 d.27 q.2 a.4 q.3s.
[164] Cf *De carit.* a.3c; *In II Cor.* c.12,7 lect.2.

CUESTION 23

(In octo articulos divisa)

De caritate secundum se

De la caridad en sí misma

A continuación debe tratarse la caridad. Primeramente, la caridad misma. En segundo lugar, el don de sabiduría que le corresponde.

Sobre lo primero se han de considerar cinco cosas: primero, la caridad misma; segundo, el objeto de la caridad; tercero, sus actos; cuarto, los vicios contrarios; quinto, los mandamientos correspondientes.

Acerca de lo primero hay una doble consideración: de la caridad en sí misma y en relación con su objeto.

Ocho cuestiones sobre lo primero:

Primera: si la caridad es amistad.

Segunda: si es algo creado en el alma.

Tercera: si es virtud.

Cuarta: si es virtud especial.

Quinta: si es virtud única.

Sexta: si es la más grande de las virtudes.

Séptima: si puede haber virtud verdadera sin ella.

Octava: si es la forma de las virtudes.

Consequenter considerandum est de caritate (cf. q.1 introd.).

Et primo, de ipsa caritate; secundo, de dono sapientiae ei correspondente (q.45). Circa primum consideranda sunt quinque: primo, de ipsa caritate; secundo, de obiecto caritatis (q.25); tertio, de actibus eius (q.27); quarto, de vitiis oppositis (q.34); quinto, de praeceptis ad hoc pertinentibus (q.44). Circa primum est duplex consideratio: prima quidem de ipsa caritate secundum se; secunda de caritate per comparationem ad subiectum (q.24).

Circa primum quaeruntur octo.

Primo: utrum caritas sit amicitia.

Secundo: utrum sit aliquid creatum in anima.

Tertio: utrum sit virtus.

Quarto: utrum sit virtus specialis.

Quinto: utrum sit una virtus.

Sexto: utrum sit maxima virtutum.

Septimo: utrum sine ea possit esse aliqua vera virtus.

Octavo: utrum sit forma virtutum.

ARTICULO 1

Utrum caritas sit amicitia *

Si la caridad es amistad

Dificultades. Parece que la caridad no es amistad.

1. "Nada hay tan propio de la amistad como convivir con el amigo", en decir del Filósofo. La caridad se da entre el hombre y Dios y los ángeles, "los cuales no conviven con los hombres", como dice Daniel. Luego la caridad no es amistad.

2. No hay amistad sin correspondencia de amor, como se lee en el Filósofo. Caridad se tiene incluso a los enemigos, por aquello: "Amad a vuestros enemigos". No es, pues, la caridad amistad.

3. Hay tres especies de amistad, según el Filósofo: "amistad deleitable, de lo útil y de lo honesto". La caridad no es amistad útil o deleitable, pues dice San Jerónimo en la Epístola a Paulino que se pone en el principio de la Biblia: "Aquella es verdadera amistad, enlazada con ataduras de Cristo, la hecha en el temor y en el estudio de las divinas Escrituras, y no por utilidad doméstica, ni por la sola presencia corporal, ni por lisonjera y pérfida adulación". Asimismo tampoco es amistad de lo honesto, pues con caridad amamos también a los pecadores, la cual no se tiene más que con los virtuosos, como se lee en el Filósofo. Así, pues, la caridad no es amistad.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod caritas non sit amicitia.

1. «Nihil enim est ita proprium amicitiae sicut convivere amico»; ut Philosophus dicit, in VIII «Ethic.» [1] **Sed caritas est hominis ad Deum et ad angelos, «quorum non est cum hominibus conversatio», ut dicitur Dan. 2,11. Ergo caritas non est amicitia.**

2. Praeterea, amicitia non est sine reamatione, ut dicitur in VIII «Ethic.» [2]**. Sed caritas habetur etiam ad inimicos: secundum illud Mt. 5,44: «Diligite inimicos vestros». Ergo caritas non est amicitia.**

3. Praeterea, amicitiae tres sunt species, secundum Philosophum, in VIII «Ethic.» [3]**; scilicet amicitia «delectabilis, utilis» et «honesti». Sed caritas non est amicitia utilis aut delectabilis: dicit enim Hieronymus, in Epist. «Ad Paulinum»** [4]**, quae ponitur in principio Bibliae: «Illa est vera necessitudo, et Christi glutino copulata, quam non utilitas rei familiaris, non praesentia tantum corporum, non subdola et palpans adulatio, sed Dei timor et divinarum Scripturarum studia conciliant». Similiter etiam non est amicitia honesti: quia caritate diligimus etiam peccatores; amicitia vero honesti non est nisi ad virtuosos, ut dicitur in VIII «Ethic.»** [5]**. Ergo caritas non est amicitia.**

Sed contra est quod Io. 15,15 dicitur: «Iam non dicam vos servos, sed amicos meos». Sed hoc non dicebatur eis nisi ratione caritatis. Ergo caritas est amicitia.

Respondeo dicendum quod, secundum Philosophum, in VIII «Ethic.» [6]**, non quilibet amor habet rationem amicitiae, sed amor qui est cum benevolentia: quando scilicet sic amamus aliquem ut ei bonum velimus. Si autem rebus amatis non bonum velimus, sed ipsum eorum bonum velimus nobis, sicut dicimur amare vinum aut equum aut aliquid huiusmodi, non est amor amicitiae, sed cuiusdam concupiscentiae: ridiculum enim est dicere quod aliquis**

Por otra parte, se dice en San Juan: "Ya no os llamaré siervos, sino amigos". Y esto se les decía por razón de la caridad. Es, por lo tanto, amistad.

Respuesta. Según el Filósofo, no todo amor tiene razón de amistad, sino el amor que entraña benevolencia, esto es, cuando de tal manera amamos a alguien que queremos para él el bien. Si, pues, para las cosas amadas no queremos el bien, sino apetecemos su bien en orden a nosotros, como decimos que nos gusta el vino, el caballo, etc., ya no hay amor de amistad, sino de cierta concupiscencia; pues sería ridiculez de-

---

* I-2 q.65 a.5; *Sent.* 3 d.27 q.2 a.1

[1] C.5 n.3 (Bk 1157b19): S.Th., lect.5.
[2] C.2 n.3 (Bk 1155b28): S.Th., lect.2.
[3] C.3 n.1 (Bk 1156a7): S.Th., lect.3; cf. c.2 n.1 (Bk 1155b21): S.Th., lect.2.
[4] Epist. 53: ML 22,540.
[5] C.4 n.2 (Bk 1157a18): S.Th., lect.4.
[6] C.2 n.3 (Bk 1155b31): S.Th., lect.2.

cir que uno tiene amistad con el vino o con el caballo. Mas tampoco basta la benevolencia para la razón de amistad, antes bien se exige una mutua redamación, pues el amigo es amigo para el amigo. Esta correspondida benevolencia se funda en alguna comunicación.

Habiendo, por lo tanto, cierta comunicación del hombre con Dios, en cuanto nos comunica su bienaventuranza, sobre tal comunicación es menester cimentar alguna amistad. De esta comunicación se dice: "Fiel es Dios, que os llamó a sociedad con su Hijo". Y el amor fundado en esta comunicación es la caridad. Por donde es claro que la caridad es una amistad del hombre con Dios.

Soluciones. 1. Doble es la vida del hombre. Una exterior según la naturaleza sensible y corporal, y con ésta no tenemos comunicación ni convivencia con Dios y con los ángeles. Otra vida del hombre es la espiritual según el alma; con ella convivimos con Dios y con los ángeles; en el estado presente, imperfectamente; por lo cual dice el Apóstol: "Nuestro vivir está en el cielo": pero esta convivencia será perfecta en el cielo, cuando "sus siervos servirán a Dios y verán su faz", como se lee en el Apocalipsis. De este modo, la caridad es aquí imperfecta, mas se perfeccionará en la patria.

2. Se ama a alguien de dos modos. O bien se le ama a él mismo, en cuyo caso la amistad se termina en el amigo. O bien se ama a uno por la amistad que se tiene con otra persona; por ejemplo, por la amistad que tengo con determinado hombre, amo también sus hijos, siervos y cualesquiera allegados. Y tanto puede ser el amor del amigo, que por él se amen sus amigos y allegados, aunque nos ofendan u odien. De esta manera, la amistad de caridad se extiende aun a los enemigos, a quienes amamos por caridad en orden a Dios,

habeat amicitiam ad vinum vel ad equum. Sed nec benevolentia sufficit ad rationem amicitiae, sed requiritur quaedam mutua amatio: quia amicus est amico amicus. Talis autem mutua benevolentia fundatur super aliqua communicatione.

Cum igitur sit aliqua communicatio hominis ad Deum secundum quod nobis suam beatitudinem communicat, super hac communicatione oportet aliquam amicitiam fundari. De qua quidem communicatione dicitur I ad Cor. 1,9: «Fidelis Deus, per quem vocati estis in societatem Filii eius». Amor autem super hac communicatione fundatus est caritas. Unde manifestum est quod caritas amicitia quaedam est hominis ad Deum.

Ad primum ergo dicendum quod duplex est hominis vita. Una quidem exterior secundum naturam sensibilem et corporalem: et secundum hanc vitam non est nobis communicatio vel conversatio cum Deo et angelis. Alia autem est vita hominis spiritualis secundum mentem. Et secundum hanc vitam est nobis conversatio et cum Deo et cum angelis. In praesenti quidem statu imperfecte: unde dicitur Phil. 3,20: «Nostra conversatio in caelis est». Sed ista conversatio perficietur in patria, quando «servi eius servient Deo et videbunt faciem eius», ut dicitur Apoc. ult., 3.4. Et ideo hic est caritas imperfecta, sed perficietur in patria.

Ad secundum dicendum quod amicitia se extendit ad aliquem dupliciter. Uno modo, respectu sui ipsius: et sic amicitia nunquam est nisi ad amicum. Alio modo se extendit ad aliquem respectu alterius personae: sicut, si aliquis habet amicitiam ad aliquem hominem, ratione eius diligit omnes ad illum hominem pertinentes, sive filios sive servos, sive qualitercumque el attinentes. Et tanta potest esse dilectio amici quod propter amicum amantur hi qui ad ipsum pertinent etiam si nos offendant vel odiant. Et hoc modo amicitia caritatis se extendit etiam ad inimicos, quos diligimus ex caritate in ordine ad Deum, ad quem principaliter habetur amicitia caritatis.

Ad tertium dicendum quod amicitia honesti non habetur nisi ad virtuosum sicut ad principalem personam: sed eius intuitu diliguntur ad eum attinentes etiam si non sint virtuosi. Et hoc modo caritas, quae maxime est amicitia honesti, se extendit ad peccatores, quos ex caritate diligimus propter Deum.

con quien principalmente se tiene la amistad de caridad.

3. La amistad honesta no se tiene más que con el virtuoso, como término principal; pero en atención a él se aman todos los a él vinculados, aunque no sean virtuosos. Y así, la caridad, que es suma amistad de lo honesto, se extiende a los pecadores, a quienes amamos con caridad por Dios.

ARTICULO 2

Utrum caritas sit aliquid creatum in anima [a]

Si la caridad es algo creado en el alma

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod caritas non sit aliquid creatum in anima.

1. Dicit enim Augustinus, in VIII «De Trin.» [1]: «Qui proximum diligit, consequens est ut ipsam dilectionem diligat. Deus autem dilectio est. Consequens est ergo ut praecipue Deum diligat». Et in XV «De Trin.» [2] dicit: «Ita dictum est, Deus caritas est, sicut dictum est, Deus spiritus est». Ergo caritas non est aliquid creatum in anima, sed est ipse Deus.

2. Praeterea, Deus est spiritualiter vita animae, sicut anima vita corporis: secundum illud Deut. 30,20: «Ipse est vita tua». Sed anima vivificat corpus per seipsam. Ergo Deus vivificat animam per seipsum. Vivificat autem eam per caritatem: secundum illud I Io. 3,14: «Nos scimus quoniam translati sumus de morte ad vitam, quoniam diligimus fratres». Ergo Deus est ipsa caritas.

3. Praeterea, nihil creatum est infinitae virtutis, sed magis omnis creatura est vanitas. Caritas autem non est vanitas, sed magis vanitati repugnat: et est infinitae virtutis, quia animam hominis ad bonum infinitum perducit. Ergo

Dificultades. Parece que la caridad no es algo creado en el alma.

1. Dice San Agustín: "El que ama al prójimo es menester que ame al mismo amor: Dios es amor. Es menester, pues, que ame sobre todo a Dios". Y en otro lugar: "Lo mismo se dijo diciendo Dios es caridad que Dios es espíritu". Luego la caridad no es algo creado en el alma, sino el mismo Dios.

2. Dios es espiritualmente vida del alma, como el alma es vida del cuerpo, según la Escritura: "El es tu vida". El alma vivifica el cuerpo por sí misma. Dios, pues, vivifica el alma por sí mismo y la vivifica por la caridad, conforme a aquello: "Sabemos que hemos sido trasladados de muerte a vida, porque amamos a los hermanos". Luego Dios es la caridad misma.

3. Nada creado es de infinita virtud, antes bien toda criatura es vanidad. La caridad, lejos de ser vanidad, es su opuesto; y es de infinita virtud, porque conduce el alma del hombre al bien infinito. En con-

---

[a] *Sent.* 1 d.17 q.1 a.1; *De virtut.* q.2 a.1

[1] C.7: ML 42,957.

[2] C.17: ML 42,1080.

secuencia, no es algo creado en el alma.

Por otra parte, dice San Agustín: "Llamo caridad el impulso del alma a gozar de Dios por sí mismo". El impulso del alma es algo creado en ella. Luego la caridad es algo creado en el alma.

Respuesta. El Maestro inquiere esta cuestión en la distinción XVII del I de las "Sentencias", y establece que la caridad no es algo creado en el alma, sino que es el mismo Espíritu Santo inhabitando en la mente. No es su intento decir que este impulso de amor con que amamos a Dios sea el Espíritu Santo mismo, sino que procede de El inmediatamente, sin hábito alguno, no como provienen de El los demás actos virtuosos por medio de los hábitos de las virtudes, sea por el hábito de la fe, de la esperanza o de cualquiera otra virtud. Afirmaba esto por la excelencia de la caridad.

Mas, considerándolo bien, redunda más bien en su detrimento; pues el movimiento de la caridad no lo impulsa el Espíritu Santo moviendo la mente humana, de suerte que ésta sea sólo movida y en manera alguna principio de ese movimiento, como acaece moverse el cuerpo por un agente exterior, pues esto va en contra de la noción de voluntario, cuyo principio conviene que esté en él mismo, por lo sobredicho, pues se seguiría que amar no sería voluntario; lo cual es una contradicción, al entrañar el amor en su concepto ser acto de la voluntad.—Tampoco se puede afirmar que mueva el Espíritu Santo la voluntad al acto de amar, como se mueve un instrumento, pues éste, aunque sea principio del acto, no es dueño de obrar o no, por lo cual desaparecería la razón de voluntario y se eliminaría el mérito, siendo así que arriba establecimos

caritas non est aliquid creatum in anima.

Sed contra est quod Augustinus dicit, in III «De doctr. christ.» [1]**: «Caritatem voco motum animi ad fruendum Deo propter ipsum». Sed motus animi est aliquid creatum in anima. Ergo et caritas est aliquid creatum in anima.**

Respondeo dicendum quod Magister perscrutatur hanc quaestionem in 17 dist. I lib. «Sent.», et ponit quod caritas non est aliquid creatum in anima, sed est ipse Spiritus Sanctus mentem inhabitans. Nec est sua intentio quod iste motus dilectionis quo Deum diligimus sit ipse Spiritus Sanctus: sed quod iste motus dilectionis est a Spiritu Sancto non mediante aliquo habitu, sicut a Spiritu Sancto sunt alii actus virtuosi mediantibus habitibus aliarum virtutum, puta habitu spei aut fidei, aut alicuius alterius virtutis. Et hoc dicebat propter excellentiam caritatis.

Sed si quis recte consideret, hoc magis redundat in caritatis detrimentum. Non enim motus caritatis ita procedit a Spiritu Sancto movente humanam mentem quod humana mens sit mota tantum et nullo modo sit principium huius motus, sicut cum aliquod corpus movetur ab aliquo exteriori movente. Hoc enim est contra rationem voluntarii, cuius oportet principium in ipso esse, sicut supra dictum est (1-2 q.6 a.1). Unde sequeretur quod diligere non esset voluntarium. Quod implicat contradictionem: cum amor de sui ratione importet quod sit actus voluntatis.—Similiter etiam non potest dici quod sic moveat Spiritus Sanctus voluntatem ad actum diligendi sicut movetur instrumentum, quod etsi sit principium actus, non tamen est in ipso agere vel non agere. Sic enim etiam tolleretur ratio voluntarii, et excluderetur ratio meriti: cum tamen supra (1-2 q.114 a.4) habitum sit quod dilectio caritatis est radix merendi. — Sed

[1] C.10: ML 34,72.

oportet quod sic voluntas moveatur a Spiritu Sancto ad diligendum quod etiam ipsa sit efficiens hunc actum.

Nullus autem actus perfecte producitur ab aliqua potentia activa nisi sit ei connaturalis per aliquam formam quae sit principium actionis. Unde Deus, qui omnia movet ad debitos fines, singulis rebus indidit formas per quas inclinantur ad fines sibi praestitutos a Deo: et secundum hoc «disponit omnia suaviter», ut dicitur Sap. 8,1. Manifestum est autem quod actus caritatis excedit naturam potentiae voluntatis. Nisi ergo aliqua forma superadderetur naturali potentiae per quam inclinarétur ad dilectionis actum, secundum hoc esset actus iste imperfectior actibus naturalibus et actibus aliarum virtutum: nec esset facilis et delectabilis. Quod patet esse falsum: quia nulla virtus habet tantam inclinationem ad suum actum sicut caritas, nec aliqua ita delectabiliter operatur. Unde maxime necesse est quod ad actum caritatis existat in nobis aliqua habitualis forma superaddita potentiae naturali, inclinans ipsam ad caritatis actum, et faciens eam prompte et delectabiliter operari.

Ad primum ergo dicendum quod ipsa essentia divina caritas est, sicut et sapientia est, et sicut bonitas est. Unde sicut dicimur boni bonitate quae Deus est, et sapientes sapientia quae Deus est, quia bonitas qua formaliter boni sumus est participatio quaedam divinae bonitatis, et sapientia qua formaliter sapientes sumus est participatio quaedam divinae sapientiae; ita etiam caritas qua formaliter diligimus proximum est quaedam participatio divinae caritatis. Hic enim modus loquendi consuetus est apud Platonicos, quorum doctrinis Augustinus fuit imbutus. Quod quidam non ad-

que el amor de caridad es raíz del mérito.—Luego de tal modo ha de mover el Espíritu Santo la voluntad a amar que sea también ella causa de ese acto.

Ningún acto es producido con perfección por una potencia activa, si no le es connatural por alguna forma que sea principio de esa acción. De aquí que Dios, que todo lo mueve a sus debidos fines, a cada cosa infundió formas con que se inclinaran a los fines asignados por El, según aquello de la Sabiduría: "Todo lo dispone suavemente". Es evidente que el acto de la caridad rebasa la naturaleza de la potencia de la voluntad; si, pues, no se le añadiera alguna forma a la potencia natural, sería ese acto más imperfecto que los actos naturales y los de las otras virtudes, ni sería fácil y deleitable. Lo cual es evidentemente falso; porque ninguna virtud está tan inclinada a su acto como la caridad, ni ninguna otra obra tan placenteramente; por donde es particularmente necesario que para el acto de la caridad haya en nosotros una forma habitual sobreañadida a la potencia natural que la incline al acto de la caridad, haciendo que obre pronta y deleitablemente.

Soluciones. 1. La misma esencia divina es caridad, como es sabiduría y bondad. Por eso, así como nos decimos buenos con la bondad, que es Dios, y sabios con la sabiduría, que es El, porque la bondad, por la que formalmente somos buenos, es una participación de la divina bondad, y la sabiduría, con la que formalmente somos sabios, es cierta participación de la sabiduría divina; así también la caridad, con la cual formalmente amamos al prójimo, es cierta participación de la divina caridad. Es frecuente este estilo de hablar entre los platónicos, en cuyas doctrinas estuvo imbuído San Agustín; lo cual, al

no advertirlo, algunos tomaron de sus palabras ocasión de errar.

2. Dios es causa eficiente de la caridad, que da la vida al alma, como también lo es del alma, que da la vida al cuerpo. Pero la caridad da vida al alma formalmente, como el alma al cuerpo. De donde puede deducirse que si el alma se une inmediatamente al cuerpo, igual la caridad al alma.

3. La caridad obra formalmente. La eficacia viene a la forma en la medida de la virtud del agente que la causa. De aquí que la caridad no sea vanidad, sino más bien causa un efecto infinito, al unir el alma con Dios justificándola; lo cual demuestra la infinitud del poder divino, autor de la caridad.

vertentes ex verbis eius sumpserunt occasionem errandi [10].

Ad secundum dicendum quod Deus est vita effective et animae per caritatem et corporis per animam: sed formaliter caritas est vita animae, sicut et anima corporis. Unde per hoc potest concludi quod, sicut anima immediate unitur corpori, ita caritas animae.

Ad tertium dicendum quod caritas operatur formaliter. Efficacia autem formae est secundum virtutem agentis qui inducit formam. Et ideo quod caritas non est vanitas, sed facit effectum infinitum dum coniungit animam Deo iustificando ipsam, hoc demonstrat infinitatem virtutis divinae, quae est caritatis auctor.

ARTICULO 3

Utrum caritas sit virtus [a]

Si la caridad es virtud

Dificultades. Parece que la caridad no es virtud.

1. La caridad es cierta amistad. La amistad no la tienen los filósofos por virtud, como se ve en el Filósofo; ni se cuenta entre las virtudes morales ni entre las intelectuales. Luego la caridad no es virtud.

2. "La virtud es el culmen de la potencia". La caridad no es lo cimero, como lo es el gozo y la paz. Parece, pues, que la caridad no es virtud, sino lo son el gozo y la paz.

3. Toda virtud es un hábito accidental. La caridad no es hábito accidental, pues es más noble que el alma. Y ningún accidente es más noble que el sujeto. En consecuencia, no es virtud la caridad.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod caritas non sit virtus.

1. Caritas enim est amicitia quaedam. Sed amicitia a philosophis non ponitur virtus, ut in libro «Ethic.» [11] patet: neque enim connumeratur inter virtutes morales neque inter intellectuales. Ergo etiam neque caritas est virtus.

2. Praeterea, «virtus est ultimum potentiae», ut dicitur in I «De caelo» [12]. Sed caritas non est ultimum; sed magis gaudium et pax. Ergo videtur quod caritas non sit virtus; sed magis gaudium et pax.

3. Praeterea, omnis virtus est quidam habitus accidentalis. Sed caritas non est habitus accidentalis: cum sit nobilior ipsa anima; nullum autem accidens est nobilius subiecto. Ergo caritas non est virtus.

[a] *Sent.* 3 d.27 q.2 a.2; *De virtut.* q.2 a.2.

[10] Cf. MAGISTER. *Sent.* l.1 d.17 c.1.

[11] L.8 c.1 n.1 (BK 1155a3): S.TH., lect.1.

[12] C.11 n.7.8 (BK 281a11; a18): S.TH., lect.25.

Sed contra est quod Augustinus dicit, in libro «De moribus Eccle.» [13]: «Caritas est virtus quae, cum nostra rectissima affectio est, coniungit nos Deo, qua cum diligimus».

Por otra parte, dice San Agustín: "Caridad es la virtud que, cuando nuestro afecto es rectísimo, nos une a Dios, con la cual le amamos".

Respondeo dicendum quod humani actus bonitatem habent secundum quod regulantur debita regula et mensura: et ideo humana virtus, quae est principium omnium bonorum actuum hominis, consistit in attingendo regulam humanorum actuum. Quae quidem est duplex, ut supra dictum est (q.17 a.1), scilicet humana ratio, et ipse Deus. Unde sicut virtus moralis definitur per hoc quod est «secundum rationem rectam», ut patet in II «Ethic.» [14], ita etiam attingere Deum constituit rationem virtutis: sicut etiam supra (q.4 a.5; q.17 a.1) dictum est de fide et spe. Unde, cum caritas attingit Deum, quia coniungit nos Deo, ut patet per auctoritatem Augustini inductam (nt.14); consequens est caritatem esse virtutem.

Respuesta. Los actos humanos son buenos en cuanto son regulados por la debida regla y medida. Así, la virtud humana, que es principio de todos los actos buenos del hombre, consiste en adaptarse a la regla de los actos humanos. La cual es doble, como arriba queda dicho: la razón humana y Dios mismo. Por donde, así como la virtud moral se define por ser "según la recta razón", conforme al Filósofo, así también unirse con Dios tiene razón de virtud, como también dijimos de la fe y de la esperanza. Alcanzando la caridad a Dios, puesto que a El nos une, como se desprende de la autoridad aducida de San Agustín, se concluye que es virtud.

Ad primum ergo dicendum quod Philosophus in VIII «Ethic.» non negat amicitiam esse virtutem, sed dicit quod est «virtus vel cum virtute». Posset enim dici quod est virtus moralis circa operationes quae sunt ad alium, sub alia tamen ratione quam iustitia. Nam iustitia est circa operationes quae sunt ad alium sub ratione debiti legalis: amicitia autem sub ratione cuiusdam debiti amicabilis et moralis, vel magis sub ratione beneficii gratuiti, ut patet per Philosophum, in VIII «Ethic.» [15].

Potest tamen dici quod non est virtus per se ab aliis distincta. Non enim habet rationem laudabilis et honesti nisi ex obiecto, secundum scilicet quod fundatur super honestate virtutum: quod patet ex hoc quod non quaelibet amicitia habet rationem laudabilis et honesti, sicut patet in amicitia delectabilis et utilis. Unde amicitia virtuosa magis est aliquis

Soluciones. 1. El Filósofo no niega que la amistad sea virtud, sino que dice que es "virtud o acompaña a la virtud". Se puede decir que es la virtud moral que tiene por objeto las acciones para con los demás, aunque bajo razón distinta que la justicia, ya que ésta las mira bajo el aspecto de débito legal, y ella bajo el signo de un débito moral o de amistad, o mejor bajo la razón de beneficio gratuito, como enseña el Filósofo. Con todo, no puede afirmarse que sea virtud esencialmente distinta de las otras, puesto que no alcanza la formalidad de lo laudable y honesto sino por el objeto, o sea, al fundarse en la honestidad de las virtudes; lo que es evidente considerando que no cualquier amistad llega a la razón de lo laudable y honesto, como la deleitable y la útil; por donde la amistad virtuosa es más bien algo consiguien-

[13] C.11: ML 32,1319.

[14] C.6 n.15 (BK 1107a1): S.TH., lect.8.

[15] C.13 n.5 (BK 1162b21): S.TH., lect.13.

te a la virtud que virtud. - No sucede lo mismo con la caridad, que no se funda en virtud humana, sino principalmente en la bondad divina.

2. A la misma virtud toca amar a alguien y gozarse de él, pues el gozo sigue al amor, como arriba hemos visto al tratar de las pasiones. Por consiguiente, tiene más razón de virtud el amor que el gozo, su efecto; y lo que se tiene por extremo en la razón de virtud no entraña orden de efecto, sino más bien orden de sobreabundancia, como cien libras exceden a sesenta.

3. Todo accidente es inferior en su ser a la substancia, porque la substancia es ente en sí mismo, y el accidente en otro. Mas no siempre por razón de su especie. Así, el accidente causado por el sujeto es menos digno que el sujeto, como el efecto respecto de la causa; pero el causado por la participación de una naturaleza superior es de más dignidad que el sujeto en cuanto a la semejanza de la naturaleza superior, como la luz respecto de lo diáfano. En este sentido, la caridad es más digna que el alma, por ser una participación del Espíritu Santo.

consequens ad virtutes quam sit virtus.—Nec est simile de caritate, quae non fundatur principaliter super virtute humana, sed super bonitate divina.

Ad secundum dicendum quod eiusdem virtutis est diligere aliquem et gaudere de illo: nam gaudium amorem consequitur, ut supra habitum est (1-2 q.25 a.2), cum de passionibus ageretur. Et ideo magis ponitur virtus amor quam gaudium, quod est amoris effectus.—Ultimum autem quod ponitur in ratione virtutis non importat ordinem effectus: sed magis ordinem superexcessus cuiusdam, sicut centum librae excedunt sexaginta.

Ad tertium dicendum quod omne accidens secundum suum esse est inferius substantia: quia substantia est ens per se, accidens autem in alio. Sed secundum rationem suae speciei, accidens quidem quod causatur ex principiis subiecti est indignius subiecto sicut effectus causa. Accidens autem quod causatur ex participatione alicuius superioris naturae est dignius subiecto, inquantum est similitudo superioris naturae: sicut lux diaphano. Et hoc modo caritas est dignior anima, inquantum est participatio quaedam Spiritus Sancti.

ARTICULO 4

Utrum caritas sit virtus specialis [a]

Si la caridad es virtud especial

Dificultades. Parece que la caridad no es virtud especial.

1. Dice San Jerónimo: "Para dar en pocas palabras una definición de todas las virtudes, digo que virtud es la caridad, con la cual se ama a Dios y al prójimo". Y San Agustín dice que "la virtud es el orden del amor". Ninguna virtud especial se

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod caritas non sit virtus specialis.

1. Dicit enim Hieronymus [16]: «Ut breviter omnem virtutis definitionem complectar, virtus est caritas, qua diligitur Deus et proximus». Et Augustinus dicit, in libro «De moribus Eccles.» [17], quod «virtus est ordo amoris». Sed nulla virtus specialis ponitur in definitione communis virtutis. Ergo caritas non est specialis virtus.

2. Praeterea, illud quod se extendit ad opera omnium virtutum non potest esse specialis virtus. Sed caritas se extendit ad opera omnium virtutum: secundum illud I ad Cor. 13,4: «Caritas patiens est, benigna est», etc. Extendit etiam se ad omnia opera humana: secundum illud I ad Cor. ult., 14: «Omnia opera vestra in caritate fiant». Ergo caritas non est specialis virtus.

3. Praeterea, praecepta legis respondent actibus virtutum. Sed Augustinus, in libro «De perfect. hum. Iust.» [18], dicit quod «generalis iussio est, Diliges; et generalis prohibitio, Non concupisces». Ergo caritas est generalis virtus.

Sed contra, nullum generale connumeratur speciali. Sed caritas connumeratur specialibus virtutibus, scilicet fidei et spei: secundum illud I ad Cor. 13,13: «Nunc autem manet fides, spes, caritas, tria haec». Ergo caritas est virtus specialis.

Respondeo dicendum quod actus et habitus specificantur per obiecta, ut ex supradictis patet (1-2 q.18 a.2; q.54 a.2). Proprium autem obiectum amoris est bonum, ut supra habitum est (1-2 q.27 a.1). Et ideo ubi est specialis ratio boni, ibi est specialis ratio amoris. Bonum autem divinum, inquantum est beatitudinis obiectum, habet specialem rationem boni. Et ideo amor caritatis, qui est amor huius boni, est specialis amor. Unde et caritas est specialis virtus.

Ad primum ergo dicendum quod caritas ponitur in definitione omnis virtutis, non quia sit essentialiter omnis virtus: sed quia ab ea dependent aliqualiter omnes virtutes, ut infra (a.7) dicetur. Sicut etiam prudentia ponitur in definitione virtutum moralium, ut patet in II [19] et VI [20] «Ethic.»,

[a] *Sent* 3 d.27 q.2 a.4 q.ª2; *De malo* q.8 a.2; q.11 a.2; *De virtut.* q.2 a.5

[16] Cf. AUGUST., epist. 167 *Ad Hieron.* c.4: ML 33,739.
[17] *De civ. Dei* l.15 c.22: ML 41,468.

indica en la definición de la virtud en común. Luego la caridad no es virtud especial.

2. Lo que se extiende a las operaciones de todas las virtudes no puede ser virtud especial. La caridad se extiende a las operaciones de todas las virtudes, según aquello: "La caridad es paciente, es benigna", etc. También se extiende a todas las acciones humanas: "Haced todas vuestras obras en caridad". No es, pues, la caridad virtud especial.

3. Los preceptos de la ley responden a los actos virtuosos, pues dice San Agustín que es "mandamiento general: Amarás; y general prohibición: No codiciarás". Por lo tanto, la caridad es una virtud general.

Por otra parte, nada general se cuenta entre lo especial. La caridad se enumera entre las virtudes especiales, a saber: entre la esperanza y la fe: "Ahora permanecen estas tres cosas: fe, esperanza y caridad". Por consiguiente, es virtud especial.

Respuesta. Los actos y los hábitos se especifican por los objetos, como está dicho. Es objeto propio del amor el bien, como hemos visto; por eso, donde se encuentra especial razón de bien, allí se da razón especial de amor. Y, pues, el bien divino, en cuanto objeto de bienaventuranza, ofrece razón especial de bien, por tanto, el amor de caridad, que es el amor de este bien, es un amor particular, y así la caridad es especial virtud.

Soluciones. 1. La caridad entra en la definición de toda virtud, no porque sea esencialmente todas las virtudes, sino porque de algún modo dependen todas de ella, como más adelante se verá. También la prudencia entra en la definición de las vir-

[18] C.5: ML 44,297.
[19] C.6 n.15 (BK 1107a1): S.TH., lect.7.
[20] C.13 n.5 (BK 1144b26): S.TH., lect.11.

tudes morales por depender todas de ella, según el Filósofo.

2. La virtud o el arte que se cuidan de un fin último imperan a las virtudes o artes que versan sobre los fines secundarios; v. gr.: el arte militar impera al ecuestre, como se lee en el Filósofo. Y, pues, la caridad tiene por objeto el fin último de la vida humana, cual es la bienaventuranza eterna, de aquí que abarque las acciones todas de la vida humana imperándolas, mas no produciendo inmediatamente todos los actos de las virtudes.

3. Se llama mandamiento general el precepto del amor, por reducirse a él todos los demás como a fin, en frase del Apóstol: "El fin del precepto es la caridad".

eo quod virtutes morales dependent a prudentia.

Ad secundum dicendum quod virtus vel ars ad quam pertinet finis ultimus, imperat virtutibus vel artibus ad quas pertinent alii fines secundarii, sicut militaris imperat equestri, ut dicitur in I «Ethic.» [21]. Et ideo, quia caritas habet pro obiecto ultimum finem humanae vitae, scilicet beatitudinem aeternam, ideo extendit se ad actus totius humanae vitae per modum imperii, non quasi immediate eliciens omnes actus virtutum.

Ad tertium dicendum quod praeceptum de diligendo dicitur esse iussio generalis, quia ad hoc reducuntur omnia alia praecepta sicut ad finem: secundum illud I ad Tim. 1,5: «Finis praecepti caritas est».

ARTICULO 5

Utrum caritas sit una virtus [*]

Si la caridad es virtud única

Dificultades. Parece que la caridad no es virtud única.

1. Los hábitos se distinguen según los objetos. Dos son los objetos de la caridad: Dios y el prójimo, que distan entre sí infinitamente. Luego la caridad no es una virtud única.

2. Las diversas razones del objeto diversifican el hábito, aunque el objeto sea realmente el mismo, como se desprende de lo ya dicho. Pero hay muchas razones para amar a Dios, pues somos deudores a su amor por cada uno de los beneficios recibidos. Así, pues, la caridad no es virtud única.

3. La caridad incluye la amistad con el prójimo. El Filósofo pone diversas especies de amistad. En consecuencia, la caridad no es virtud

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod caritas non sit una virtus.

1. Habitus enim distinguuntur secundum obiecta. Sed duo sunt obiecta caritatis, Deus et proximus, quae in infinitum ab invicem distant. Ergo caritas non est una virtus.

2. Praeterea, diversae rationes obiecti diversificant habitum, etiam si obiectum sit realiter idem, ut ex supradictis patet (q.17 a.6 ad 1; 1-2 q.54 a.2 ad 1). Sed multae sunt rationes diligendi Deum: quia ex singulis beneficiis eius perceptis debitores sumus dilectionis ipsius. Ergo caritas non est una virtus.

3. Praeterea, sub caritate includitur amicitia ad proximum. Sed Philosophus, in VIII «Ethic.» [22], ponit diversas amici-

[*] *Sent.* 3 d.27 a.2 a.4 q.1; *De virtut.* q.2 a.4.

[21] C.1 n.4 (Bk 1094a12): S.Th., lect.1.
[22] C.3 n.1 (Bk 1156a7); c.11.12 (Bk 1161a10; b11): S.Th., lect.3.11.12.

tiae species. Ergo caritas non est una virtus, sed multiplicatur in diversas species.

Sed contra, sicut obiectum fidei est Deus, ita et caritatis. Sed fides est una virtus, propter unitatem divinae veritatis: secundum illud ad Eph. 4,5: «Una fides». Ergo etiam caritas est una virtus, propter unitatem divinae bonitatis.

Respondeo dicendum quod caritas, sicut dictum est (a.1), est quaedam amicitia hominis ad Deum. Diversae autem amicitiarum species accipiuntur quidem uno modo secundum diversitatem finis: et secundum hoc dicuntur tres species amicitiae, scilicet amicitia utilis, delectabilis et honesti. Alio modo, secundum diversitatem communicationum in quibus amicitiae fundantur: sicut alia species amicitiae est consanguineorum, et alia concivium aut peregrinantium, quarum una fundatur super communicatione naturali, aliae super communicatione civili vel peregrinationis; ut patet per Philosophum, in VIII «Ethic.» [23].—Neutro autem istorum modorum caritas potest dividi in plura. Nam caritatis finis est unus, scilicet divina bonitas. Est etiam et una communicatio beatitudinis aeternae, super quam haec amicitia fundatur. Unde relinquitur quod caritas est simpliciter una virtus, non distincta in plures species.

Ad primum ergo dicendum quod ratio illa directe procederet si Deus et proximus ex aequo essent caritatis obiecta. Hoc autem non est verum: sed Deus est principale obiectum caritatis, proximus autem ex caritate diligitur propter Deum.

Ad secundum dicendum quod caritate diligitur Deus propter seipsum. Unde una sola ratio diligendi principaliter attenditur a caritate, scilicet divina bonitas, quae est eius substantia: secundum illud Ps. [24]: «Confitemini Domino, quoniam bonus». Aliae au-

única, antes bien se multiplica en diversas especies.

Por otra parte, así como el objeto de la fe es Dios, así lo es de la caridad. La fe es virtud única por la unidad de la divina verdad, según el Apóstol: "Una fe". También la caridad es virtud única por la unidad de la divina bondad.

Respuesta. La caridad, como dijimos, es una amistad del hombre con Dios. Las diferentes especies de amistad se toman de la diversidad del fin, y así hay tres especies de amistad: útil, deleitable y honesta. También se toman de las diversas comunicaciones en que la amistad se funda, pues una es la especie de la amistad con los parientes, otra la de los conciudadanos o de los peregrinos, ya que una se funda en comunicación natural y las otras en lo civil o en una peregrinación, como es de ver en el Filósofo.—Por ninguno de estos modos puede ser múltiple la caridad. Porque, siendo el fin de la caridad uno, a saber: la divina bondad, es también una la comunicación de la bienaventuranza eterna sobre que se cimienta esta amistad. Por lo cual quede que la caridad es omnímodamente virtud única, no diferenciada en varies especies.

Soluciones. 1. Esa objeción concluiría rectamente si Dios y el prójimo fuesen por igual objeto de la caridad. Pero ocurre que Dios es el objeto principal de la caridad, y el prójimo es amado con caridad por Dios.

2. Con la caridad se ama a Dios por El mismo; de este modo, una sola razón de amar se tiene principalmente en cuenta en la caridad, la bondad divina, que es consustancial con él, según el salmo: "Dad gracias al Señor, porque es bueno". Los otros

[23] C.12 n.1 (Bk 1161b11): S.Th., lect.12.
[24] Ps. 105.106.117.135 v.1.

incentivos al amor, o causas de tener que amarle, son secundarios y se siguen de la razón principal.

3. La amistad humana, de que habla el Filósofo, tiene fin diverso y diferente comunicación; lo que no se da en la caridad, como hemos visto; por ello no vale la paridad de razón.

tem rationes ad diligendum inducentes, vel debitum dilectionis facientes, sunt secundariae et consequentes ex prima.

Ad tertium dicendum quod amicitiae humanae, de qua Philosophus loquitur, est diversus finis et diversa communicatio. Quod in caritate locum non habet, ut dictum est (in c). Et ideo non est similis ratio.

ARTICULO 6

Utrum caritas sit excellentissima virtutum *

Si la caridad es la más excelente de las virtudes

Dificultades. Parece que la caridad no es la más excelente de las virtudes.

1. A más encumbrada potencia, virtud y operación más encumbradas. El entendimiento es superior a la voluntad y aun la dirige. Luego la fe, que está en el entendimiento, es más excelente que la caridad, que está en la voluntad.

2. Aquello por lo que una cosa obra, debe serle inferior; como el ministro por quien el señor obra es inferior a él. Y "la fe obra por la caridad", según el Apóstol; por lo tanto, es más excelente que ella.

3. Lo que se relaciona con otro por adición parece que es más perfecto. La esperanza se relaciona con la caridad por adición, pues si el objeto de la caridad es el bien, el de la esperanza es el bien arduo; y así la esperanza es más excelente que la caridad.

Por otra parte, dice el Apóstol: "La mayor de éstas es la caridad".

Respuesta. Puesto que lo bueno en las acciones humanas es lo conforme a su debida regla, por necesidad la virtud humana, principio de las buenas acciones, ha de consistir

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod caritas non sit excellentissima virtutum.

1. Altioris enim potentiae altior est virtus, sicut et altior operatio. Sed intellectus est altior voluntate, et dirigit ipsam. Ergo fides, quae est in intellectu, est excellentior caritate, quae est in voluntate.

2. Praeterea, illud per quod aliud operatur, videtur eo esse inferius: sicut minister, per quem dominus aliquid operatur, est inferior domino. Sed «fides per dilectionem operatur», ut habetur ad Gal. 5,6. Ergo fides est excellentior caritate.

3. Praeterea, illud quod se habet ex additione ad aliud, videtur esse perfectius. Sed spes videtur se habere ex additione ad caritatem: nam caritatis obiectum est bonum, spei autem obiectum est bonum arduum. Ergo spes est excellentior caritate.

Sed contra est quod dicitur I ad Cor. 13,13: «Maior horum est caritas».

Respondeo dicendum quod, cum bonum in humanis actibus attendatur secundum quod regulantur debita regula, necesse est quod virtus humana, quae est principium bonorum actuum, consistat in attingendo humanorum actuum regulam. Est autem duplex regula humanorum actuum, ut supra dictum est (a.3; q.17 a.1), scilicet ratio humana et Deus: sed Deus est prima regula, a qua etiam humana ratio regulanda est. Et ideo virtutes theologicae, quae consistunt in attingendo illam regulam primam, eo quod earum obiectum est Deus, excellentiores sunt virtutibus moralibus vel intellectualibus, quae consistunt in attingendo rationem humanam. Propter quod oportet quod etiam inter ipsas virtutes theologicas illa sit potior quae magis Deum attingit. Semper autem id quod est per se magis est eo quod est per aliud. Fides autem et spes attingunt quidem Deum secundum quod ex ipso provenit nobis vel cognitio veri vel adeptio boni: sed caritas attingit ipsum Deum ut in ipso sistat, non ut ex eo aliquid nobis proveniat. Et ideo caritas est excellentior fide et spe; et per consequens omnibus aliis virtutibus. Sicut etiam prudentia, quae attingit rationem secundum se, est excellentior quam aliae virtutes morales, quae attingunt rationem secundum quod ex ea medium constituitur in operationibus vel passionibus humanis.

Ad primum ergo dicendum quod operatio intellectus completur secundum quod intellectum est in intelligente: et ideo nobilitas operationis intellectualis attenditur secundum mensuram intellectus. Operatio autem voluntatis, et cuiuslibet virtutis appetitivae, perficitur in inclinatione appetentis ad rem sicut ad terminum. Ideo dignitas operationis appetitivae attenditur secundum rem quae est obiectum operationis. Ea autem quae sunt infra animam nobiliori modo sunt in anima quam in seipsis, quia unumquodque est in aliquo per modum eius in quo est, ut habetur in libro «De causis» [25]: quae vero sunt supra animam nobiliori modo sunt

* 1-2 q.66 a.6; infra q.39 a.4; *In Col.* 3 lect.3.

[25] Prop.12.

en alcanzar la regla de las acciones humanas. Hemos dicho que hay doble regla de las acciones humanas: la razón humana y Dios; pero Dios como regla primera, por la cual incluso se regula la humana razón. Por eso, las virtudes teologales, que lo son por alcanzar la primera regla, ya que su objeto es Dios, son más excelentes que las virtudes morales o intelectuales, que consisten en ajustarse a la razón humana. Por lo cual es menester también que entre las mismas virtudes teologales sea la más digna aquella que más alcance a Dios. Y siempre lo que es por sí es superior a lo que es por otro. La fe y la esperanza, ciertamente que llegan a Dios por cuanto de El nos vienen el conocimiento de la verdad y la posesión del bien. Pero, como la caridad lo alcanza para reposar en El y no para que nos dé otra cosa, es evidente que ella es más excelente que la fe y la esperanza y, por consiguiente, que todas las demás virtudes. Lo mismo que la prudencia, que, al participar de lleno de la razón, es más excelente que las demás virtudes morales, las cuales participan de ella el medio justo en las acciones o pasiones humanas.

Soluciones. 1. La operación intelectual queda completa cuando lo entendido está en el que entiende; de aquí que la superioridad de la operación intelectual se tome conforme a la medida del entendimiento. En cambio, la operación de la voluntad y la de cualquier otra potencia apetitiva se perfecciona en la inclinación del apetente a la cosa como a término; y así su superioridad se toma en conformidad con la cosa en cuanto objeto de la operación. Las cosas inferiores al alma están de un modo más noble en el alma que en ellas mismas; porque lo que está en otro se adapta a su modo, como se lee en el libro "De las causas"; mas las que están sobre

el alma están de modo más noble en sí mismas que en ella. En consecuencia, el conocimiento de las cosas que están por debajo de nosotros es más noble que su amor; por lo cual el Filósofo antepuso las virtudes intelectuales a las morales. Pero en las cosas que nos sobrepujan, principalmente las de Dios, se prefiere el amor al conocimiento; y, por ende, la caridad es más excelente que la fe.

2. La fe no obra por el amor como por instrumento, cual el señor por el siervo, sino como por propia forma; por eso no concluye la objeción.

3. El mismo bien es objeto de la caridad y de la esperanza; sin embargo, la caridad dice unión a él, y la esperanza cierto distanciamiento de él. De ahí que la caridad no mire el bien en cuanto arduo, como la esperanza, pues lo que ya está unido no tiene razón de arduo; por donde se ve que la caridad es más perfecta que la esperanza.

in seipsis quam sint in anima. Et ideo eorum quae sunt infra nos nobilior est cognitio quam dilectio: propter quod Philosophus, in X «Ethic.» [26], praetulit virtutes intellectuales moralibus. Sed eorum quae sunt supra nos, et praecipue dilectio Dei, cognitioni praefertur. Et ideo caritas est excellentior fide.

Ad secundum dicendum quod fides non operatur per dilectionem sicut per instrumentum, ut dominus per servum; sed sicut per formam propriam. Et ideo ratio non sequitur.

Ad tertium dicendum quod idem bonum est obiectum caritatis et spei: sed caritas importat unionem ad illud bonum, spes autem distantiam quandam ab eo. Et inde est quod caritas non respicit illud bonum ut arduum sicut spes: quod enim iam unitum est non habet rationem ardui. Et ex hoc apparet quod caritas est perfectior spe.

ARTICULO 7

Utrum sine caritate possit esse aliqua vera virtus [a]

Si puede haber virtud verdadera sin la caridad

Dificultades. Parece que puede haber virtud verdadera sin la caridad.

1. Es propio de la virtud producir actos buenos. Quienes no tienen caridad hacen algunos actos buenos cuando visten al desnudo, dan de comer al hambriento y demás. Luego puede haber virtud verdadera sin caridad.

2. La caridad no puede darse sin la fe, pues nace "de fe no fingida", como dice el Apóstol. En los infieles puede haber castidad verdadera mientras cohiban la concupiscencia, y verdadera justicia, al juzgar rectamente. Por lo tanto, puede haber verdadera virtud sin caridad.

Ad septimum sic proceditur. Videtur quod sine caritate possit esse aliqua vera virtus.

1. Virtutis enim proprium est bonum actum producere. Sed illi qui non habent caritatem faciunt aliquos bonos actus: puta, dum nudum vestiunt, famelicum pascunt et similia operantur. Ergo sine caritate potest esse aliqua vera virtus.

2. Praeterea, caritas non potest esse sine fide: procedit enim «ex fide non ficta», ut Apostolus dicit I Tim. 1,5. Sed in infidelibus potest esse vera castitas, dum concupiscentias cohibent; et vera iustitia, dum recte iudicant. Ergo vera virtus potest esse sine caritate.

[a] 1-2 q.65 a.2.4; *Sent.* 3 d.27 q.2 a.4 q.ª3 ad 2.
[26] C.7 (Bκ 1177a12): c.8 (Bκ 1178a9): S.Th., lect.10,12.

3. Praeterea, scientia et ars quaedam virtutes sunt, ut patet in VI «Ethic.» [27]. Sed huiusmodi inveniuntur in hominibus peccatoribus non habentibus caritatem. Ergo vera virtus potest esse sine caritate.

Sed contra est quod Apostolus dicit, I ad Cor. 13,3: «Si distribuero in cibos pauperum omnes facultates meas, et si tradidero corpus meum ita ut ardeam, caritatem autem non habeam, nihil mihi prodest». Sed virtus vera multum prodest: secundum illud Sap. 8,7: «Sobrietatem et iustitiam docet, prudentiam et virtutem, quibus in vita nihil est utilius hominibus». Ergo sine caritate vera virtus esse non potest.

Respondeo dicendum quod virtus ordinatur ad bonum, ut supra habitum est (1-2 q.55 a.4). Bonum autem principaliter est finis: nam ea quae sunt ad finem non dicuntur bona nisi in ordine ad finem. Sicut ergo duplex est finis, unus ultimus et alius proximus, ita etiam est duplex bonum: unum quidem ultimum, et aliud proximum et particulare. Ultimum quidem et principale bonum hominis est Dei fruitio, secundum illud Ps. 72,28: «Mihi adhaerere Deo bonum est»: et ad hoc ordinatur homo per caritatem. Bonum autem secundarium et quasi particulare hominis potest esse duplex: unum quidem quod est vere bonum, utpote ordinabile, quantum est in se, ad principale bonum, quod est ultimus finis; aliud autem est bonum apparens et non verum, quia abducit a finali bono.

Sic igitur patet quod virtus vera simpliciter est illa quae ordinat ad principale bonum hominis: sicut etiam Philosophus, in VII «Physic.» [28] dicit quod virtus est «dispositio perfecti ad optimum». Et sic nulla vera virtus potest esse sine caritate.—Sed si accipiatur virtus secundum quod est in ordine ad aliquem finem particularem, sic potest aliqua vir-

3. La ciencia y el arte son virtudes, conforme al Filósofo. Tales se encuentran en los hombres pecadores que no tienen caridad. En consecuencia, puede darse virtud verdadera sin ella.

Por otra parte, dice el Apóstol: "Si distribuyere todas mis facultades en comida de los pobres y si entregase mi cuerpo a las llamas, si no tengo caridad, de nada me sirve". La virtud verdadera nos aprovecha mucho, según la Sabiduría: "Enseña la sobriedad y la justicia, la prudencia y la virtud; nada más útil en la vida de los hombres". Así, pues, no hay verdadera virtud sin caridad.

Respuesta. La virtud se ordena al bien, como está dicho. El bien principalmente es fin, pues lo conducente al fin no se dice bueno sino en orden a él. Si, por lo tanto, hay un doble fin, último y próximo, hay también un doble bien: uno último y otro próximo y particular. El bien último y principal del hombre es gozar de Dios: "Para mí es bueno unirme a Dios", según el salmo; a esto se ordena el hombre por la caridad. El bien secundario y como particular del hombre puede ser doble: uno, verdadero bien, por ser de suyo ordenable al bien principal, el último fin; y otro no verdadero, sino aparente, por apartar del bien final.

Es evidente, en consecuencia, que es absolutamente virtud verdadera aquella que se ordena al bien principal del hombre; pues también dice el Filósofo que virtud es "la disposición de lo perfecto en relación con lo óptimo". En este sentido no puede haber virtud verdadera sin caridad.—Pero, si se toma la virtud por decir orden a fin particular, puede haber virtud sin caridad, en cuanto que se ordena a un bien particular.

[27] C.3 n.1 (Bκ 1139b15): S.Th., lect.3.
[28] C.3 n.4 (Bκ 246a13): S.Th., lect.5.

Mas, si el bien particular no es bien verdadero, sino aparente, esa misma virtud que con él se relaciona no será virtud verdadera, sino apariencia de virtud, como dice San Agustín: "No es verdadera virtud la prudencia del avaro, con la que se procura diferentes géneros de lucro; ni su justicia, por la que desprecia los bienes ajenos por el temor de grandes dispendios; ni su templanza, que refrena el apetito lujurioso, por ser derrochador; ni su fortaleza, de la que dice Horacio que rehuye "la pobreza por el mar, los montes y el fuego".— Si el bien particular, empero, es un verdadero bien, como la conservación de la ciudad y cosas semejantes, se dará verdadera virtud, aunque imperfecta de no referirse al bien perfecto y final. Por esto, no puede darse de suyo virtud verdadera sin caridad.

Soluciones. 1. La acción de uno privado de caridad puede considerarse doblemente: en cuanto privada de caridad, o sea hecha en orden a aquello por lo que carece de caridad. Tal acción es siempre mala; pues, como dice San Agustín, la acción del infiel, en cuanto infiel, es siempre pecado, aunque vista al desnudo, etc., si lo ordena al fin de su infidelidad.— De otro modo, puede ser acto de caridad no en cuanto carece de caridad, sino en cuanto tiene un don de Dios, sea fe, esperanza, o también un bien natural; que no todo quedó estragado por el pecado, como arriba hemos visto. De esta suerte, puede darse sin caridad acción buena de suyo, aunque no perfectamente buena, por faltarle la debida ordenación al fin.

tus dici sine caritate, inquantum ordinatur ad aliquod particulare bonum.

Sed si illud particulare bonum non sit verum bonum, sed apparens, virtus etiam quae est in ordine ad hoc bonum non erit vera virtus, sed falsa similitudo virtutis: sicut «non est vera virtus avarorum prudentia, qua excogitant diversa genera lucellorum; et avarorum iustitia, qua gravium damnorum metu contemnunt aliena; et avarorum temperantia, qua luxuriae, quoniam sumptuosa est, cohibent appetitum; et avarorum fortitudo, qua, ut ait Horatius [29], «per mare pauperiem fugiunt, per saxa, per ignes», ut Augustinus dicit, in IV lib. «Contra Iulian.» [30].—Si vero illud bonum particulare sit verum bonum, puta conservatio civitatis vel aliquid huiusmodi, erit quidem vera virtus, sed imperfecta, nisi referatur ad finale et perfectum bonum. Et secundum hoc simpliciter vera virtus sine caritate esse non potest.

Ad primum ergo dicendum quod actus alicuius caritate carentis potest esse duplex. Unus quidem secundum hoc quod caritate caret: utpote cum facit aliquid in ordine ad id per quod caret caritate. Et talis actus semper est malus: sicut Augustinus dicit, in IV «Contra Iulian.» (l.c.), quod actus infidelis, inquantum est infidelis, semper est peccatum; etiam si nudum operiat vel quidquid aliud huiusmodi faciat, ordinans ad finem suae infidelitatis.— Alius autem potest esse actus carentis caritate non secundum id quod caritate caret, sed secundum quod habet aliquod aliud donum Dei, vel fidem vel spem, vel etiam naturae bonum, quod non totum per peccatum tollitur, ut supra dictum est (q.10 a.4; 1-2 q.85 a.2). Et secundum hoc sine caritate potest quidem esse aliquis actus bonus ex suo genere: non tamen perfecte bonus quia deest debita ordinatio ad ultimum finem.

[29] *Epist.* 1 v.46.
[30] C.3: ML 44,748.

Ad secundum dicendum quod, cum finis se habeat in agibilibus sicut principium in speculativis, sicut non potest esse simpliciter vera scientia si desit recta aestimatio de primo et indemonstrabili principio; ita non potest esse simpliciter vera Iustitia aut vera castitas si desit ordinatio debita ad finem; quae est per caritatem, quantumcumque aliquis se recte circa alia habeat.

Ad tertium dicendum quod scientia et ars de sui ratione important ordinem ad aliquod particulare bonum, non autem ultimum finem humanae vitae, sicut virtutes morales, quae simpliciter faciunt hominem bonum, ut supra (1-2 q.56 a.3) dictum est. Et ideo non est similis ratio.

2. El fin es en las acciones lo que el principio en la especulación. Así como no puede darse ciencia verdadera si falta la recta comprensión del principio primero e indemostrable, así tampoco puede haber absoluta justicia o verdadera castidad si falta la debida ordenación al fin, hecha por la caridad, por más que uno se comporte rectamente en esas cosas.

3. La ciencia y el arte por su esencia dicen orden a un bien particular, mas no al fin último de la vida humana; igual que las virtudes morales, que de por sí hacen al hombre bueno, como arriba queda dicho. Luego no es la misma razón.

ARTICULO 8

Utrum caritas sit forma virtutum *

Si la caridad es la forma de las virtudes

Ad octavum sic proceditur. Videtur quod caritas non sit forma virtutum.

1. Forma enim alicuius vel est exemplaris, vel est essentialis. Sed caritas non est forma exemplaris virtutum aliarum: quia sic oporteret quod aliae virtutes essent eiusdem speciei cum ipsa. Similiter etiam non est forma essentialis aliarum virtutum; quia non distingueretur ab aliis. Ergo nullo modo est forma virtutum.

2. Praeterea, caritas comparatur ad alias virtutes ut radix, et fundamentum: secundum illud Eph. 3,17: «In caritate radicati et fundati». Radix autem vel fundamentum non habet rationem formae, sed magis rationem materiae: quia est prima pars in generatione. Ergo caritas non est forma virtutum.

3. Praeterea, forma et finis et efficiens non incidunt in idem numero, ut patet in II «Physic.» [31].

Dificultades. Parece que la caridad no es la forma de las virtudes.

1. La forma de una cosa, o es ejemplar o esencial. La caridad no es forma ejemplar de las demás virtudes; de otra suerte, por necesidad serían de su misma especie. Tampoco es su forma esencial, porque no se distinguiría de ellas. Luego de ningún modo es forma de las virtudes.

2. La caridad se compara con las virtudes como raíz y fundamento, según el Apóstol: "Enraizados y fundados en caridad". La raíz o el fundamento no tiene razón de forma, sino más bien de materia, por ser la parte primera en la generación. Por consiguiente, la caridad no es forma de la virtudes.

3. La forma, el fin y la causa eficiente no coinciden numéricamente, como se lee en el Filósofo. La ca-

* *Sent.* 2 d.26 a.4 ad 5; 3 d.23 q.3 a.1 q.ª1; d.27 q.2 a.4 q.ª3; *De verit.* q.14 a.5; *De malo* q.8 a.2; *De virtut.* q.2 a.3.

[31] C.7 n.3 (Bk 198a24); S.Th., lect.11.

ridad es llamada fin y madre de las virtudes. En consecuencia, no se debe llamar su forma.

Por otra parte, dice San Ambrosio que la caridad es la forma de las virtudes.

Respuesta. Para la moralidad, la forma de la acción se toma principalmente de parte del fin. La razón es porque el principio de las acciones morales es la voluntad, cuyo objeto y cuasi forma es el fin. Y siempre la forma del acto sigue a la forma del agente; por lo cual es menester que en lo que moralmente da a la acción el orden al fin, le dé también la forma. Es evidente, según lo dicho, que la caridad ordena los actos de todas las virtudes al último fin; y por eso da la forma a los actos de las virtudes. Por lo tanto, se dice que ella es forma de las virtudes, ya que éstas se llaman tales por orden a los actos formados.

Soluciones. 1. La caridad se dice que es forma de las demás virtudes no ejemplar o esencialmente, sino eficientemente, en cuanto impone a todas la forma, del modo dicho.

2. La caridad se compara con el fundamento y la raíz por sustentarse y nutrirse de ella todas las virtudes, y no en cuanto el cimiento y la raíz tienen razón de causa material.

3. La caridad se llama fin de las virtudes, porque las ordena a su fin. Y pues madre es quien concibe de otro, en ese sentido se llama madre de las virtudes, porque el apetito del fin último produce los actos de las virtudes imperándolos.

Sed caritas dicitur finis et mater virtutum (I Tim. 1,5). Ergo non debet dici forma virtutum.

Sed contra est quod Ambrosius [12] dicit caritatem esse formam virtutum.

Respondeo dicendum quod in moralibus forma actus attenditur principaliter ex parte finis: cuius ratio est quia principium moralium actuum est voluntas, cuius obiectum et quasi forma est finis. Semper autem forma actus consequitur formam agentis. Unde oportet quod in moralibus id quod dat actui ordinem ad finem, det ei et formam. Manifestum est autem secundum praedicta (a.7) quod per caritatem ordinantur actus omnium aliarum virtutum ad ultimum finem. Et secundum hoc ipsa dat formam actibus omnium aliarum virtutum Et pro tanto dicitur esse forma virtutum: nam et ipsae virtutes dicuntur in ordine ad actus formatos.

Ad primum ergo dicendum quod caritas dicitur esse forma aliarum virtutum non quidem exemplariter aut essentialiter, sed magis effective: inquantum scilicet omnibus formam imponit secundum modum praedictum (in c).

Ad secundum dicendum quod caritas comparatur fundamento et radici inquantum ex ea sustentantur et nutriuntur omnes aliae virtutes: et non secundum rationem qua fundamentum et radix habent rationem causae materialis.

Ad tertium dicendum quod caritas dicitur finis aliarum virtutum quia omnes alias virtutes ordinat ad finem suum. Et quia mater est quae in se concipit ex alio, ex hac ratione dicitur mater aliarum virtutum, quia ex appetitu finis ultimi concipit actus aliarum virtutum, imperando ipsos.

[12] AMBROSIASTER, *In I Cor.* super 8,2; ML 17,239; cf. MAGISTR. *Sent.* 3 d.23 c.3.

INTRODUCCION A LA CUESTION 24

SUJETO DE LA CARIDAD

I. Razón, intento, importancia y orden de la cuestión

Estudiada la caridad en sí misma, en dependencia de las causas formal y final, la considera seguidamente Santo Tomás «por comparación a su sujeto», es decir, en relación con su causa cuasi material y con su causa eficiente.

Ya advertimos en la introducción general que la conjunción de estas dos consideraciones es precisa, porque la caridad no radica y crece en la voluntad por obra de la naturaleza, sino por el influjo sobrenatural de Dios.

Estudia, pues, Santo Tomás en esta cuestión la génesis, el desarrollo y las vicisitudes de la caridad en la voluntad humana.

La importancia de esta evolución de la caridad en el hombre se infiere fácilmente de la ya reconocida a la caridad en la cuestión anterior. Santo Tomás determina aquí los principios fundamentales de la expansión de la vida de la gracia, es decir, del perfeccionamiento divino del hombre, cuyo principio dinámico principal es la caridad.

Juan de Santo Tomás advierte que el triple problema planteado aquí sobre la caridad—origen, crecimiento y defectibilidad—es común a todas las virtudes, pero justamente se circunscribe a ella como a forma y vida de todas las demás [1].

Los artículos están ordenados en tres secciones. La primera estudia la instalación de la caridad en el alma en tres artículos:

1. ¿En qué potencia radica?
2. Su causa originante.
3. Su medida inicial.

La segunda investiga el desarrollo de la caridad en la voluntad en seis artículos:

4. ¿Puede aumentar la caridad?
5. ¿Cómo aumenta?
6. ¿Cuándo aumenta?
7. ¿Aumenta sin límite?
8. Si llega a ser perfecta.
9. Sus grados.

La tercera declara la defectibilidad de la caridad en el hombre en tres artículos:

10. Disminución de la caridad.
11. Pérdida de la caridad.
12. Si se pierde por un solo pecado mortal.

[1] *De caritate* (ed. Québec 1953) p.5.

II. Introducción de la caridad en el hombre

Como dijimos, en esta primera sección estudia Santo Tomás el sujeto, el origen y la medida inicial de la caridad.

A) LA VOLUNTAD SUJETO DE LA CARIDAD (a.1)

1. EL PROBLEMA. — La gracia es como alma o sobrealma divina del alma que la perfecciona en su esencia con la participación de la vida de Dios. Las virtudes teologales e infusas, que derivan de la gracia, son como potencias o sobrepotencias divinas de nuestras potencias, que las energizan con la divina actividad. Por eso, y por su condición de accidente, toda virtud sobrenatural tiene como sujeto de radicación una potencia humana. Santo Tomás inquiere ahora si la potencia-sujeto de la caridad es la voluntad o, por el contrario, es la razón o el apetito concupiscible.

2. SOLUCIÓN.—Siendo el objeto de la caridad el bien, ha de tener por sujeto una potencia apetitiva. Mas, siendo el objeto el bien divino, que trasciende al conocimiento de los sentidos y sólo es alcanzable por la inteligencia iluminada por la fe, no puede tener por sujeto al apetito sensitivo, sino al intelectivo, que es la voluntad.

3. ACLARACIONES. — 1. *La caridad y la afectividad sensible.* — Santo Tomás resuelve este importantísimo problema en la respuesta *ad primum*. Y su resolución es tajante: «El amor del apetito concuspiscible es amor del bien sensitivo. El bien divino es inteligible, y, por tanto, no puede alcanzarlo el concupiscible, sino solamente la voluntad».

Es la contestación esencial que procede en principio. La caridad no tiene nada que ver de suyo con la afectividad sensitiva humana. Los sentimientos inferiores son marginales a la caridad. El bien divino los transciende inconmensurablemente.

No obstante, hay una posibilidad psicológica natural de que el amor divino afecte a nuestra sensibilidad, y es la natural redundancia de los afectos superiores sobre los inferiores [2].

Es una posibilidad cuya verificación, o frecuencia, no obedece a las leyes fijas que se cumplan en todos por igual. Las cuatro más señalables son: 1.ª La voluntad divina, que otorga, según su alto saber y querer, las llamadas *gracias sensibles*. 2.ª La intensidad o fervor de la misma caridad. 3.ª La influencia informativa de la caridad en las virtudes morales de la sensibilidad. 4.ª La impresionabilidad psicofisiológica de las distintas personas.

Ninguna de estas causas, y menos que todas ellas la índole divina y esencialmente suprasensible de la caridad, garantiza una proporción entre la actuación real de la caridad y su repercusión sensible o sentimental. Cabe gran caridad con poco o ningún sentimiento, y gran sentimiento con poca y hasta con ninguna caridad. Cabe también, como dijimos, que haya una verdadera redundancia caritativa sobre nuestra pasibilidad sensitiva y emocional.

Aun en este caso, el objeto, o bien percibido por el sentimiento,

[2] Cf. *De verit.* q.26 a.7 ad 7.

es la complacencia que del espíritu rebosa a la afectividad inferior, y no el mismo bien divino, que sólo es formalmente perceptible por la voluntad divinizada por la caridad [3].

Es, por tanto, un bien muy inferior y mucho menos apreciable que el suprasensible, y como tal insensible, de la misma caridad.

Sin embargo, en su medida, es también estimable y puede servir de incentivo para la intensificación del mismo amor divino y para las obras que él reclama.

Dos peligros hay que precaver. El primero es la fácil confusión de la vehemencia sentimental natural con el fervor auténtico de la caridad. Se ha de tener muy buena cuenta con la propensión emotiva de los sujetos.

El segundo es el afecto y apego excesivo a la complacencia sensible del amor divino, con monoscabo de la sobrenaturalidad y pureza divinas del mismo amor.

Todo esto va dicho de la refluencia sensible de la caridad, no del *gozo espiritual*, que es acto o efecto suyo propísimo, como más adelante explica Santo Tomás (q.28).

2. *La caridad y la razón.* — Aunque la razón no es sujeto de la caridad, advierte Santo Tomás que le atañe de cerca por la racionabilidad de la voluntad.

Previene, sin embargo, el santo Doctor que la racionabilidad no tiene en la caridad la intervención esencial que tiene en las virtudes morales, cuya regla propia es la razón. La caridad no es regulada por la razón humana, sino por la sabiduría divina.

Es enseñanza constante del Angélico que a las virtudes teologales, por su índole divina, les corresponde una regulación divina y no una regulación humana [4].

Pero entendámosle bien. La razón puede ser regla de las virtudes de dos maneras: con su luz y prudencia natural y con la luz sobrenatural de la fe y la prudencia infusa. Esta misma regulación sobrenatural puede entenderse como perfecta y adecuada y como inadecuada e imperfecta.

A su vez, las virtudes teologales pueden tener una doble regulación: la que les compete por su divina sobrenaturalidad y la que les sobreviene por la condición del sujeto.

Con estas distinciones, debemos decir:

1. La razón natural no puede ser regla en modo alguno de las virtudes teologales. Es obvio por la absoluta desproporción entre naturaleza y sobrenaturaleza.

2. Aunque de suyo corresponde a las virtudes teologales una regulación directa divina, a causa de la condición racional del hombre pueden ser reguladas imperfecta, inadecuada y provisionalmente por la razón cristiana.

Se comprende que sólo una regulación divina esté a tono con las virtudes esencialmente divinas.

[3] Cf. CONTENSON, *De caritate Theol. mentis et cordis* (Venecia 1790) II p.487.
[4] Cf. 2-2 q.17 a.1c y q.23 a.3c; ibid., a.6c; 1-2 q.64 a.4c.
[5] Cf. 1-2 q.64 a.4c; ibid., ad 3; 2-2 q.17 a.1 ad 2; q.27 a.6 ad 3; *Sent.* 1 d.3 q.2 a.3 ad 5; Cf. CAYETANO, *In 2-2* q.53 a.2; BÁÑEZ, *In 2-2* q.17 a.6; MEDINA, *In 1-2* q.64 a.4; RAMÍREZ, *De spei christianae fideique divinae mutua dependentia* (Friburgi Helvetiorum 1940) p.76-77 nota; LLAMERA, *Unidad de la teología de los dones:* Rev. Esp. Teol., 15 (1955) 240ss.

Pero infundidas en el hombre, la razón, sobreelevada por ellas, las sirve como puede en su ejercicio, mientras no pueden prescindir de su incompetente servicio.

3. Las virtudes teologales e infusas reciben la regulación sobrehumana o sobrerracional que requiere su perfeccionamiento divino por la regulación directa del Espíritu Santo mediante los dones.

La gracia divina conlleva la posibilidad radical de superación de la regla humana en el régimen de las virtudes, por los dones del Espíritu Santo, que las someten a su dirección inmediata. Sólo así puede ser vivida la vida de la gracia a su medida divina [6].

El recto juicio de lo divino, a tono con la caridad, que nos connaturaliza con Dios, nos lo comunica el Espíritu Santo por el don de sabiduría [7].

B) Infusión divina de la caridad (a.2)

1.—Sentido.—Indaga Santo Tomás el origen de la caridad en la voluntad. Esto es: si la poseemos por nuestro amor natural a Dios, necesario o libre, o sólo podemos poseerla por infusión divina.

2. Doctrina de fe.—Dice San Pablo: «El amor de Dios se ha derramado en nuestros corazones por el Espíritu Santo, que nos ha sido dado» [8].

Consta, sobre todo, por los concilios segundo de Orange [9] y por el de Trento [10]. El de Orange sentencia: «Don absoluto de Dios es amar a Dios. El dió el ser amado, que ama no amado. Fuimos amados siendo desagradables, para poder serle agradables. Porque difunde la caridad en nuestros corazones el Espíritu Santo, a quien amamos con el Padre y con el Hijo.»

3. Razón de Santo Tomás. — No puede ser innato a la naturaleza ni adquirido por sus actos lo que supera la facultad de la naturaleza. Y la caridad la supera, porque es amistad con Dios proveniente de la comunicación en la bienaventuranza eterna divina, que no es bien natural, sino sobrenatural y gratuito. Por tanto, sólo podemos poseerla por participación del amor con que Dios mismo se ama, es decir, «por infusión del Espíritu Santo, que es el amor del Padre y del Hijo, del que es participación en nosotros la caridad creada».

4. Aclaraciones.—Santo Tomás propone como dificultades y excluye en la solución y en las respuestas la posibilidad de que el hombre posea la caridad por un amor natural innato y necesario o, al menos, por un amor libremente adquirido [11].

Respecto del amor natural innato y necesario, responde aquí, *ad primum*, que se funda en la comunicación del bien natural, mientras la caridad se funda en la comunicación del bien divino sobrenatural.

Excluye también, *ad secundum*, la posibilidad de un amor adquirido libre de Dios como objeto de la bienaventuranza, no obstante su máxima amabilidad, porque, además de no sernos asequible por su sobrenaturalidad, no es para nosotros sumamente amable sin el hábito de la caridad por la inclinación de nuestro afecto a los bienes visibles.

[6] Cf. 1-2 q.68 a.1 y 2.
[7] Cf. 2-2 q.45 a.2.
[8] Rom. 5,5.
[9] D 198.
[10] D 800.
[11] Véase la 1-2 q.109 a.3. En ella se trata la necesidad de la gracia para amar a Dios. Cf. *Introd.* de Muñiz: BAC, VI p.622ss.

C) Medida inicial divina, no natural, de la caridad (a.3)

1. Razón y sentido. — Ya que la caridad nos es infundida por Dios, inquiere ahora Santo Tomás si al menos la medida de su infusión es proporcionada a la perfección natural de los sujetos humanos.

Esa perfección podría ser la de las condiciones mismas naturales, como la posesión de una inteligencia y voluntad más capaces o más cultivadas, el grado de educación, de cultura, de civilización, etcétera. O podría ser la perfección o grado de preparación o disposición para la caridad, es decir, el mayor o menor esfuerzo natural para adquirirla.

2. Cambio de pensamiento en Santo Tomás. — Santo Tomás joven, en sus primeras obras [12], no reconocía la necesidad de gracia actual en la preparación para la gracia habitual, sino que ésta le era dada en proporción con el esfuerzo natural del sujeto [13].

La mejor penetración de la Escritura, y particularmente de San Pablo, y el conocimiento del segundo concilio de Orange y de algunas obras de San Agustín contra los semipelagianos, motivó en el santo Doctor un cambio radical de pensamiento [14].

3. Doctrina de fe.—«Es cierto, según la fe—escribe Báñez—, que ninguna fuerza ni perfección alguna natural es causa o disposición de la infusión de la gracia o de su grado» [15].

Enseñanza de la Sagrada Escritura. — Mt. 15,25: «Yo te alabo, Padre, Señor del cielo y de la tierra, porque ocultaste estas cosas a los sabios y discretos y las revelaste a los pequeñuelos. Sí, Padre, porque así te plugo.»

1. Cor. 1,26-29: «Mirad, hermanos, vuestra vocación; pues no hay entre vosotros muchos sabios según la carne, ni muchos poderosos, ni muchos nobles. Antes eligió Dios la necedad del mundo para confundir a los sabios y eligió la flaqueza del mundo para confundir a los fuertes; y lo plebeyo, el desecho del mundo, lo que no es nada, lo eligió Dios para destruir a lo que es, para que nadie pueda gloriarse ante Dios...».

Eph. 4,7: «A cada uno de nosotros ha sido dada la gracia en la medida del don de Cristo».

Concilio de Trento (ses.6 c.7) [16]: «No somos reputados, sino que verdaderamente se nos llama y somos justos, recibiendo en nosotros cada uno su justicia, según la medida que el Espíritu da a cada

[12] Cf. *Sent.* 1 d.17 q.1 a.3.
[13] Cf. *Sent.* d.17 q.1 a.3; q.2 a.3; 2 d.5 q.2 a.1c; d.28 q.1 a.4; *De verit.* q.24 a.14 y 15.
[14] Cf. Llamera, *Unidad de la teología de los dones según Santo Tomás*: Rev. Esp. Teol., 15 (1955) 554.
[15] In h.l.
[16] Cf. 799.

cual como quiere y según la propia disposición y cooperación de cada uno».

4. DOCTRINA DE SANTO TOMÁS. — Razona el Santo que la cantidad de caridad no depende de condición o capacidad natural, sino de la sola gracia del Espíritu Santo, porque la medida del efecto depende de su propia causa. Y como la caridad, por su sobrenaturalidad, no tiene por causa a la naturaleza o fuerza natural, sino a la sola gracia divina, tampoco su cantidad o grado depende de condición o perfección alguna natural, sino de la sola voluntad del Espíritu Santo, que la distribuye a su querer.

5. ACLARACIONES. — 1.ª *La previa disposición y la medida de la caridad.* — Santo Tomás da pie con la objeción primera a esta aclaración necesaria. Debe salvar la necesidad de la preparación para la caridad y la proporción entre una y otra. Debe salvar la divina gratuidad del grado de caridad.

Y su respuesta armoniza ambas verdades. Dios da la gracia en la medida de la disposición o esfuerzo del sujeto. Pero esa misma disposición o esfuerzo «lo previene el Espíritu Santo, moviendo más o menos la mente humana según su beneplácito» (ad 1)[17].

2. *Perfección natural y perfección de la caridad.*—Parecería razonable que la mayor perfección de la naturaleza facilitase el perfeccionamiento que le proporciona la gracia y la caridad.

Pero no puede ser así. Naturaleza y gracia, advierte el Angélico (ad 2), son heterogéneas y desproporcionadas. El sumo grado de naturaleza queda a suma distancia del grado mínimo de gracia o caridad.

Todos los valores humanos carecen de verdadero valor divino. No hay más valor que el de la caridad. El que lo es o lo tiene todo, pero carece de caridad, no es ni tiene nada. La verdadera medida de nuestro bien es la del amor con que amamos a Dios, bien infinito.

Toda gloria humana puede volverse en confusión. Muchos grandes serán pequeños y muchos pequeños serán grandes. Muchos últimos serán primeros. Sólo se gloriará de verdad y en definitiva el que pueda gloriarse en el Señor. En nuestra cuenta final sólo contará el amor.

3.ª *Preordinación sobrenatural divina de lo natural.* — Hay que añadir una precisión. Las condiciones naturales de las personas humanas no escapan a la previsión y a la preordenación divina sobrenatural. Dios no mide la gracia por la naturaleza, pero puede acomodar la naturaleza al mejor servicio de la gracia. Todo en los justos coopera a su bien y al mejor cumplimiento de su divina misión.

Así, pues, la desproporción entre naturaleza y gracia no impide que la Providencia prevenga a los justos con dones de naturaleza que faciliten los designios divinos sobre su vida. Todo lo sobrenatural lo hace la gracia, pero lo hace en la naturaleza y mediante la naturaleza. La vida de los grandes héroes cristianos es una historia divina, pero también una historia humana.

---

[17] Sobre la preparación a la gracia en general cf. 1-2 q.9 a.6; q.112 a.2, y la *Introd.* de Muñiz en BAC, VI.

III. *El aumento de la caridad*

Dijimos que en esta segunda sección trata Santo Tomás en seis artículos del aumento o desarrollo de la caridad.

A) SI AUMENTA LA CARIDAD EN EL HOMBRE (a.4)

1. ORDEN Y SENTIDO. — Supuesta la infusión de la caridad en la voluntad, cumple estudiar su proceso vital en ella, y, ante todo, si posee una virtualidad y una exigencia de crecimiento o desarrollo. La exigencia de este aumento es el objeto de este artículo.

2. DOCTRINA DE FE. — Es de fe que la caridad puede y debe crecer en el hombre durante su vida terrena.

ENSEÑANZA DE LA SAGRADA ESCRITURA. — Eph. 4,15: «Abrazados a la verdad en todo, crezcamos en la caridad llegándonos a aquel que es nuestra cabeza, Cristo, de quien todo el cuerpo, trabado y unido por todos los ligamentos que lo unen y nutren para la operación propia de cada miembro, crece y se perfecciona en la caridad».

Phil. 1,9-11: «Ruego que vuestra caridad crezca más y más en conocimiento y en toda discreción, para que sepáis discernirlo mejor y seáis puros e irreprensibles para el día de Cristo, lleno de frutos de justicia por Jesucristo, para gloria y alabanza de Dios»[18].

Magisterio de la Iglesia.—El concilio de Viena condenó el error de los begardos, según los cuales podía alcanzar el hombre en esta vida un grado ya insuperable de perfección[19].

El concilio de Trento afirmó reiteradamente el crecimiento de los justos en la gracia por las buenas obras[20].

3. DOCTRINA DE SANTO TOMÁS. — Nuestra vida terrena es una vía o camino hacia Dios. En esta vida somos viadores o caminantes. Y lo somos en cuanto tendemos y nos acercamos más a Dios, no con los pasos del cuerpo, sino con los afectos del alma; es decir, con el ejercicio progresivo de la caridad, que es el que nos acerca y une a Dios, y tanto más cuanto es mayor.

No cabía argumentación más radical y vital. La razón del crecimiento en la caridad es la razón misma de nuestra vida. Nuestro destino esencial es el amor divino. Nacemos para amar a Dios. Vivimos para amarle más cada día. Nuestra vida es un camino que se anda amando, que tiene su término en el amor perfecto que une con Dios. El éxito de la vida se mide por el aumento de la caridad.

El progreso conseguido hace más urgente el que falta, porque, a la vez que acrecienta la capacidad de amar, somete a una mayor atracción del infinito bien divino. No hay vejez en la vida del amor, sino vigor y vitalidad cada vez mayores. Observa delicadamente el P. Garrigou-Lagrange que la senectud de los santos, espiritualmente mirada, es la más bella etapa de su existencia terrena, como incoación de la eterna juventud[21].

---

[18] Cf. 1 Thes. 12; Apoc. 22,11.
[19] Cf. D 471.
[20] Cf. 803 834 842.
[21] *De virtut. theol.* p.411.

4. ACLARACIÓN. — *El progreso de la caridad y el de la vida espiritual.* — San Pablo llama a la caridad *vía más excelente* y *vínculo de perfección*. De la importancia esencial que tiene la caridad en la vida cristiana proviene la que tiene su progreso en el general de esa vida. Es también el progreso principal y esencial. La dependencia que todas las demás virtudes tienen de la caridad es sobre todo una dependencia de perfección y, por tanto, de progreso. Todas aumentan en conexión y en proporción con ella.

Por eso, aunque Santo Tomás sólo estudia explícitamente la evolución de la caridad, ha de entenderse que en este estudio va implícito el de todas las virtudes y el de los dones del Espíritu Santo, que radican en la caridad.

B) CÓMO AUMENTA LA CARIDAD (a.5)

1. RAZÓN Y SENTIDO. — Probada la existencia del aumento de la caridad, procede Santo Tomás a declarar su naturaleza. ¿Cómo se ha de entender el aumento de la caridad?

2. ESTADO DE LA CUESTIÓN. — La caridad, admitió ya Santo Tomás en el artículo anterior (ad 1), no ha de concebirse como una *cantidad dimensiva* o corporal, sino como una *cantidad virtual*, cuya medida depende de la perfección, potencia e intensidad.

El aumento de la caridad ha sido concebido de dos maneras diversas, antes y después de Santo Tomás, y que él recuerda y discute [22].

a) *Aumento por adición*, es decir, por suma o añadidura de una cantidad a otra del mismo género, o, en el caso de una cualidad, por suma de partes o cualidades parciales [23].

b) *Por inherencia o intensificación*, es decir, por mayor radicación y apoderamiento de una misma forma o cualidad en su sujeto.

3. DOCTRINA DE SANTO TOMÁS. — Contiene una conclusión negativa y otra positiva.

Primera conclusión: *La caridad no crece por adición de una caridad a otra.* La prueba el Santo considerando que la caridad añadida habría de ser distinta de la caridad a la que se añade, ya que toda adición presupone la distinción, al menos racional, entre ambas cantidades.

Ahora bien: la distinción en las formas, o es de *especie*, que proviene de la diversidad de objetos, o es de *número*, que exige diversidad de sujeto. Y ninguna de las dos cuadra a la caridad. No la primera, porque toda caridad, aun la mínima, se extiende a todos los objetos debidos. Y no la segunda, porque, siendo sujeto de la caridad la mente humana, habría que añadir mentes a mentes, lo que es imposible. No hay, pues, crecimiento por adición de caridad a caridad.

Segunda conclusión: *La caridad aumenta por mayor inherencia o participación de ella en el sujeto.* La razón es que el agrandamiento de cada cosa es conforme a su ser. Mas el ser de toda forma

[22] Cf. *De virtut.* q.2 a.10.

[23] Así explicaban el crecimiento de la caridad San Alberto y San Buenaventura, y posteriormente Escoto, Ockam, etc. Cf. URDÁNOZ, *Introd. a la 1-2* q.52, en esta ed. de la BAC, t.5 p.985s.

intensificable consiste en su inherencia al sujeto. Por tanto, su agrandamiento se verifica por una mayor inherencia. La caridad, pues, como forma que es intensificable, se agranda esencialmente con su misma inherencia e intensificación, en cuanto el sujeto la participa más y más, esto es, en cuanto es más sometido y actuado por ella

Sólo Dios puede aumentar la caridad, como El solo puede infundirla. Y la acrecienta no añadiendo una nueva caridad, sino infundiendo más la ya infundida.

Y, pues la caridad infundida, como advirtió antes el Angélico [24], «es la participación en nosotros del Espíritu Santo, amor del Padre y del Hijo», lo que Dios hace aumentándola «es imprimirla más y que sea más perfectamente participada en el alma la semejanza del Espíritu Santo» (ad 3).

La caridad es el fuego divino que Jesús prende en los corazones y que crece encendiéndose según su deseo [25].

C) CUÁNDO AUMENTA LA CARIDAD (a.6)

Pocos artículos de la SUMA han motivado tantos, tan largos, tan contrapuestos y tan complicados comentarios como este tan breve y, aparentemente, tan sencillo artículo sexto.

Nuestra responsabilidad de introductor nos obliga a informar y, en lo posible, a orientar al lector sobre el problema y sobre la solución que le da Santo Tomás. No obstante, nos esforzaremos por ser concisos en nuestra introducción, que abarcará los siguientes puntos: 1.º Prenotandos. 2.º Principales opiniones de los teólogos. 3.º Solución de Santo Tomás. 4.º Corolarios aclarativos. 5.º Nueva aclaración. 6.º Epílogo.

1. Prenotandos

1. RAZÓN Y SENTIDO. — Probado el hecho y explicado el modo del crecimiento de la caridad, investiga ahora Santo Tomás su causa psicológica, esto es, la relación entre la actividad y el aumento de la caridad. ¿Aumenta la caridad con todos sus actos? ¿Cuándo se verifica el aumento?

2. DIFERENCIA DE ACTOS CARITATIVOS. — Por comparación con el grado del hábito de la caridad, los actos caritativos pueden ser: *a*) mayores en intensidad, llamados también *fervientes; b*) iguales en intensidad; *c*) menores en intensidad, llamados también *remisos*. O sea más, igual y menos intensos que el hábito.

3. INFLUJO DE LOS ACTOS EN EL AUMENTO. — La influencia de los actos en el aumento de los hábitos puede ser triple:

a) *Efectiva*, o de causalidad eficiente, por cuanto el aumento es el resultado o efecto propio de la virtualidad perfectiva de los actos. Tal es la de los actos en las virtudes adquiridas.

b) *Dispositiva-física*, en cuanto por los actos se acrecienta la preparación o habilidad del sujeto para participar o recibir mejor de Dios la forma virtuosa.

[24] A.2c.

[25] Lc. 12,49.

c) *Dispositiva-moral o meritoria,* en cuanto los actos, como provenientes de la gracia y de la caridad, hacen digno al hombre de mayor caridad, gracia y gloria.

4. PROPORCIÓN ENTRE EL MÉRITO Y LA DISPOSICIÓN FÍSICA. — Es distinta, pues, la causalidad dispositiva física, que prepara al sujeto actuando su potencialidad y sometiéndola a la información del hábito, y la causalidad meritoria, que posee la misma acción, en cuanto ordenada por Dios al aumento y al premio. Sin embargo, *el mérito depende y se adecua a la disposición.* Las dos tienen como medida la intensidad del acto, procedente de la voluntad perfeccionada por la caridad con la moción de la gracia actual. Así, pues, como la disposición es mayor o menor según la intensidad del acto, también lo es el mérito. Hay, por tanto, exacta proporción entre disposición y mérito, y nunca mayor mérito que disposición. Por lo cual no se merece un aumento de caridad o de gloria para el cual no esté el hombre adecuadamente dispuesto [26].

Observa muy bien Juan de Santo Tomás: «La disposición y el mérito no se refieren a dos medidas distintas de intensidad, sino a la misma intensidad del hábito, en cuanto proveniente a la vez del valor moral y de la proporción física. Una vez mensurada la intensidad del hábito según la proporción física del acto, el hecho de que se sobreañada la razón de mérito por la dignidad de su principio no sobreañade una nueva intensidad correspondiente al mérito distinta a la correspondiente a la disposición, sino que a la misma que el acto merece en cuanto meritorio, dispone en cuanto físico» [27].

5. DEPENDENCIA ENTRE EL AUMENTO DE LA CARIDAD Y EL DE LA GLORIA. El término del mérito es la vida eterna. Y el aumento de la gracia y de la caridad se ordena a ese término como medio al fin [28], puesto que la gloria se dará a la medida de la gracia y de la caridad.

Consiguientemente, el mérito del aumento de la gloria depende, *via executionis,* del mérito del aumento de la caridad y, con él, de todos los requisitos de este aumento. Si, pues, por defecto de alguno de ellos se impide el aumento de la caridad, se impide por lo mismo el aumento de la gloria, que se da, como dijimos, según el grado de caridad.

De aquí se concluye que la disposición necesaria para el aumento de la caridad es también indispensable para el aumento de la gloria [29].

6. DOCTRINA COMÚN. — a) *Es de fe que nuestros actos tienen alguna causalidad en el aumento de la gracia y de la caridad.*—Así consta por las Sagradas Escrituras [30], por el común sentir católico y por las definiciones del concilio Tridentino [31].

---

[26] Cf. BÁÑEZ, *In 1-2* q.114 a.8 fine.

[27] *De caritate* (ed. Québec 1953) p.102. Nos referimos a los actos u obras no sacramentales, que son eficaces *ex opere operantis.* Los sacramentos son efectivos *ex opere operato* y sólo exigen una disposición mínima que elimine lo que podría impedir su eficacia. Por tanto, en las acciones o recepciones sacramentales no se da esta proporción estricta entre la disposición y el aumento, aunque siempre la mejor disposición lo facilita y favorece. Así, pues, una acción remisa que puede bastar para obtener un aumento de gracia en la recepción de un sacramento, no es suficiente para su acrecentamiento extrasacramental.

[28] Cf. 1-2 q.114 a.8.

[29] Cf. *Sent.* 1 d.17 q.2 a.3 ad 5 y ad 2.

[30] Cf. Mt. 10,42; Rom. 2,5-10; 1 Cor. 3,8; 2 Cor. 5,10, etc.

[31] D 834 842.

Escribe bien a este propósito el P. Menéndez-Reigada: «El acto humano es una actualización de la energía potencial de la facultad encauzándola en un sentido determinado. Esa actualización y encauzamiento, estabilizándose de algún modo en el sentido del acto, es lo que llamamos hábito. Pero todo acto tiende a estabilizar esa energía potencial en la misma forma que la actualiza, como por una ley de inercia que rige no sólo en el mundo mecánico, sino también en el del espíritu. Por consiguiente, todo acto intrínsecamente considerado, y prescindiendo de las condiciones del sujeto, tiende a incrementar el hábito, porque tiende a estabilizar esa energía que ha sacado de la potencia.

Esto hacen los actos naturales en la producción y crecimiento de los hábitos adquiridos. Mas, tratándose de hábitos infusos, nuestros actos no pueden darles el crecimiento de un modo eficiente, aunque haya en ellos la misma tendencia, porque la naturaleza del acto no se destruye. Y siendo esa tendencia ley intrínseca del acto, tanto en el orden natural como en el sobrenatural, ya tenemos un orden intrínseco a que esa tendencia sea colmada, en el orden natural por el mismo acto, y en el orden sobrenatural por el Autor de ese orden, ya que sólo El puede colmarla.

Hagamos aplicación al hábito de la caridad. Todo acto de caridad tiende a estabilizar la energía psíquica que ha actualizado en el amor divino. Pero esa estabilización es un hábito sobrenatural, que no puede causar efectivamente el acto humano, ni aun sobrenaturalizado, por partir ya de un principio sobrenatural. Luego ese acto reclama intrínsecamente su complemento. Si no se le da, ese acto quedaría como tronchado, sin producir su fruto propio. Pues ese orden intrínseco que dice el acto de caridad a ser complementado con crecimiento del hábito no es otra cosa que el mérito.

Lo que aquí decimos no es sino la expresión de la ley de perfectibilidad que Dios puso al hombre, lo mismo en el orden natural que en el orden sobrenatural. Tenemos que alcanzar la perfección por nuestros actos. Pero nunca la alcanzaríamos si los actos no dejasen una modificación estable perfectiva de nuestro ser, porque sería como trazar un dibujo sobre la superficie del agua. De ahí que cada acto, si es conforme a nuestra naturaleza o a nuestra sobrenaturaleza, deja huella benéfica en nuestro ser, perfeccionándole en sus cualidades o hábitos correspondientes, ya sea de un modo efectivo o ya meritorio. Y en el orden sobrenatural, como nuestra perfección consiste esencialmente en la caridad, todo acto de caridad, de suyo, tiende a aumentar el hábito de la caridad, que es merecer el aumento.»

b) *Los actos de caridad no causan eficientemente su aumento.*—Es también doctrina común. Puede probarse, primeramente, porque los hábitos son aumentados por los actos que los producen. Como la gracia y la caridad no son engendradas por nuestros actos, sino que sólo Dios puede infundirlas, sólo Dios puede también eficientemente aumentarlas.

Puede también considerarse que el aumento de un hábito se realiza por una forma superior que adecua al agente con el nuevo aumento. Mas el hábito de la caridad no dispone de una forma más excelente que le proporcione su acrecentamiento.

Y no vale decir que el hombre actúa por el hábito sobrenatural

en este orden como en el natural por el hábito adquirido. Porque en el natural interviene un principio superior: como en las ciencias los primeros principios del entendimiento y en las virtudes la razón reguladora; mientras, respecto de la caridad y de las virtudes infusas, no se da un principio superior adecuado al nuevo aumento [32].

c) *Los actos disponen para el aumento de la caridad.*—Es también sentencia común, aunque los tomistas creen necesaria una *disposición física*, y, en cambio, otros teólogos, entre ellos Suárez y Vázquez, admiten solamente una disposición moral [33].

Es razón general que, así como es necesaria una disposición proporcional para la infusión de la gracia y de la caridad, lo es también para su aumento [34]. La disposición es la preparación y adaptación del sujeto, sin la cual no puede ser recibida la forma. Por eso es principio común que la gracia y la caridad se infunden y aumentan con arreglo a la disposición del sujeto.

d) *Todos los actos de caridad, aun los iguales y remisos, merecen la vida eterna y el aumento de gracia y caridad.*—Todos parecen admitir esta proposición en general, aunque luego en muchas explicaciones se diluya y desvirtúe más o menos.

Parece poder fundamentarse en el concilio Tridentino, que atribuye el mérito a las buenas obras sobrenaturales sin distinción. También estos actos son *buenas obras hechas por los justos por la gracia de Dios y el mérito de Cristo* [35].

7. DOCTRINA DISPUTADA. — La concordia en la afirmación del mérito de los actos remisos, respecto del aumento de la caridad, se trueca en discordia babélica acerca del modo y del tiempo del aumento.

Es cuestión célebre en la que han blandido sus plumas, por no decir sus lanzas, los más insignes teólogos.

Procede la dificultad de que, si por una parte el acto merece el aumento, por otra no dispone suficientemente para él, ni es fácil fijar el tiempo en que se complementa la disposición.

Necesidad de disposición física.—Como ya indicamos, en la necesidad de una disposición proporcionada existe un disentimiento fundamental entre el tomismo, por una parte, y otros teólogos, entre ellos Suárez, por otra. Piensan éstos que no es necesaria una proporción entre la disposición o intensidad física del acto caritativo y el nuevo aumento físico del acto de la caridad, sino que, aun siendo el acto menos intenso que el hábito, éste es aumentado por Dios en cuenta de la dignidad moral de la operación. No consta, dicen, que Dios exija tal proporción, y, en cambio, consta que todo acto caritativo es merecedor de aumento [36].

Mas los tomistas sostienen la necesidad de una disposición física adecuada al nuevo aumento de la gracia y de la caridad, porque en proporción con esa disposición física, y no moral o meritoria, se realiza su primera infusión [37].

Además, ha de ser física la causalidad dispositiva de los actos.

---

[32] Cf. 1-2 q.51 a.2c y ad 3; q.63 a.2c y ad 3; BÁÑEZ, in h.l. dub.1.
[33] SUÁREZ, *De reviviscentia meritorum* disp.2 sect.3 n.16: ed. Vivès, XI p.96; VÁZQUEZ, *In 2-2* disp.220 c.8 n.68.
[34] Cf. JUAN DE SANTO TOMÁS, *De carit.* ed.cit. p.95ss.
[35] Cf. D 842.
[36] Cf. SUÁREZ, *De gratia* 1.9 c.3: ed. Vivès, t.9 p.370ss.
[37] Cf. JUAN DE SANTO TOMÁS, o.c., p.101 n.361. Cf. ibid., p.96 n.344.

porque ellos actúan la virtualidad potencial del sujeto y la determinan según la inclinación del acto. Y, más en particular, la disposición ha de ser física, porque físico es el acto, físico el sujeto disponible y física la forma acrecentable.

Es connatural al acto, como dice Juan de Santo Tomás [38], disponer física y no sólo meritoriamente. Y es que, como ya adelantamos, la misma actividad del acto es meritoria y dispositiva. Meritoria, como acción preordenada por Dios al premio; dispositiva, como energía que habilita al sujeto. Esta eficiencia del acto, ya que no perfeccione por sí misma al hábito a causa de su sobrenaturalidad, ha de preparar y exigir su divino perfeccionamiento.

El sujeto, por su condición física, requiere también una disposición física proporcionada a la forma que ha de recibir. Lo que le faltase de preparación le faltaría de subjetividad próxima. La forma carecería de sujeto en cuanto éste careciera de disposición. Por otra parte, esa disposición física del sujeto la causa necesariamente la perfección física de la operación.

La forma, finalmente (en este caso la caridad), por lo mismo que no es una perfección meramente moral, sino física, y que como tal informa y perfecciona al sujeto, no requiere solamente una preparación moral para su infusión o para su aumento, sino una preparación física proporcionada al grado de infusión o de aumento [39].

Estos razonamientos se inspiran en el principio tomista general de que las leyes vitales de la gracia hemos de entenderlas por analogía con las leyes vitales de la Naturaleza, mientras su propia sobrenaturalidad o la enseñanza revelada no lo vede [40].

Por eso, advierte Juan de Santo Tomás, hay que dar por más segura la sentencia del Angélico, que en la explicación del aumento de la caridad se atiene a la naturaleza de las cosas y a la virtualidad dispositiva que los actos tienen en la primera infusión de la gracia [41].

8. INTERÉS DEL PROBLEMA. — Dentro de esas dos directrices contrapuestas, son muchas y muy discordantes las tentativas de solución. Tantas, que no es nada grato meterse a opinar en ese alboroto de opiniones. Pero la trascendencia vital del problema no nos permite darle de mano, aunque nos expongamos a malgastar energías escalando montañas. Báñez insiste muchas veces en la utilidad práctica de esta cuestión, en la que él puso todo el empeño de su talento y de su voluntad [42].

Recordaremos y examinaremos solamente las opiniones más notables.

---

[38] Ibid., p.102 n.366.
[39] Cf. JUAN DE SANTO TOMÁS, ibid., p.102-103.
[40] Cf. 1 q.99 a.1c; q.101 a.1c.
[41] Ibid., p.103 n.368. «Au point de vue *théologique*—escribe Dublanchy—, la première opinion (la tomista) nous paraît mieux fondée, parce qu'elle maintient dans toute son intégrité le principe du parallelisme entre les deux ordres, naturel et surnaturel, en tout ce que n'excepte point nécessairement la divine constitution de l'ordre surnaturel. Au point de vue *philosophique*, nous preferons aussi l'enseignement de la première opinion. Il a d'ailleurs tout l'ailleurs tout l'avantage d'un système puissanment coordonné, auquel est difficile de porter atteinte sans se exposer à de graves inconvénients dans beaucoup de questions connexes» (*Dict. Théol. Cathol.* 2 col.2232-33).
[42] «In cuius dilucidatione, adiuvante Christo Salvatore nostro, et merito B. Virginis et divi Thomae precibus suffragantibus, *totos nervos contendere* statuo» (*In 2-2* q.24 a.5 fine).

2. Principales opiniones de los teólogos

1. OPINIONES NO TOMISTAS.—a) *Todo acto de caridad, aun el más remiso, aumenta al instante la caridad y, consecuentemente, a su hora, la gloria.*—Parecen coincidir más o menos en esta opinión los nominales, entre ellos Gabriel Biel, y también Suárez, Vázquez, Torres, Granados, etc. [43]

Sus principales argumentos:

1.º En el acto remiso se dan las condiciones exigidas por el concilio Tridentino para el aumento de la gracia, y, por tanto, no hay razón para demorar la concesión de este aumento. La exigencia de disposición física proporcionada es una añadidura innecesaria, ajena y contraria al concilio.

2.º El aumento, o se da al instante, o no se da nunca. Porque el aumento debido al acto más intenso o ferviente, se adecua a su propia intensidad o disposición, y, por tanto, quedan sin aumento los remisos precedentes.

3.º Por la proporción entre el mérito y el premio. Si uno con hábito de cuatro grados obra con intensidad de cinco, se aumenta el hábito. Luego, si otro con hábito de seis obra con intensidad de cinco, también se aumenta, o no se guarda la debida proporción, y éste es de peor condición que el anterior.

4.º Esta opinión favorece a las buenas obras, pues induce a ejercitarlas, aunque sea remisamente, ya que acrecientan la gracia y la caridad.

Crítica.—Tiene esta opinión estos inconvenientes entre otros:

1.º El acto actuaría al hábito con toda su medida o extensión y con la que le sobrepasa. A esta escala, si un acto de un grado aumenta a un hábito de cinco a seis, un acto de seis grados aumentaría a un hábito de cinco a once, y a éste de once, otro acto de once lo subiría a veintidós. En esta proporción se alcanzaría con facilidad y rapidez inauditas un grado increíble de caridad [44]. Pero advierte cuerdamente Vitoria que «los hábitos infusos serían mucho más perfectos de lo que muestra la experiencia. Porque los buenos no experimentan en sí la intensificación de los hábitos que les provendría de este grado de aumento» [45].

2.º El hábito sería siempre más intenso que el acto como quiera que se actuase. Si con un hábito de cinco se hacía un acto de uno, ya se tenía un hábito de seis, y si luego hacía un acto de seis, ya tendría un hábito de doce.

3.º La continuación de actos de igual intensidad aumentaría el hábito al infinito. Porque, si en un instante un hábito se duplica con un solo acto de igual intensidad, la continuidad de actos igualmente intensos lo acrecentaría en proporción inimaginable.

Respuesta a los argumentos:

Al primero.—El concilio definió el mérito de las buenas obras contra los protestantes, sin resolver las controversias teológicas sobre las condiciones y el tiempo del aumento merecido [46].

Al segundo.—Como ya precavimos, y luego ampliaremos, los remisos y el ferviente integran una disposición y un mérito total, y, por tanto, un aumento total, que corresponde a todos en conjunto. Y la razón es que el mérito es proporcionado a la disposición.

Al tercero.—Se guarda proporción, puesto que se da el aumento según la disposición requerida. El segundo no sale perjudicado, porque el aumento proporcionado a la intensidad de cinco ya la tiene en su hábito, y porque, además, se habilita para nuevos actos y para el acto ferviente que alcanzará el crecimiento.

Al cuarto.—«Ojalá—dice Báñez—fuera verdadera esta opinión; porque es muy grata a los tibios y flojos en el ejercicio de la caridad, cuales solemos ser todos.» Por tanto, no favorece las buenas obras, «sino más bien a los tibios y negligentes» [47].

b) *A todo acto de caridad, aun el más remiso, corresponderá mayor gloria; pero en esta vida no recibirá el hombre mayor gracia y caridad por los remisos si no se dispone con los más fervientes.*—Así opinan Escoto, Ricardo de Mediavilla, etc. [48]

Su razón potísima es que el premio de la vida eterna se adecua a los méritos. Luego el que tenga más méritos, como los tiene el que ejercita de nuevo la caridad, aunque sea remisamente, recibirá más premio.

Crítica.—Anotemos dos inconvenientes principales:

1. No habría proporción entre la gloria, la gracia y la caridad. Uno que muriera con menor gracia y caridad podría tener mayor gloria. Imagina Báñez este caso. Pedro realiza un acto de cien grados y alcanza un hábito de cien grados. Pablo, en cambio, practica cien actos remisos de dos grados y alcanza un hábito de dos grados y una gloria de doscientos, mientras Pedro con su gracia de cien tendrá una gloria de cien.

2. La gloria se daría según toda la medida de intensidad del acto, como dijimos de la gracia contra la anterior sentencia. Y así, con la sola multiplicación de actos remisos se obtendría un peso inmenso de gloria.

Respuesta a la razón.—El premio de la vida eterna corresponde a los méritos en proporción con la disposición y con el aumento de gracia y de caridad, como ya prenotamos.

2. OPINIONES TOMISTAS. — Coinciden los tomistas en que el aumento merecido de los actos remisos no se concede a su realización, por defecto de disposición, sino cuando ésta sea suficiente o proporcionada al nuevo aumento. Pero no concuerdan en señalar el tiem-

[43] GABRIEL BIEL, *In Sent.* 1 d.17 q.4 a.3 dub.2; SUÁREZ, *De gratia* l.9, c.3: ed. Vivès, t.9 p.469ss.; VÁZQUEZ, *In 1-2* disp.220 c.5; TORRES, *In 2-2* disp.68 dub.4; GRANADOS, *De caritate* tr. III disp.7.

[44] Suárez no se atreve a asegurar que responda un grado de aumento a cada grado de intensidad del acto, aunque sí un aumento proporcionado a su intensidad integral, cuya distribución exacta desconocemos (l.c., p.482-83).

[45] *De augmento caritatis:* ed. de Báñez en su coment. a la 2-2 q.24 a.6 p.950. En *Relecciones Teológicas del M.º G. Francisco de Vitoria*, por el P. GETINO (Madrid 1935) t.3 p.121.

[46] Cf. JUAN DE SANTO TOMÁS, o.c., p.158-9.

[47] L.c., p.885 y 907.

[48] ESCOTO, *In Sent.* 4 d.22 q.ún.; RICARDO, *In Sent.* 2 d.16.

po de esta disposición y, por tanto, del aumento, ni tampoco en el alcance de éste.

Hay dos opiniones principales, y en la segunda, diversas justipreciaciones del valor y merced que corresponde a los actos.

a) *Primera opinión tomista: El aumento de caridad debido a los actos remisos no se da en esta vida, sino en el primer acto de caridad de la otra vida.* Entre sus defensores se cuentan: Juan de Santo Tomás, Serra, De Marinis, los Salmanticenses, Gonet, Billuart, Garrigou-Lagrange, García Díaz, etc. [49].

Principales argumentos [50]:

1.º Al justo se le debe el aumento de caridad por los remisos, puesto que lo merecen, y ese aumento no es posible en esta vida, porque en ella no tendrá la disposición necesaria. Y no la tendrá porque ellos no disponen suficientemente, y el acto ferviente recibe el aumento que corresponde a la intensidad de su disposición y no el de los remisos.

2.º Por la proporción entre el mérito y el premio. El justo que hiciera en la vida un acto mayor o más ferviente que su hábito de caridad, por más remisos que hiciera, carecería del premio que le corresponde. Más aún, estaría en peor situación qué otro con menor caridad, pero que realizara un acto superior a su hábito, aunque inferior en intensidad a los actos remisos del primero, más perfecto, como suponemos, en el hábito.

Crítica.—Se oponen entre otros inconvenientes:

1.º No tiene fundamento alguno en la Escritura ni en la tradición este aumento de la caridad en el primer instante de la glorificación. «Nada se nos ha transmitido de tal cosa», advierte Vitoria [51]. Es, pues, una hipótesis gratuita.

2.º Es contraria a Santo Tomás, como comprobará cualquiera que lo lea y como demuestra Báñez con testimonios de todas sus obras, y principalmente de este artículo, de la 1-2 q.114 a.8 ad 3, y del *Sent.* 1 d.17 q.2 a.3.

3.º Es negocio de esta vida el aumento de la caridad, y, por ende, cuanto este aumento requiere, y, sobre todo, la disposición proporcionada mediante los actos fervientes. Si éstos se descuidan, puede frustrarse el aumento como se frustra la disposición.

Respuesta a los argumentos.

Al primero.—No es debido el aumento sino en dependencia del mérito, ni éste se da sino en dependencia de la disposición. Y el aumento que corresponde al ferviente como disposición completa, corresponde a los remisos como disposiciones incompletas, según ya dijimos y explicaremos mejor después.

Al segundo.—Se salva la proporción entre el grado del hábito y del premio. Y también en el aumento, porque, si bien el que obra por debajo de su hábito y por encima del que posee un hábito menor no recibe en seguida el aumento, se dispone para un acto más ferviente, con el cual se le dará el aumento proporcionado a todos los actos precedentes. Por tanto, el que realiza muchos actos remisos se dispone, en proporción a su intensidad, para una actuación más ferviente, y, por consiguiente, no es de pensar que carezca de oportunidad para el aumento.

Y si los opinantes «saben», como asegura Billuart [52], que se merece con los actos remisos que se les conceda la disposición supletoria en la otra vida, será mejor y más seguro saber que no faltará ocasión de actuar con fervor en la vida presente.

b) *Segunda opinión tomista: El aumento de la caridad no es conferido al tiempo del acto remiso, sino cuando se practica un acto esforzado, o ferviente, en esta vida.* Así parecen opinar Capréolo, Conrado, Cayetano, el Bergomense, Vitoria, Báñez, Contenson, Reigada, etcétera.

La coincidencia, sin embargo, es muy relativa, vista la multiplicidad de explicaciones diversas, que no podemos mencionar.

La más célebre es la explicación de Báñez, seguida también por Contenson. Examinaremos también la reciente del P. Reigada.

A) *Opinión de Báñez: El aumento debido a los actos remisos de caridad se confiere junto con el del acto ferviente, de modo que un mismo aumento es otorgado por doble título* [53].

Crítica de la opinión.—Las magníficas disertaciones de Báñez sobre el aumento de la caridad nos parecen decisivas en la impugnación de las sentencias contrarias de no tomistas y de tomistas. En cambio, ofrece casi indefenso su propio parecer en lo que tiene de original, es decir, en la originalidad de un solo aumento y premio por doble título; premio que, en definitiva, sólo es sustancial respecto del acto ferviente, y accidental respecto de los remisos. No es de extrañar que se haya quedado casi solo en su opinión [54].

Su gran fallo es, efectivamente, no conceder a los actos remisos más que un nuevo título del aumento y premio dado al acto ferviente.

Pondera insistentemente Báñez que es cosa muy grande poseer un mismo premio por múltiples títulos; pero contestan los demás que es todavía más grande poseer un premio mayor. y esto les parece exigible para reconocer un verdadero aumento a los remisos. Compartimos su razón. Porque, si es mejor alcanzar por muchos títulos un solo premio, esto es, un grado de caridad y de gloria, sin embargo, esos títulos no aumentan en realidad el grado, y, en realidad de verdad, la caridad y la gloria no aumentan.

Contesta Báñez que aumentan el premio o la gloria accidental, que es bien incomparablemente mayor que todos los bienes creados [55]. Pero no es contestación satisfactoria. Porque, en primer término, si son dos títulos equiparables, deben decir referencia o derecho al mismo premio, esto es, al sustancial. En segundo lugar, este premio o goce sería de la misma posesión del título y no de un nuevo bien merecido por él. Por último, y sobre todo, si el aumento ganado

---

[49] Ya Báñez la atribuye a los que él llama «quidam ex modernis thomistis» y califica de «mirabilem glossam» su invención (l.c., p.902).
[50] Cf. BÁÑEZ, ibid.
[51] O.c. p.961 ed. Báñez.
[52] *De caritate* dis.2 a.3.
[53] Com. a este art.
[54] Báñez se molestaba de que le atribuyeran una opinión personal en esta cuestión. «Ego moleste accipio, ut in re tam gravi singularem sententiam habere existimer» (ed. Salamanca 1588, p.899).
[55] L.c., p.908.

por los remisos es un verdadero acrecentamiento de la forma caritativa, no es accidental, sino sustancial, ni le corresponde premio accidental, sino sustancial; y si no es tal, ya no es el aumento verdadero de que habla Santo Tomás, ni puede identificarse con el debido y dado al acto ferviente, del que, sin embargo, dice Báñez que constituye un nuevo título.

Báñez proclama con vehemencia que su explicación es doctrina verdadera, clara y expresa de Santo Tomás; pero no hay el menor indicio de la genuinidad tomista de su doble título.

B) *Explicación reciente del P. Reigada*[56]: *Presupuestos del P. Reigada.*—1.º Hay que distinguir en los hábitos: una *perfección esencial,* «que consiste en la actualización y encauzamiento de la energía potencial del sujeto en orden a las operaciones de determinada especie»[57], y una *perfección accidental,* que consiste en una mayor radicación negativa del hábito, por cuanto remueve las inclinaciones contrarias y facilita indirectamente su operación[58].

2.º Hay dos clases de actos remisos de caridad. *Remisos* o menos intensos que el hábito por tibieza y negligencia, y, por tanto, *culpables,* y *remisos* por imposibilidad involuntaria de atención actual, y, por tanto, *inculpables*[59].

Doctrina.—Aunque considerado en absoluto, habría que decir que todo acto de caridad aumenta su hábito:

1. El hábito de la caridad sólo aumenta esencialmente cuando se practican en esta vida actos más intensos que él[60].

2. Los actos remisos no acrecientan esencialmente la caridad ni el premio o gloria esencial.

3. No obstante, los remisos inculpables disponen accidentalmente para el crecimiento de la caridad, haciendo indirectamente más fácil su operación más ferviente, y merecen premio accidental.

4. En cambio, los remisos culpables, o tibios, disminuyen indirectamente la caridad y disponen para su pérdida.

Crítica.—1.º El P. Reigada prueba sólidamente la necesidad de los actos fervientes para el aumento esencial del hábito y, por tanto, la insuficiencia de los remisos para causar su aumento *actual.*

2.º Aunque hablando en general, y en su misma conclusión[61], parece conceder a todos los actos remisos de caridad el merecimiento de premio accidental y, por tanto, el aumento accidental del hábito[62], después lo restringe a los *remisos inculpables,* y, en cambio, a los que llaman culpables no sólo les niega todo mérito y perfeccionamiento, sino que los califica de nocivos.

3.º Como ya escribimos en otro lugar[63], esta identificación de los actos remisos con los tibios venialmente pecaminosos[64] es una

[56] En su obra *Los dones del Espíritu Santo y la perfección cristiana* nota F, *Crecimiento de la caridad* p.233ss.
[57] Ibid., p.239.
[58] Ibid., p. 238 y 239.
[59] Ibid., p.252 etc.
[60] Ibid., p.246.
[61] Ibid., p.240.
[62] Cf. p.238.246.252.
[63] *Los dones del Espíritu Santo y la perfección cristiana:* Ciencia Tomista, 79 (1952) 831-98.492-93.
[64] «Los actos menos intensos por nuestra flojedad y tibieza tienden de suyo a disminuir el hábito y disponen para perderle. Y la razón es *porque en ellos hay algún pecado venial,* y los pecados veniales, aunque no disminuyen intrínsecamente el hábito de la caridad, lo disminuyen extrínseca e indirectamente, en cuanto son contrarios al acto de la caridad y hacen que se levanten tendencias opuestas a ella, con lo cual disponen para que la caridad misma se pierda» (ibid., p.253).

verdadera confusión. La actuación, aunque débil, de la caridad y demás virtudes, es lo que queda de bueno en la vida tibia. Lo verdaderamente malo de ella es la comisión de innumerables faltas veniales y la omisión de numerosos ejercicios de virtud necesarios para la perfección.

Lo que de ello queda se resiente de esta atonía moral general. Pero esta actividad virtuosa débil no es execrable ni pecaminosa. Un acto de caridad, por remiso que sea, es esencialmente bueno, como procedente de ella y de la gracia actual divina y dirigido a Dios como bien esencial y fin último sobrenatural. Es, pues, de suyo laudable y meritorio, aunque no tanto, que baste para el acrecentamiento actual de su hábito.

El pecado venial, en cambio, es una actuación *praeter finem ultimum,* no opuesta al hábito, pero sí al acto de la caridad y de la gracia, en la que, por lo mismo, no cabe admitir su divina influencia. Estas actuaciones pecaminosas, aunque veniales, son las que disponen indirectamente para la pérdida de la caridad, y no sus propios actos, por débiles que sean.

No decimos que la tibieza no rebaje la tensión del amor divino del alma. Un afecto se resiente de la vehemencia de los afectos contrarios. El desorden afectivo que implica una vida tibia, la desviada propensión de los pecados veniales frecuentes, dificulta el fervor e intensidad de la caridad. Pero el pecado está en estos afectos desordenados y no en el amor divino dificultado por ellos, aunque se resiente de su desvío.

Hasta puede ocurrir—y acaso ocurra más veces de las que se piensa—que los llamados ejercicios descuidados de piedad o de virtud sean virtuosos solamente en su materialidad o apariencia y no en su íntima realidad. Lo que no es admisible es la calificación pecaminosa de ningún acto virtuoso. Un acto de virtud no es a la par un acto vicioso y vituperable.

4.º Tampoco estimamos verdadero ni tomista que los otros actos remisos—los no culpables del autor—concurran sólo accidentalmente al perfeccionamiento de la caridad y merezcan sólo premio accidental. Son estos actos remisos verdaderas actuaciones de la caridad, que si, por remisos, no la acrecientan al instante, por ser actos habilitan para otros nuevos más intensos y adecuados que la acrecentarán en su hora. Esta operación proporcionada al grado del hábito será la disposición próxima para su aumento; pero obrará en virtud de los actos más débiles, que fueron su preparación inadecuada y remota. Volveremos sobre esto.

La operación remisa de la caridad no es sólo remotiva de impedimentos y causa de una radicación meramente negativa de su hábito. Mayor radicación y aumento son lo mismo[65]. Esta actuación tenue de la caridad es positiva, como verdadero amor divino, y a la

[65] Cf, 2-2 q.24 a.4 ad 3.

vez negativa, como desamor de los bienes incompatibles con Dios; pero es lo uno y lo otro en grado inferior al del hábito y, como tal, ineficaz para aumentarlo al instante. Es, sin embargo, una eficiencia real que prepara y facilita otras mejores, hasta prorrumpir en una acción adecuada que suba de grado al amor.

3. Solución de Santo Tomás

Ante el disentimiento de tantos y tan graves autores, sería sobremanera pretencioso presentar como segura una solución o una interpretación tomista. Diremos sencillamente cómo entendemos la solución de Santo Tomás. El lector podrá apreciar que nuestra inteligencia del Santo sigue la orientación bañeciana con la suavización insinuada por Juan de Santo Tomás [66]. Pero no se extrañe si le parece una comprensión ingenua del texto de la SUMA y de su paralelo de las *Sentencias*. Como tantas veces sucede, Santo Tomás nos resulta más comprensible en sí mismo que en sus comentaristas. Y ahora la solución en tres puntos.

1.º *No todo acto de caridad la aumenta al instante.*

La *razón* es que el hábito no aumenta sino por una disposición proporcionada. Y el hombre, por su libertad, puede realizar actos menos intensos que el hábito, que no disponen proporcionadamente para su aumento.

Se confirma esta razón con la analogía del aumento orgánico corporal en los animales y en las plantas. El cual «no es movimiento continuo, de tal modo que si un ser en tanto tiempo crece tanto, sea preciso que crezca proporcionalmente en cada parte de este tiempo, como acaece en el movimiento local» [67]. Es decir, los animales y las plantas no crecen continuamente con todo movimiento y operación, porque no disponen suficientemente para el crecimiento.

Se confirma también por analogía con el *crecimiento de la virtud adquirida.* Porque no todo acto produce o acrece esta virtud si no es suficientemente dispositivo (ad 2).

Esta comparación entre el proceso aumentativo de la caridad con el de la virtud adquirida está basada en la ley universal de analogía entre la naturaleza y la gracia, tan fundamental para Santo Tomás y que ya arriba recordamos.

Es indiscutible que los hábitos virtuosos naturales sólo aumentan cuando la intensidad de los actos sobrepasa su grado anterior. Análogamente, los actos de caridad sólo pueden disponer suficientemente para su crecimiento cuando y en la medida en que su intensidad es mayor que la de su hábito.

Puede confirmarse, finalmente, con el ejemplo, usado también por Santo Tomás, de las gotas de agua, que cavan u horadan la roca, «pues no quita cada gota algo de la piedra» [68].

2.º *Todo acto de caridad dispone para su aumento.*

Sentido. — Todo acto, es decir, cualquier acto. *Quilibet actus*, dice Santo Tomás. No se trata, pues, de los iguales o mayores al hábito,

[66] *De caritate* ed.cit., p.151.
[67] Hic c. Cf. 1-2 q.52 a.3c.
[68] *Sent.* 1 d.17 q.2 a.3c; aquí ad 2; 1-2 q.52 a.3c.

sino de cualesquiera actos elícitos o imperados de la caridad, por remisos que sean. Todos ellos disponen para su acrecentamiento, aunque no disponen bastante para aumentarla por sí solos.

La razón de Santo Tomás es que, por cada acto de caridad, el hombre adquiere mayor prontitud para ejercitarla de nuevo y, por tanto, se agranda su habilidad para actos más intensos o fervientes.

Esta razón es la clave del problema. Los actos remisos no tienen virtualidad bastante para aumentar la caridad. Pero sí la tienen para contribuir a su aumento, porque causan una mayor propensión y facilidad para el ejercicio más perfecto de la caridad. Una actuación pequeña predispone para otra mayor. El valor físico moral del acto remiso es proporcional a la habilitación que aporta para actos caritativos mejores.

Puede confirmarse la tesis con las mismas analogías:

La naturaleza, durante algún tiempo, dispone para el crecimiento sin realizarlo de hecho (in c).

En la producción de *la virtud adquirida,* aunque no todos los actos causan su adquisición o aumento, todos cooperan a ello como disponentes (ad 2).

En las gotas de agua, aunque no todas deshacen la piedra, todas disponen para deshacerla [69].

3.º *La caridad aumenta de hecho cuando el hombre, por un acto más ferviente de amor, dependiente de la virtud de todos los remisos anteriores, se esfuerza en aumentarla.*

Sentido. — La caridad no se incrementa sino con operaciones más intensas que su hábito, proporcionadas a su nuevo desarrollo.

Este acto puede darse solo e independiente, es decir, sin la predisposición de otros menos intensos antecedentes. Y en este caso el aumento a él solo es debido y adaptado. Así ocurre cuantas veces se utiliza adecuadamente el hábito de la caridad.

Pero, como el hombre muchas veces no actúa según toda la intensidad de su hábito caritativo, y, sin embargo, estos actos menos intensos disponen para su intensificación, puede resultar de ellos un acto más ferviente *que complemente la última disposición* para el aumento.

Cuando sucede así, los actos remisos precedentes son como *disposiciones remotas,* y el acto ferviente que ellos preparan, como disposición *próxima.*

Por tanto, el acto ferviente, que dispone próximamente para el crecimiento de la caridad, actúa y dispone en *virtud de todos los precedentes* [70].

Es la doctrina de Santo Tomás: «A veces, un acto dispone como *última disposición* de la caridad... Pero otras veces un acto sólo dispone como *disposición remota,* y el siguiente dispone más, y así sucesivamente, según que con muchos actos buenos se alcanza la última disposición, por cuanto el acto siguiente obra en virtud de todos los precedentes...

Así, pues, cuando el hombre, desposeído de la caridad, la procura con toda la fuerza de la bondad natural que le ha sido dada, en-

[69] *Sent.* 1 d.17 q.2 a.3c.
[70] Hic ad 2; *Sent.* 1 d.17 q.2 a.3 ad 1.

tonces un solo acto le dispone como última disposición para la infusión de la caridad. Pero cuando no se prepara con toda su fuerza, sino con parte de ella para la caridad, entonces un solo acto no actúa como disposición última, sino como disposición remota, y con muchos actos puede llegar a la disposición última».

Semejantemente, respecto del aumento de la caridad, digo que, cuando un acto procede con toda la fuerza, tanto de la naturaleza como del hábito infuso, entonces un solo acto dispone y merece el aumento instantáneo de la caridad. Pero, cuando el acto no procede con toda la fuerza, entonces actúa como disposición remota, y con muchos actos puede llegarse al aumento de la caridad [71].

La *razón* de esta doctrina es ya fácil. La caridad aumenta por el acto ferviente que dispone adecuadamente para su aumento. Pero los actos remisos, o menos intensos, preparan el acto ferviente, que completa la disposición adecuada para el nuevo aumento. Luego la caridad aumenta de hecho por el acto ferviente, preparado y virtualizado por los anteriores. O, como dice el Santo, *agens in virtute omnium praecedentium* (ad 2).

Puede confirmarse con las mismas analogías:

En el *crecimiento corporal*, la naturaleza no crece con todo movimiento o función, sino que se dispone por algún tiempo para el aumento, y luego lleva a efecto lo que había dispuesto aumentando de hecho el animal o la planta (in c).

En las *virtudes adquiridas*, «el último acto más perfecto, obrando en virtud de todos los precedentes, la realiza de hecho» (ad 2).

En las *gotas de agua*, «una última gota, obrando en virtud de todas las precedentes, esto es, en cuanto encuentra la materia dispuesta por las precedentes, complementa la cavación» [72].

4. Corolarios aclarativos

En consonancia con esta doctrina, conviene declarar brevemente ahora la relación de los actos remisos con el aumento de la caridad y de la gloria, en conexión e interdependencia con el acto ferviente.

1. DOS EQUIVOCACIONES Y DOS PRINCIPIOS. — Dos equivocaciones suelen oscurecer e impedir la recta inteligencia de las consecuencias de la doctrina tomista, a las que de nuevo hemos de contraponer dos principios verdaderos. La primera es suponer que los actos remisos tienen una virtualidad meritoria independiente o mayor que su virtualidad dispositiva. El *principio tomista* contrapuesto es que el acto remiso merece en proporción con su disposición. Esta equivalencia la advierte Santo Tomás en la respuesta *ad 1*, al enseñar que el mérito de aumento de gloria o de caridad no surte su efecto sino en dependencia de la disposición perfecta, que sólo se completa con el acto ferviente.

Por eso la segunda equivocación consiste en desligar la disposición y el mérito de los actos remisos de la disposición y mérito del acto ferviente preparado por ellos, y en desligar, consecuentemente, el aumento y premio debido a los remisos del aumento y

[71] *Sent.* 1 d.17 q.2 a.3c.
[72] *Sent.* 1 d.17 q.2 a.3c.

premio debido al ferviente. El *principio tomista* contrapuesto es que los actos remisos y el ferviente *integran una sola disposición completa*, y, por lo mismo, *un solo mérito completo*, y, consiguientemente, les corresponde *un solo y mismo aumento y un solo y mismo premio*.

Particularicemos ahora los corolarios aclarativos.

2. UN MISMO AUMENTO Y PREMIO. — Puesto que el acto ferviente obra y dispone en virtud de los remisos precedentes, de tal modo que remisos y ferviente integran como una sola disposición y un solo mérito, el aumento de caridad y el proporcionado aumento de gloria, no es debido y dado sólo al acto ferviente, sino juntamente al ferviente y a los remisos. Dice bien Juan de Santo Tomás: «Los múltiples actos remisos que disponen para el ferviente y el ferviente que proviene de ellos, merecen un solo aumento determinado, que corresponde a los remisos como a disponentes remotos e indeterminados del aumento, y al ferviente como a disponente último y determinante del aumento» [73].

3. POR UN SOLO TÍTULO. — Como no hay dos disposiciones y dos méritos independientes, ni un aumento y premio independientes, sino una disposición, un mérito, un aumento y un premio integrales y completos, tampoco hay un doble título meritorio, sino uno solo completo e integral que resulta de los remisos y del ferviente.

4. AUMENTO Y PREMIO SUSTANCIAL PARA LOS REMISOS. — Aunque en dependencia final del acto ferviente, los actos remisos disponen y merecen aumento y premio sustancial y no sólo accidental.

5. EL PREMIO EN DEPENDENCIA DEL MÉRITO Y DE LA DISPOSICIÓN. — Los actos no aumentarán la gloria si no aumentan la caridad, porque sólo en dependencia del mérito de la caridad merecen la gloria. No hay mérito de mayor gloria sin mérito de mayor caridad [74].

Mas, por otra parte, no se merece el aumento sino en la medida de la disposición. Por tanto, también el premio depende de la disposición.

6. ¿PUEDE FRUSTRARSE EL AUMENTO Y EL PREMIO? — Los que conciben el merecimiento como independiente de la disposición consideran infrustrables el aumento y el premio. Pero, en la doctrina de Santo Tomás, el mérito está comensurado a la disposición y condicionado por ella. Por tanto, si algunos actos no alcanzaron la disposición requerida por sí mismos ni por actos subsiguientes, no alcanzarían tampoco el aumento de la caridad ni el correspondiente aumento de gloria [75].

Escribe Juan de Santo Tomás: «El que practica muchos actos remisos, si no practica un acto ferviente, nunca recibirá el aumento esencial de la gracia, porque a los actos remisos no se les debe ese aumento sino en cuanto lo merecen; y lo merecen en dependencia y unión con el acto más ferviente. Luego, faltando éste, no se dará aquel aumento» [76].

7. EL AUMENTO SÓLO EN ESTA VIDA. — Se camina y se avanza mientras dura la vía, no cuando se ha llegado al término. La vía es esta

[73] O.c., p.153.
[74] Cf. *Sent.* 1 d.17 q.2 a.3 ad 5 y ad 2.
[75] Cf. l.c., y *Sent.* 2 d.27 q.1 a.5 ad 2; 4 d.49 q.1 a.4 q.ª4 ad 2.
[76] O.c., p.154.

vida temporal; el término, la eterna; el caminar o avanzar, el mérito y el aumento de la caridad. Por tanto, disponerse para el aumento, merecerlo y conseguirlo, pertenece a esta vida, no a la otra.

Es. pues, infundado suponer que la disposición no alcanzada por los remisos en esta vida la suplirá el primer acto de glorificación y que gracias a ella obtendrán el aumento que aquí no obtuvieron. Ese aumento sólo pueden lograrlo en esta vida cuando culminan en actos fervientes que ultiman la disposición necesaria.

Instancia. — El aumento dado al ferviente es adecuado a su propia disposición y mérito.

Respuesta. — Ese aumento, como ya dijimos, corresponde también a los remisos, porque son la causa virtual del acto ferviente, cuya disposición prepararon e integran.

Instancia 2.ª — ¿Y si no se da en esta vida el necesario acto ferviente?

Respuesta. — Tampoco se da el mérito necesario por falta de disposición. Y si por esta causa fallara en esta vida el aumento, no hay ninguna para que se dé en la otra.

Instancia 3ª.—Podría morir un hombre habiendo practicado actos remisos y sin oportunidad para un acto más ferviente de amor.

Respuesta. — Si eso puede ocurrir, será porque los remisos no dan derecho a que no ocurra. Y no lo dan porque no merecen más que disponen, ni, por tanto, merecen la disposición mayor, necesaria para el aumento.

En el supuesto de que no pudiera faltar la ocasión de una disposición mayor, tampoco prevalecería la instancia, pues siempre se podría dar en esta vida la oportunidad de un acto más ferviente que la completara. ¿No depende de Dios el que se dé o no esta oportunidad? Pues la daría, sin duda, si debiera darla. Que la Providencia no falla en lo necesario.

La hipótesis de la disposición y del aumento ultraterrenos supone la existencia de unos méritos remanentes que se frustrarían en su aumento y premio por falta de disposición. Supone, por tanto, que esos méritos, o se dieron sin disposición o se dieron en mayor grado que ella. Pero lo cierto es, hablando en tomista, que esos méritos son iguales a la disposición y, como ella, incompletos, y, como tales, inaumentativos e impremiables, si no se completan en lo uno y en lo otro. De donde se sigue la gravísima consecuencia de que la supuesta disposición ultraterrena sería innecesaria e ineficaz. Innecesaria, porque esos méritos, de no aumentarse, no necesitan otra disposición, pues ya la tienen equivalente; e ineficaz, porque si con la disposición proporcionada que ya poseen no pueden alcanzar aumento y premio, tampoco la podrían alcanzar con la nueva disposición mayor si ellos mismos no aumentan a su vez. Ese aumento se daría a una disposición sin mérito. So pena de que aumente también el mérito en el cielo.

Supone, por último, falsamente dicha hipótesis que estos méritos de los remisos no pueden aprovecharse en esta vida integrándose con los de otros actos, hasta completar una disposición y un merecimiento completos, proporcionales al nuevo aumento. Pero nos atrevemos a decir, por lo ya dicho, que esta suposición es radicalmente antitomista.

5. NUEVA ACLARACIÓN.—*¿Disminuyen los actos remisos la caridad?* Puede parecer así: 1.º Porque los actos remisos disminuyen los hábitos adquiridos[17]. Y los actos de las infusas se han a ellas dispositivamente, como los de las adquiridas se han a ellas eficientemente.

2.º El acto remiso parece que siempre, o al menos frecuentemente, conlleva un pecado venial, ya que su remisión o flojedad procede de negligencia.

3.º Así parece sentir Santo Tomás, como se ve por el argumento *sed contra* de este artículo. Ni convence de lo contrario su afirmación general de que cualquier acto (*quilibet actus*) dispone para el aumento de la caridad, pues la misma expresión usa respecto de las virtudes adquiridas[18] en la respuesta ad 2, y, sin embargo, es doctrina expresa suya que sólo el acto igual o más intenso que el hábito adquirido disponen o causan su aumento[19].

Solución. — La causalidad de nuestros actos en la disposición de la caridad puede concebirse como *efectiva*, *dispositiva* o *meritoria*. Y la dispositiva, como *directa* o *indirecta*.

Mas, como quiera que la caridad no es causada ni conservada por nuestros actos, sino por la comunicación divina, no puede disminuirse por la flojedad u omisión de ellos, ni por eficiencia ni por disposición directa, ni por demérito. Sólo por el pecado puede no disminuirse, sino perderse. Esta es la doctrina de Santo Tomás en el artículo 11 de esta cuestión.

Pero resta averiguar si los actos remisos disponen para el aumento de la caridad o más bien disponen indirectamente para su disminución.

Y para averiguarlo hay que distinguir en el acto remiso o débil el acto mismo en cuanto tal y su remisión o debilidad. El acto lo produce, o al menos lo informa, la caridad y se verifica con la moción divina de la gracia actual. Por consiguiente, de suyo, en cuanto actividad caritativa, dispone en favor de la caridad, esto es, para su nueva actuación y, por tanto, para su aumento, aunque insuficientemente, por su desproporción con el hábito.

En cambio, por su debilidad o falta de intensidad, el acto no activa la potencialidad del sujeto en proporción con el grado del hábito y, por consiguiente, no propende a una actuación de mayor esfuerzo, sino de mayor flojedad. Así, indirecta y negativamente, más bien, dispone a la disminución de la caridad.

Explica bien esto Cayetano: «Los actos remisos—dice—en cierta manera disponen para el aumento y en cierta manera para la disminución. En cuanto ejercitan el hábito y le son, aunque imperfectamente, semejantes, le fortalecen o le conservan fuerte. Pero, en cuanto desemejantes de la perfección del hábito, inclinan a un grado inferior del mismo, lo que es disponer para su disminución, ya que lo semejante inclina a lo semejante»[20].

¿Se neutralizará el influjo dispositivo del acto remiso por esta bivalencia antitética o prevalecerá alguna de ellas?

En los remisos adquiridos puede prevalecer la disposición peyorativa, por cuanto el hábito mismo es disminuible; pero las causas y efectos de la debilidad de los infusos no rebajan poco ni mucho la

---

[17] Cf. 1-2 q.52 a.3.
[18] Ibid.
[19] In h.a.

tensión de sus hábitos. Su misma sobrenaturalidad los inmuniza en gran parte contra el influjo destructivo de la omisión y de la flojedad de los actos. Nos parece por ello que los actos remisos infusos son más convenientes que nocivos. Su virtualidad perfectiva, en cuanto actos, prevalece sobre su desvirtualización peyorativa, en cuanto remisos. Son más hipertensivos que hipotensivos.

Respondemos ahora en particular a las razones contrarias.

A la 1.ª — Es mayor la analogía entre los actos infusos y los adquiridos en el perfeccionamiento de sus hábitos que en su disminución [40]. Porque en el perfeccionamiento los infusos son dispositivamente a las virtudes sobrenaturales lo que los adquiridos son eficientemente a los naturales. En cambio, en la disminución no existe esta proporcionalidad entre uno y otros, puesto que los hábitos sobrenaturales, que son destruíbles por un solo acto pecaminoso, mortal, no son disminuíbles directamente por ningún pecado venial, ni mucho menos por la debilidad de sus propios actos. Por el contrario, los hábitos naturales, que sólo son destruíbles por multiplicación de actos opuestos, son disminuíbles por todos ellos y por la sola cesación de su actividad y, en grado muy superior al de los infusos, por la misma flojedad de sus actos.

A la 2.ª — El acto remiso ni es ni incluye pecado venial, pues procede de la caridad con sobrenatural auxilio divino y se ordena a Dios como fin sobrenatural.

Muchas veces la flojedad del ejercicio de las virtudes no nace de negligencia, sino de las condiciones o situaciones psicológicas del sujeto, que no implica ninguna culpabilidad.

Pero, dado que la debilidad proceda de negligencia culpable, la culpa está en el acto que causa la debilidad, no en el mismo acto débil, esto es, la culpa hay que imputarla a los afectos desordenados o pecados veniales antecedentes, que dificultan el fervor de los actos caritativos, pero no a estos mismos actos, que son buenos y divinos.

En el peor de los casos, como ya dijimos, podría ocurrir que algunos o muchos actos que parecen de virtud, y materialmente lo son, no lo sean en espíritu y en verdad delante de Dios. Estos actos serían ciertamente pecados, pero no actos de caridad.

A la 3.ª—La mente de Santo Tomás en el *sed contra* hay que interpretarla según la distinción propuesta del acto en cuanto acto y del acto en cuanto remiso. Distingue, efectivamente, el Santo el acto de caridad y la frialdad que lo acompaña, y a causa de ésta dice que más bien dispone para menor caridad. Si por esta parte más bien la aminora, por la otra, esto es, en cuanto producido por la caridad, más bien la agranda.

En cuanto a la expresión *cualquier acto de caridad dispone para su aumento* [41], no puede referirse a los más intensos, que la aumentan al instante, sino a los que se refiere cuando dice: «La caridad no aumenta con cualquier acto» (in c).

6. EPÍLOGO. — La doctrina de Santo Tomás sobre las exigencias del aumento de la caridad guarda un sabio y justo equilibrio, que precave, por una parte, el injustificado y peligroso optimismo de

[40] Cf. q.24 a.10 ad 1.
[41] In c y ad 1.

quienes exageran la eficacia de los actos practicados con flojedad, y, por otra, el excesivo pesimismo, que conceptúa esos actos remisos como inútiles y hasta como nocivos. En la enseñanza del Angélico parece debidamente ponderada la utilidad y los inconvenientes de esos actos débiles y la necesidad y la eficacia de los intensos y esforzados.

1.º *Utilidad de los remisos.*—Aunque, en comparación con los fervientes, no son aconsejables, son, sin embargo, útiles, pues también con ellos se progresa en la vía del Señor, aunque a pasitos muy cortos. Pero, aunque poco, se progresa, porque, como aquilata el Doctor Común, «en el camino de Dios no sólo avanza uno cuando aumenta de hecho su amor, sino cuando se dispone para su aumento» (ad 3).

2.º *Inconvenientes de los remisos.* — Si son útiles por lo que les queda de amor, son inconvenientes por lo que desaprovechan o por lo que podrían aprovechar. Por sí solos no motivan un avance efectivo de la caridad, y, aunque disponen para él, es una disposición tarda y pequeña, que no favorece el adelantamiento deseable y debido del amor de Dios. Y aun hay que tener en cuenta que por su flojedad más bien facilitan la disminución de la caridad (*sed contra*).

3.º *Máxima recomendación de la vida fervorosa.* — Todo esto evidencia la necesidad y la eficacia del uso adecuado de la gracia y de la caridad y cuánto conviene vigilar en el amor y guardar fidelidad en lo poco, no sólo para no perderlo, sino para que, conservándolo y utilizándolo, se nos dé más y abundemos [42].

Razona muy sesudamente Báñez: Es claro «cuánto más segura y útil es nuestra sentencia para la salud de las almas que la sentencia de Escoto y de los nominales... Porque, si la sentencia de éstos o de algunos tomistas modernos fuere verdadera, nada me perjudicará, antes bien, me beneficiará haber seguido de pensamiento y de obra la sentencia de Santo Tomás. En cambio, si la sentencia de Santo Tomás es verdadera, y yo la creo verdaderísima, mucho daño recibirán los que, fiados con exceso en la numerosidad de sus buenas obras, fueron negligentes en el fevor de la caridad, que es el vínculo de la perfección» [43].

234 242.

D) EL CRECIMIENTO ILIMITADO DE LA CARIDAD (a.7)

1. RAZÓN Y SENTIDO. — Explicados el hecho, el modo y el medio del aumento de la caridad, se indaga ahora su medida posible. ¿Tiene un límite en esta vida el crecimiento de la caridad o puede crecer sin límite?

2. DOCTRINA DE SANTO TOMÁS. — Enseña el Santo que *no se puede señalar término al aumento de la caridad en esta vida.*

La razón es que ese término en el aumento de las formas proviene de la forma misma, de suyo limitada; del poder del agente que la causa o de la capacidad del sujeto que la recibe. Y ninguno de esos títulos de limitación afectan al aumento de la caridad. No el primero, porque la caridad es una participación de la infinita cari-

[42] Mt. 13,12; 25,28-29.
[43] Com. a este art. ed. cit. p.903.

dad divina, que es el Espíritu Santo. No el segundo, porque el agente de la caridad es Dios omnipotente. No el tercero, porque la capacidad para recibir la caridad crece con la misma caridad.

3. ACLARACIONES. — 1.ª *La ilimitación de la caridad y la predestinación.* — Parece que la predestinación divina no se aviene con la ilimitación del crecimiento de la caridad aquí afirmado. La predestinación, en efecto, aunque tiene por término la posesión gloriosa de Dios, tiene por medio la gracia y la caridad, y todas ellas mensuradas y comensuradas. Lo que prueba que la caridad tiene en cada alma una posibilidad limitada de crecimiento en proporción con la medida predestinada de gloria.

Sin embargo, debemos decir:

1.º Aunque la caridad es ilimitable en esta vida por las razones dadas, de hecho alcanza en cada alma un grado determinado, y éste se adecua a la divina predestinación [84].

2.º Ese grado, meta de la vida, nunca es asequible antes de la muerte. como el término nunca es asequible mientras dura el camino. Nunca, por tanto, en esta vida deja de crecer la caridad por haber alcanzado el grado final de su crecimiento. Antes por el contrario, todos debemos decir con San Pablo: «No es que la haya alcanzado ya, es decir, que haya logrado la perfección, sino que la sigo por si le doy alcance, por cuanto yo mismo fuí alcanzado por Cristo Jesús. Hermanos, yo no creo haberla alcanzado; pero, dando al olvido lo que ya queda atrás, me lanzo en persecución de lo que tengo delante, corro hacia la meta, hacia el galardón de la soberana vocación en Cristo Jesús» [85].

3.º El hecho de que, en definitiva, el grado de gracia y de caridad, y, por tanto, de santidad, lo fije la divina predestinación, no impide el llamamiento general de las almas a verdadera perfección, porque el grado a que son llamadas depende también de la providencia general divina, que lo hace posible con gracias suficientes, pero frustrables. No es imposible que el grado conseguido, en definitiva, sea inferior al que hicieron posible las gracias divinas desaprovechadas [86].

2.ª *Los prototipos inigualables.* — Todo esto demuestra que el crecimiento de la caridad, aunque de suyo ilimitado, está regido por un orden providencial, que determina sus grados. Por eso carece de fundamento la posible prevención de que el crecimiento indefinido del amor hiciera igualables a los prototipos de la santidad, incluso a la Santísima Virgen María, Madre de Dios. En el orden providencial divino, la predestinación singular de la Virgen conllevaba una gracia inicial superior a la final de todos los predestinados. Su respectiva y privilegiada predestinación hizo también inigualables en santidad algunos santos, particularmente al santísimo esposo de la Virgen, San José.

3.ª *¿Tiene límite la caridad del cielo?*—La pregunta puede referirse al hecho o a la posibilidad. Es sentencia común que la vía del mérito acaba con la vida terrena y que, por tanto, el grado de caridad logrado en ella es ya invariable y eterno. De hecho, por tanto, no puede aumentar la caridad en el cielo.

En cuanto a la posibilidad del aumento, no están acordes los teólogos. Cayetano la niega. Juan de Santo Tomás, los Salmanticenses y otros la admiten por las mismas razones de este artículo. Nosotros las creemos también válidas, de suyo, en la otra vida. Es la sabia voluntad de Dios la que las invalida.

[84] Cf. 3 q.7 a.10.
[85] Phil. 3,12-14.
[86] Cf. sobre esta grave cuestión nuestro estudio *El problema místico:* Teol. Espiritual, 1 (1957) 33-60.

4.ª *Comparación entre la caridad de esta vida y la de la otra.*— Esta comparación puede referirse al grado del hábito de la caridad y a la intensidad de su actuación.

En cuanto a la perfección del hábito, es seguro que en algunos justos de la tierra puede ser mayor que en otros justos del cielo. Esa perfección se adquiere en este mundo y no se aumenta en el otro. Y es seguro que muchos entran en la otra vida con caridad menos perfecta que la poseída por otros en ésta. Por ejemplo, un niño bautizado, muerto sin uso de razón, entra en el cielo con menor caridad habitual que la poseída en este mundo por un santo.

En cambio, en el fervor o vehemencia de su actuación, la caridad del cielo ha de superar a la de la tierra, porque la de acá está condicionada por el conocimiento oscuro de la fe, y la de allá por el conocimiento de la visión facial (ad 3).

Por esta causa, comenta Juan de Santo Tomás, el amor del cielo aventaja al de este mundo: «porque nace de la fruición del bien presente, inigualable por ninguna fruición de acá; porque obra siempre con todo el esfuerzo, como necesario que es; porque nunca se interrumpe, y, finalmente, porque concentra en Dios toda la actividad, ya que no hay allí desviación alguna o pecado venial [87].

Sin embargo, pensamos con el mismo Juan de Santo Tomás, no es imposible que algunos santos en esta vida amen a Dios con intensidad parecida o mayor que los bienaventurados; no ciertamente en la fruición o en la inevitabilidad del amor, pero sí en la inflamación o fervor. Y, sin duda alguna, el amor actual divino de la Virgen no cedía al de los bienaventurados en su esfuerzo, en su continuidad y en su divina concentración.

E) PERFECCIÓN POSIBLE DE LA CARIDAD EN ESTA VIDA (a.8)

1. RAZÓN Y SENTIDO. — La caridad es ilimitable en esta vida; ¿puede en ella ser perfecta?

Pretende declarar el Santo cómo y hasta dónde puede ser perfecta la caridad en esta vida. No se ciñe, pues, al concepto estricto o absoluto de perfección de la caridad. Hay una perfección de los seres que va implicada en su misma existencia. Es la perfección primera o mínima, que consiste en la esencia y en las propiedades esenciales inseparables. Esta perfección sólo exige lo constitutivo y sólo excluye lo destructivo del ser de las cosas. En este sentido mínimo, la caridad es perfecta con sólo existir, esto es, con sólo excluir lo que la destruiría.

2. DISTINTAS MANERAS DE PERFECCIÓN DE LA CARIDAD.—Para responder con precisión, Santo Tomás distingue las maneras en que puede con-

[87] *De caritate* ed.cit. p.93.

siderarse perfecta la caridad. La distinción fundamental que aquí propone es entre la perfección por parte del objeto amado y la perfección por parte del sujeto amante. Volviendo sobre el mismo problema en la cuestión 184 (a.2), precisa con mayor exactitud las distinciones posibles y necesarias. Partiendo de la equivalencia entre perfecto y total, observa que la perfección de la caridad puede ser:

1.º Absoluta, con totalidad por parte del objeto amado y por parte del sujeto amante.

2.º Absoluta, con totalidad solamente por parte del sujeto amante.

3.º Relativa, con parcialidad respecto del objeto y de parte del sujeto. Y ésta puede ser doble:

a) Exclusiva de cuanto estorba la total concentración del afecto en Dios.

b) Exclusiva solamente de lo que contraría o destruye la caridad.

3. DOCTRINA DE SANTO TOMÁS.—En conformidad con las distinciones propuestas, la enseñanza de Santo Tomás se puede formular en estas conclusiones:

Conclusión 1.ª: Sólo Dios posee la perfección absoluta de la caridad, con totalidad por parte del bien amado y del sujeto amante.

Porque sólo Dios puede amar infinitamente su infinito bien.

Conclusión 2.ª: La perfección absoluta de la caridad con totalidad por parte del sujeto amante sólo es posible al hombre en el cielo.

Porque, en las condiciones normales de esta vida, ni el pensamiento, ni el afecto, ni la actividad del hombre pueden estar concentrados siempre enteramente en Dios.

Conclusión 3.ª: La perfección relativa, exclusiva de cuanto estorba la total concentración del afecto en Dios, es asequible en esta vida.

Porque es la verdadera perfección, que resulta del desurrollo positivo y negativo del hábito de la caridad. Es, por tanto, la perfección a la que tienden cuantos aspiran a la santidad. La que deberían procurar todos los cristianos. La que facilitan los consejos evangélicos, ordenados precisamente a la más eficaz remoción de esos estorbos [87].

Conclusión 4.ª: La perfección relativa de la caridad, exclusiva de lo que la contraría, es imprescindible para la existencia de la caridad y necesaria para la salvación.

Es evidente que la caridad no puede coexistir con un amor contrario al divino, es decir, que ame algo contra Dios o más o igual que a Dios [88].

Es una perfección impropiamente dicha. Una perfección imperfectísima. Santo Tomás advierte que no es perfección de los perfectos, sino de los incipientes y proficientes [89].

4. ACLARACIÓN. — *Obligación de perfeccionar la caridad.* — La obligación de aspirar al perfeccionamiento de la caridad y de procurarlo con el mayor esmero es la consecuencia más obvia e importante de la doctrina sobre su aumento. Recordémosla. El quehacer de la

[87] Cf. 2-2 q.186 a.3-6; q.44 a.4 ad 3.
[88] 2-2 q.184 a.3 ad 2.
[89] 2-2 q.184 a.2.

caridad en cuanto vial es crecer. Crece apoderándose más y más de la voluntad y, con ella, de toda la vida humana. Este mayor apoderamiento sólo se logra eficazmente con el ejercicio esforzado y enérgico del amor. Y el esfuerzo no debe cesar ni decaer, porque el perfeccionamiento de la caridad puede ser indefinido. En este mundo no alcanza la actuación total e ininterrumpida del cielo. Pero puede centrar hasta tal punto el afecto del hombre en Dios, que no sólo excluya lo que destruye este afecto, sino lo que dificulta su divino encentramiento.

La consecuencia lógica y vital de esta teología es la responsabilidad del hombre ante las posibilidades y exigencias de la caridad. La caridad es el gran don de Dios, que es preciso reconocer y aprovechar. Es, por ello, el supremo valor de la vida, el supremo ideal y el supremo deber del hombre. La verdadera misión de la vida humana es el perfeccionamiento del amor. Lo demás, sin él, no vale nada. Es la margarita preciosa cuya posesión compensa incomparablemente el desposeimiento de todo [91].

F) LOE TRES GRADOS DE LA CARIDAD, INCIPIENTE, PROFICIENTE Y PERFECTA (a.9)

1. RAZÓN Y SENTIDO. — Declarada la perfección posible de la caridad, estudia, finalmente, Santo Tomás los principales grados de su evolución perfectiva.

Con ello explica una enseñanza tradicional de los Santos Padres, y principalmente de San Agustín [92], que ya había comentado en su exposición de las *Sentencias* de Pedro Lombardo [93]. No es, pues, doctrina original suya. Lo original es el acostumbrado enriquecimiento que recibe toda doctrina al pasar por el genio del Angélico.

El sentido de estos grados es muy abierto. Quieren expresar tres cuidados u ocupaciones principales de la caridad en su apoderamiento sucesivo de toda la vida moral del hombre. Cuidados principales, no exclusivos, pues las interferencias de ese triple ejercicio de la caridad son normales a todo lo largo de su expansión vital.

2. EXPLICACIÓN DE SANTO TOMÁS. — Propensó a las analogías por su genio comprensivo y sapiencial. aduce dos de avance y crecimiento que pueden ilustrar el triple grado caritativo. Porque. al fin, la analogía entre lo natural y lo sobrenatural es principio fundamental de inteligencia teológica.

Comenzando por lo más lejano, ya en el movimiento corporal se observa que lo primero es el apartamiento del término *a quo;* lo segundo, el acercamiento al término *ad quem;* lo tercero, el descanso en el término.

Y, más cerca, en la vida orgánica corporal, vemos distintas etapas de crecimiento que reciben su denominación peculiar, como infáncia, uso de razón, pubertad, etc.

Parece, pues, natural que también en el momento de la vida espiritual de la caridad se den diversas etapas o grados de aumento. Y las principales han de ser y son:

[91] Cf. *Sent.* 3 d.29 a.8 q.ª2 sol.
[92] Cf. FARGES ET VILLER, *La charité chez les Pères:* Dict. Spirit., 2 col.2465ss.
[93] *Sent.* 3 d.29 a.8 q.ª1.

Primero, *caridad incipiente*, o de los *incipientes*, en que la caridad ha de ser nutrida para que no perezca. Por lo cual, la primera incumbencia del hombre es librarse del pecado y de sus apetencias.

Segundo, *caridad proficiente*, o de los *proficientes*, que tiende principalmente a robustecer la caridad con el adelantamiento en la virtud.

Tercero, *caridad perfecta*, o de los *perfectos*, que tiende principalmente a la unión y goce de Dios.

3. ACLARACIONES. — 1.ª *Simultaneidad y prevalencia de los grados o cuidados.*—La explica preciosamente Santo Tomás en las respuestas 2.ª y 3.ª

2.ª *Comparación con otras graduaciones.*—Al triple grado de la caridad corresponden otras graduaciones generales de la vida espiritual e innumerables más particulares de grados, etapas, fases, escalas, moradas, triunfos, etc.

La distinción más clásica y recibida es la denominada de las *tres vías: purgativa, iluminativa* y *unitiva*. Salta a la vista su equivalencia esencial con la caridad *incipiente, proficiente* y *perfecta*. Sin embargo, la graduación caritativa es de suyo más radical y, por lo mismo, más teológica [94]. Y lo es porque se establece sobre el elemento más esencial y principal de la vida espiritual, que es la caridad. Es la caridad la que constituye principalmente la perfección divina del alma. Es, por tanto, su crecimiento el crecimiento principal y el que debe ponerse más de relieve.

La clasificación agustiniano-tomista nos da la profunda lección de que toda la vida espiritual es la vida del amor y de que todo avance en esta vía es un crecimiento en el amor. El amor no es sólo el término, sino el camino de la santidad. El progreso espiritual requiere diversos cuidados predominantes y sucesivos, pero todos ellos son cuidados del amor.

III. Defectibilidad de la caridad

A la suma gracia de la recepción y aumento de la caridad, estudiados en las secciones precedentes, se contrapone la suma desgracia de su pérdida y disminución, que Santo Tomás estudia en esta tercera y última sección.

A) DISMINUCIÓN DE LA CARIDAD (a.10)

1. RAZÓN Y SENTIDO. — Por empezar por lo menos, trata en primer lugar Santo Tomás de la posibilidad de disminución en la caridad.

El significado de la pregunta es si la caridad existente y permanente en un alma se puede disminuir o aminorar. Se refiere, por tanto, a la intensidad del hábito de la caridad. Ladea el Santo la cuestión de una disminución extensiva u objetiva por haber rechazado tal modo de aumento en la caridad.

---

[94] Cf. MENÉNDEZ-REIGADA, *Las tres vías*, en su obra *Los dones del Espíritu Santo y la perfección cristiana* (Madrid 1948) p.398s.

2. ENSEÑANZA DE SANTO TOMÁS. — Puede darse una disminución *directa*, que debilita al mismo hábito, o una disminución dispositiva *indirecta*, que facilita su debilitación. Por eso la enseñanza del Santo se resume en dos conclusiones.

Conclusión 1.ª: No cabe disminución alguna directa de la caridad. Puesto que la caridad existe en el hombre por infusión divina, su disminución tendría que depender, o de Dios, por sustracción de ella, o del hombre, por cesación en los actos buenos o por comisión de actos malos.

Dios no quita bien alguno sobrenatural al hombre sino en pena de su culpa.

El hombre no la disminuye por cesación en sus actos, porque así como no la causa con ellos, tampoco la disminuye con su omisión. Ni tampoco por sus pecados, pues habría de ser efectiva o meritoriamente, por los mortales o por los veniales. Y los mortales no la disminuyen, sino que la matan efectiva y meritoriamente. Los veniales no la disminuyen efectivamente, porque su desorden atañe a los medios y no al fin, y, por tanto, no afecta al hábito mismo de la caridad. Tampoco meritoriamente, porque los medios son menos que el fin, y el que peca en lo menos no debe ser castigado en lo más, como lo sería el hombre si por el pecado venial fuese privado del orden habitual a Dios.

Conclusión 2.ª: La caridad se disminuye indirectamente por el pecado venial y también por la cesación de sus actos. La disminuye indirectamente *el pecado venial:*

1.º Porque el pecado venial es contrario a los actos de la caridad, es decir, a la ordenación actual de los actos humanos a Dios [95]. Además, los pecados veniales disponen para otros semejantes y fomentan las tendencias pecaminosas [96]. «El pecado venial—advierte el Santo en otro lugar—retarda el acto de la caridad por su excesivo apego al bien creado» [97].

2.º Porque el pecado venial estorba el fervor de la caridad. Al desviar el afecto hacia las criaturas, lo retrae de Dios. «Diariamente perdemos algo en lo espiritual por el calor de la concupiscencia de los pecados veniales, que disminuyen el fervor de la caridad» [98]. Observa bien Cayetano: «Puesto que para el aumento de la caridad se requiere el impulso del libre albedrío no menos que para su infusión, por el esfuerzo necesario, los pecados veniales, que impiden el impulso más intenso del libre albedrío y, por tanto, el esfuerzo, impiden el aumento de la caridad. Y con ello estorban la acción divina aumentativa de la caridad, como en su infusión estorban que sea infundida mayor» [99].

3.º Porque los pecados veniales disponen para el pecado mortal, y con él para la destrucción de la caridad. Y esto por parte del agente, en cuanto por la complacencia del pecado podría convertirlo en fin [100]. Y también porque la habituación a los pequeños desórdenes predispone para no acatar el orden mismo al último fin (ibid.).

---

[95] Cf. 1-2 q.88 a.1 ad 2; 2-2 q.44 a.4 ad 2.
[96] Cf. 1-2 q.88 a.3c.
[97] 3 q.87 a.2c.
[98] 3 q.79 a.4c; cf. 3 q.87 a.1c.
[99] In h.a.
[100] Cf. 1-2 q.88 a.3c.

También disminuye indirectamente la caridad, por *la cesación en su ejercicio*, porque se debilita la propensión a obrar según ella y se fortalece la propensión a obrar sin ella.

B) La pérdida de la caridad (a.11)

1. Razón y sentido. — Declarado lo menos, que es la disminución, procede a explicar lo más, que es la destrucción o pérdida de la caridad. Inquiere el Angélico por qué puede el hombre perder la caridad.

2. Doctrina de fe. — Los errores iluministas y quietistas de todos los tiempos suelen conceder la impecabilidad a los «espirituales». Así lo enseñaron ya los massalianos [101].

La Sagrada Escritura y el magisterio de la Iglesia enseñan manifiestamente que el hombre puede perder la caridad por el pecado. De la Sagrada Escritura, cf. Ez. 18,24; 33,13; Mt. 12,44; Rom. 11,20-22; 1 Cor. 9,27; 10,12; Gal. 5,4; Heb. 6,4; 10,26, etc.

El concilio de Viena condenó la impecabilidad afirmada por los begardos [102]. Y el concilio Tridentino definió también, contra Calvino, la pecabilidad de los justos [103].

3. Explicación de Santo Tomás. — Con un proceso argumentativo que recuerda el del artículo séptimo, Santo Tomás razona que, pues la caridad es una forma divina causada por el Espíritu Santo en el hombre, su pérdida puede considerarse en relación con el Espíritu Santo, con la naturaleza misma de la forma caritativa y con el sujeto humano.

1.º Por parte del Espíritu Santo no podría perderse, porque la acción divina es infaliblemente eficaz cuando Dios quiere.

2.º Por su propia naturaleza tampoco se perdería la caridad, pues de suyo ordena a Dios y recusa el desorden del pecado.

3.º En cambio, la caridad es amisible por parte del sujeto humano, tanto en su condición general de forma como en su condición especial de hábito. En cuanto forma, sería inamisible si llenara toda la potencialidad del hombre. Y así sucede en la bienaventuranza, pero no en esta vida, donde el hombre no ama actual y continuamente a Dios. Como hábito, sería inamisible si el bien divino al que inclina apareciera necesariamente como bueno. Y así sucede en el cielo, donde se ve la esencia divina, que es la esencia misma de la bondad; pero no en esta vida, donde puede interponerse la atracción de otros bienes que aparten del divino.

4. Aclaración. — *¿Puede admitirse la confirmación en gracia o la imperdibilidad de la caridad en esta vida?*

La pregunta tiene distinta dificultad relacionada con el poder de Dios y con la exigencia de la gracia y de la caridad en el hombre.

Es indudable que Dios puede confirmar privilegiadamente en gracia a quien quiera mostrar tal predilección. También es cierto que por ella y por las exigencias de su divina maternidad y de la plenitud de gracia correspondiente, nunca pudo pecar, ni aun venialmente, la Virgen. Nos parece seguro que la misión y gracia de San José le inmunizaban asimismo de pecado mortal. Y parecidamente hay que pensar de los apóstoles después de Pentecostés, a juicio de Santo Tomás [104].

Pero, fuera de estos casos enteramente excepcionales, San Juan de la Cruz y muchos otros doctores espirituales piensan que son confirmadas en gracia las almas que arriban a la llamada *unión transformativa* o *matrimonio espiritual* con Dios [105].

El hecho merece ser creído afirmándolo tan autorizados maestros. Pero la dificultad está en saber si se trata de un mero privilegio de Dios con esas almas tan privilegiadamente amadas o se trata de una exigencia normal de su mismo estado de perfección, esto es, de la sublimidad alcanzada en ellas por la gracia y la caridad.

Podría pensarse que esta posibilidad está rechazada por la Iglesia en sus condenaciones antes referidas, y particularmente en la del error de los begardos [106]. Pero ellos defendían una impecabilidad absoluta, compatible con toda clase de pecados, innocuos ya, según ellos, para los perfectos.

La explicación que dan los doctores de la unión transformativa induce a pensar que la estabilidad de la gracia la suponen propiedad de ese estado. San Juan de la Cruz lo describe: «Una transformación total en el Amado, en que se entregan ambas partes por total posesión de la una a la otra, con cierta consumación de unión de amor, en que está el alma hecha divina y Dios por participación, cuanto se puede en esta vida, y así, pienso que este estado nunca acaece sin que esté el alma en él *confirmada en gracia*, porque se confirman la fe de ambas partes, confirmándose aquí la de Dios en el alma» [107].

La posibilidad de esta exigencia sólo puede fundarse en los argumentos mismos con que Santo Tomás la niega en general, es decir, en que las exigencias de la inamisibilidad de la caridad como forma y como hábito, en esas almas perfectísimas, sean más allegadas a las que tiene en los bienaventurados que a las que suele tener en la generalidad de los viadores.

Según el Angélico, para que la caridad sea imperdible *como forma*, ha de llenar toda la potencialidad del hombre. «Por eso la caridad de la patria, como llena toda la potencialidad de la mente racional, en cuanto todo movimiento actual de ella se dirige a Dios, es imperdible. En cambio, la caridad vial no llena así la potencialidad de su sujeto, porque no se dirige siempre en acto a Dios. Y mientras no se dirige a Dios en acto, puede suceder algo que haga perder la caridad.»

Al decir de estas felices almas transformadas y de los doctores espirituales, el amor de Dios es ya en ellas siempre actual, sin que por atención alguna extraña, ni aun por el sueño en algunas de ellas, se interrumpa, bien que se atenúe. Parece, pues, que por este

---

101 Cf. De Guibert, *Docum. christ. perfect.* n.75ss.
102 D 471.
103 D 833 837 etc.

104 Cf. *De verit.* q.24 a.9 ad 2; *In Rom.* 8 lect.5.
105 Cf. San Juan de la Cruz, *Cántico* canc.22 n.3; Arintero, *Evol. mística* p.2.ª c.5 III; Menéndez-Reigada, *Los dones del Espíritu Santo y la perfección cristiana* nota U p.601ss. Algunos autores antiguos, notan, Farges y Viller, pensaban «que, a efecto de una práctica prolongada, la caridad llega a ser continua e inmutable». Citan a Clemente Alejandrino, San Basilio, Diadoco y San Máximo (*Dict. Spirit.* 2 col.549).
106 D 471.
107 *Cántico* canc.22 n.3.

capítulo comparten estos santos de la tierra la perennidad en el amor de los del cielo.

De la caridad *como hábito* decía Santo Tomás que sólo es inamisible cuando su propio bien es visto necesariamente como bueno, «es decir, en la patria, donde se ve a Dios en su esencia, que es la esencia misma de la bondad... Pero la caridad vial, en cuyo estado no se ve la misma esencia divina, que es la esencia de la bondad, puede perderse.»

Ciertamente, las almas santísimas en cuestión no ven la esencia divina, ni, por tanto, el bien esencial que obligue irrecusablemente a su amor. Sin embargo, por el don de inteligencia poseen una altísima visión intuitiva de Dios, y por el don de sabiduría una altísima estimación vital, que proviene de la transformación en Dios a causa del mismo amor divino. De ésta escribió Santo Tomás «que el hombre se une a las causas altísimas divinas, transformado a su semejanza, a modo como el que se adhiere a Dios se hace un mismo espíritu con El, y así, como desde lo íntimo de sí, juzgue y ordene de todo, no sólo de la verdad, sino de las acciones y pasiones humanas, es sobrehumano, y es efecto del don de sabiduría» [108].

Y «esta visión en tal estado—escribe el P. Reigada—es continua, porque precisamente se caracteriza el matrimonio espiritual por la presencia de las tres divinas personas en el alma; y es tan clara, según los místicos, que supera con mucho a la claridad con que pueden ver los objetos corporales o cualquiera otra cosa creada, aunque dista infinito todavía de las claridades de la gloria» [109]. También, pues, por este capítulo parece poder afirmarse la estabilidad de la caridad en estos justos.

Sin embargo, aunque estas razones tienen gran fuerza probativa, no prueban bastante. Es decir, no prueban la imposibilidad física o psicológica de la pérdida de la caridad en estas almas.

No la prueba la primera, porque la caridad, aunque tan perfecta en ellas «que ya sólo en amar es su ejercicio», no absorbe ni actualiza tan enteramente su actividad, que no puedan obrar nunca sin amar o que no pueda aminorarse e interrumpirse su amor. No están excluídas las múltiples coyunturas y dificultades que para lo uno y para lo otro puede presentar la complejidad de esta vida terrena. Queda, pues, abierta la posibilidad psicológica de perder el amor.

Tampoco la excluye la segunda razón, porque la contemplación del bien divino que gozan estas almas tampoco es absolutamente permanente e imparalizable, ni mientras dura rinde necesariamente el amor, pues no es visión del bien mismo en su esencia, que excluye la libertad de especificación, es decir, la posibilidad de preferir otro bien. Así, pues, el endiosamiento de esas almas no las hace todavía psicológicamente impecables.

¿Qué prueban, pues, esas dos razones fundadas en la perfección de la caridad en su estado transformante? Prueban, nos parece, una *casi-imposibilidad psicológica* y una verdadera *imposibilidad moral* de pecado mortal o de pérdida del amor. La casi-imposibilidad psicológica consiste en que la actividad de esas almas está tan fuertemente informada y encauzada por su ardiente amor divino, que apenas queda posibilidad psicológica de que salga de ese cauce, y menos de que pueda discurrir por otro contrario.

[108] *Sent.* 3 d.34 q.1 a.2c
[109] O.c., p.610.

La imposibilidad moral proviene de la misma perfección del amor que une a esas almas con Dios. Proviene, por tanto, del amor que ellas tienen a Dios y del amor que Dios las tiene a ellas. Por parte de ellas, no es pensable cosa alguna que pueda desunirlas de Dios, en el que están vitalmente transformadas, cuyo bien comprenden y gozan tan subidamente, que ante él estiman como basura todos los bienes que se le pueden enfrentar, y como tesoros todos los males que puede exigir. Todas las posibilidades previsibles de esta vida, separadas o juntas, son insuficientes para deshacer la *entrega en total posesión* que el alma ha hecho de sí misma al Amado.

Y esta misma actitud amante del alma, psicológicamente apenas cambiable y moralmente incambiable, importa una imposibilidad moral de desasistencia, abandono y desamor por parte de Dios. No puede El dejar de sostener en el amor ni dejar de amar a quien moralmente ya no puede dejar de amarle.

Consiguientemente, la perfección psicológica y moral del amor divino transformante, aunque por sí sola no alcanza una imposibilidad total de amisibilidad, la alcanza como exigencia moral de asistencia y de correspondencia amorosa divina. El amor del alma a Dios no la confirma por sí mismo en gracia, pero es una exigencia de confirmación por parte de Dios. El alma no puede más. Le ha entregado a Dios su amor con toda la sinceridad, la fuerza y la perennidad que le es posible. Sin embargo, la sinceridad de su deseo y de su entrega no garantiza absolutamente la perpetuidad. Pero la garantiza Dios. A donde no llega el amor del alma a Dios, llega el amor de Dios al alma.

Más aún, esta exigencia está ya cumplida. La realidad misma del espiritual matrimonio entre Dios y el alma implica este cumplimiento. La conlleva la mutua entrega definitiva de Dios al alma y del alma a Dios. Se han entregado y aceptado mutuamente en unión estable indisoluble. Esta mutua posesión definitiva importa la confirmación del alma en el amor divino. Importa su inseparabilidad de Dios. Importa la imperdibilidad de su divina caridad. En fin de cuentas, es la divina fidelidad la que confirma la indisolubilidad de la unión. Así lo da a entender San Juan de la Cruz: «porque se confirma la fe de ambas partes, confirmándose aquí la de Dios en el alma [110].

Concluimos, pues, que en el estado de unión transformante de matrimonio espiritual, la caridad es inamisible y eterna, porque la perfección psicológica y moral de este amor conlleva una exigencia moral ante Dios de confirmación en su gracia y porque esta exigencia ha sido aceptada y cumplida por Dios en su entrega irrevocable de amor a las almas En definitiva, el amor de estas almas a Dios será ya perpetuo por libérrimo compromiso divino de amarlas ya para siempre. Las razones de Santo Tomás no sólo no cierran, sino que abren paso a esta conclusión.

[110] L.c. La exigencia moral de confirmación en gracia no ha de entenderse como una exigencia estrictamente meritoria, que implicaría el merecimiento de la perseverancia final.

C) Si un solo acto de pecado mortal priva de la caridad (a.12)

1. Razón y sentido — Puesto que la caridad se puede perder por la actuación pecaminosa del hombre, surge la pregunta: ¿es causa suficiente de la pérdida de la caridad un solo acto de pecado grave?

2. Doctrina de fe.—Así parece por la misma Escritura [111] y consta por el concilio Tridentino [112].

3. Explicación de Santo Tomás. — Basta un pecado mortal para destruir la caridad, porque son esencialmente contrarios y no pueden coexistir en el hombre. La caridad importa amor de Dios sobre todas las cosas, y, por tanto, total sujeción y referencia a Dios de los actos humanos. Exactamente lo contrario de lo que implica el quebrantamiento de la ley de Dios por un acto de pecado mortal.

Por qué basta un solo pecado.—Ciertamente un solo acto no destruye un hábito adquirido con muchos. Pero el de la caridad no es causado por nuestros actos, sino infundido por Dios. Por eso basta para destruirla lo que basta para estorbar la infusión divina. Y un pecado mortal la estorba, porque prefiere lo que se opone a la divina amistad.

Así es de cierta esta triste verdad.

[111] Cf. Io. 14,21; Iac. 2,10.
[112] D 808 y 837.

CUESTION 24

(In duodecim articulos divisa)

De caritatis subiecto

De la caridad en relación con el sujeto

Deinde considerandum est de caritate in comparatione ad subiectum (cf. q.23 introd.).

Et circa hoc quaeruntur duodecim.

Primo: utrum caritas sit in voluntate tanquam in subiecto.

Secundo: utrum caritas causetur in homine ex actibus praecedentibus, vel ex infusione divina.

Tertio: utrum infundatur secundum capacitatem naturalium.

Quarto: utrum augeatur in habente ipsam.

Quinto: utrum augeatur per additionem.

Sexto: utrum quolibet actu augeatur.

Septimo: utrum augeatur in infinitum.

Octavo: utrum caritas viae possit esse perfecta.

Nono: de diversis gradibus caritatis.

Decimo: utrum caritas possit diminui.

Undecimo: utrum caritas semel habita possit amitti.

Duodecimo: utrum amittatur per unum actum peccati mortalis.

Ahora se ha de estudiar la caridad en relación con el sujeto. Sobre lo cual se inquieren doce cosas:

Primera: si la caridad está en la voluntad como en sujeto.

Segunda: si la caridad es causada en el hombre por actos precedentes o por infusión de la gracia divina.

Tercera: si se infunde conforme a la capacidad de los dones naturales.

Cuarta: si aumenta en quien la tiene.

Quinta: si aumenta por adición.

Sexta: si aumenta con cualquier acto.

Séptima: si aumenta infinitamente.

Octava: si la caridad en esta vida puede ser perfecta.

Novena: de los diversos grados de la caridad.

Décima: si la caridad puede disminuir.

Undécima: si la caridad, una vez poseída, puede perderse.

Duodécima: si se pierde por un acto de pecado mortal.

ARTICULO 1

Utrum voluntas sit subiectum caritatis [a]

Si la voluntad es sujeto de la caridad

Ad primum sic proceditur. Videtur quod voluntas non sit subiectum caritatis.

1. Caritas enim amor quidam est. Sed amor, secundum Philoso-

Dificultades. Parece que la voluntad no es sujeto de la caridad.

1. La caridad es amor. El amor, según el Filósofo, está en el concu-

[a] 1-2 q.56 a.6; *Sent.* 3 d.27 q.2 a.3; *De virtut.* q.1 a.5.

piscible. Luego la caridad está en el concupiscible y no en la voluntad.

2. La caridad es la virtud más excelente, como hemos dicho. El sujeto de la virtud es la razón. Parece, pues, que la caridad está en la razón y no en la voluntad.

3. La caridad se extiende a todas las acciones humanas, según aquello: "Hacedlo todo en caridad". El principio de las acciones humanas es el libre albedrío. En consecuencia, más está la caridad en el libre albedrío, como en sujeto, que en la voluntad.

Por otra parte, el objeto de la caridad es el bien, que es también objeto de la voluntad. Por consiguiente, la caridad está en la voluntad como en sujeto.

Respuesta. Hay un doble apetito, el sensitivo y el intelectivo, llamado voluntad, como en la primera parte vimos, y el objeto de ambos es el bien, aunque de diferente manera. El objeto del apetito sensitivo es el bien captado por el sentido, y el objeto del apetito intelectivo, o voluntad, es el bien bajo la razón común de bien, en cuanto está captado por el entendimiento. Y como el objeto de la caridad no es un bien sensible, sino el bien divino, que sólo el entendimiento conoce, de ahí que el sujeto de la caridad no sea el apetito sensitivo, sino el apetito intelectivo, o voluntad.

Soluciones. 1. El concupiscible es parte del apetito sensitivo, no del apetito intelectivo, como en la Primera Parte se demostró; por lo cual, el amor que está en el concupiscible es amor de bien sensible. Pero el concupiscible no puede extenderse al bien divino, sino sólo la voluntad; de aquí que el concupiscible no pueda ser sujeto de la caridad.

2. También la voluntad, según el Filósofo, está en la razón; por lo

phum [1], est in concupiscibili. Ergo et caritas est in concupiscibili, et non in voluntate.

2. Praeterea, caritas est principalissima virtutum, ut supra dictum est (q.23 a.6). Sed subiectum virtutis est ratio. Ergo videtur quod caritas sit in ratione, et non in voluntate.

3. Praeterea, caritas se extendit ad omnes actus humanos: secundum illud I ad Cor. ult., 14: «Omnia vestra in caritate fiant». Sed principium humanorum actuum est liberum arbitrium. Ergo videtur quod caritas maxime sit in libero arbitrio sicut in subiecto, et non in voluntate.

Sed contra est quod obiectum caritatis est bonum, quod etiam est obiectum voluntatis. Ergo caritas est in voluntate sicut in subiecto.

Respondeo dicendum quod, cum duplex sit appetitus, scilicet sensitivus et intellectivus, qui dicitur voluntas, ut in Primo habitum est (q.80 a.2), utriusque obiectum est bonum, sed diversimode. Nam obiectum appetitus sensitivi est bonum per sensum apprehensum: obiectum vero appetitus intellectivi, vel voluntatis, est bonum sub communi ratione boni, prout est apprehensibile ab intellectu. Caritatis autem obiectum non est aliquod bonum sensibile, sed bonum divinum, quod solo intellectu cognoscitur. Et ideo caritatis subiectum non est appetitus sensitivus, sed appetitus intellectivus, idest voluntas.

Ad primum ergo dicendum quod concupiscibilis est pars appetitus sensitivi, non autem appetitus intellectivi, ut in Primo ostensum est (q.81 a.2; q.82 a.5). Unde amor qui est in concupiscibili est amor sensitivi boni. Ad bonum autem divinum, quod est intelligibile, concupiscibilis se extendere non potest, sed sola voluntas. Et ideo concupiscibilis subiectum caritatis esse non potest.

Ad secundum dicendum, quod voluntas etiam, secundum Philo-

[1] *Top.* 2 c.7 n.4 (Bk 113b2).

sophum, in III «De anima», in ratione est. Et ideo per hoc quod caritas est in voluntate non est aliena a ratione. Tamen ratio non est regula caritatis, sicut humanarum virtutum: sed regulatur a Dei sapientia, et excedit regulam rationis humanae, secundum illud Eph. 3,19: «supereminentem scientiae caritatem Christi». Unde non est in ratione neque sicut in subiecto, sicut prudentia: neque sicut in regulante, sicut iustitia vel temperantia; sed solum per quandam affinitatem voluntatis ad rationem.

Ad tertium dicendum quod liberum arbitrium non est alia potentia a voluntate, ut in Primo dictum est (q.83 a.4). Et tamen caritas non est in voluntate secundum rationem liberi arbitrii, cuius actus est eligere: «electio» enim «est eorum quae sunt ad finem, voluntas autem est ipsius finis», ut dicitur in III Ethic.» [2] Unde caritas, cuius obiectum est finis ultimus, magis debet dici esse in voluntate quam in libero arbitrio.

cual, la caridad, aunque está en la voluntad, no es ajena a la razón. Con todo, la razón no es regla de la caridad, como de las virtudes humanas, si no está regulada por la sabiduría de Dios y excede la regla de la razón humana, según dice el Apóstol: "Sobrepuja todo conocimiento la caridad de Cristo". Por consiguiente, no está en la razón como en sujeto igual que la prudencia, ni como en regulante, cual la justicia o la templanza, sino sólo por cierta afinidad de la voluntad con la razón.

3. El libre albedrío no es potencia distinta de la voluntad, como en la Primera parte se ha visto. No obstante, la caridad no está en la voluntad por razón del libre albedrío, cuyo acto propio es elegir: "La elección recae sobre lo conducente al fin; la voluntad, empero, sobre el fin mismo", en decir del Filósofo; por donde la caridad, cuyo objeto es el fin último, mejor debe decirse que está en la voluntad que en el libre albedrío.

ARTICULO 2

Utrum caritas causetur in nobis ex infusione [*]

Si la caridad es causada en nosotros por infusión

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod caritas non causetur in nobis ex infusione.

1. Illud enim quod est commune omnibus creaturis, naturaliter hominibus inest. Sed sicut Dionysius dicit, in 4 cap. «De div. nom.» [3], «omnibus diligibile et amabile est bonum divinum», quod est obiectum caritatis. Ergo caritas inest nobis naturaliter, et non ex infusione.

2. Praeterea, quanto aliquid est magis diligibile, tanto facilius diligi potest. Sed Deus est maxime

Dificultades. Parece que la caridad no es causada en nosotros por infusión.

1. Lo que le es común con las criaturas lo tiene el hombre naturalmente. Dice Dionisio que "a todos es amoroso y amable el bien divino", objeto de la caridad. Luego tenemos la caridad naturalmente y no por infusión.

2. Cuanto una cosa es más amable, tanto más fácilmente se puede amar. Dios es máximamente ama-

[*] *Cont. Gent.* 3,151; *De duob. praec.* prol.

[2] C.2 n.9 (Bk 1111b26).

[3] § 10: MG 3,708; S.Th., lect.9.

ble, por ser sumo bien; en consecuencia, con más facilidad puede ser amado que otras cosas. Si, pues, para amar esas cosas no necesitamos de ningún hábito infuso, tampoco para amar a Dios.

3. El Apóstol dice: "El fin del mandamiento es la caridad de puro corazón, de buena conciencia y de fe no fingida". Estas tres cosas atañen a las acciones humanas. La caridad, por consiguiente, es causada en nosotros por acciones precedentes y no por infusión.

Por otra parte, dice el Apóstol: "La caridad de Dios ha sido derramada en nuestros corazones por el Espíritu Santo, que nos ha sido dado".

Respuesta. Hemos dicho que la caridad es una amistad del hombre con Dios fundada en la comunicación de la bienaventuranza eterna. Esta comunicación no se da según dones naturales, sino gratuitos, porque dice el Apóstol: "La vida eterna es gracia de Dios"; por donde la misma caridad sobrepasa las facultades de la naturaleza. Lo que sobrepuja la capacidad de la naturaleza no puede ser natural ni adquirido por potencias naturales, pues el efecto natural no transciende su causa. Por lo cual, no podemos tener la caridad naturalmente, ni adquirirla por las fuerzas naturales, sino por infusión del Espíritu Santo, que es el amor del Padre y del Hijo, cuya participación en nosotros es la misma caridad creada, como queda dicho.

Soluciones. 1. Dionisio habla del amor de Dios, fundado en la comunicación de bienes naturales; y por eso lo poseemos naturalmente. Mas la caridad se funda en comunicación sobrenatural; de aquí que no sean lo mismo.

2. Dios es de suyo cognoscible en grado sumo, pero no para nosotros, debido a las deficiencias de nuestro

diligibilis: cum sit summe bonus. Ergo facilius est ipsum diligere quam alia. Sed ad alia diligenda non indigemus aliquo habitu infuso. Ergo nec etiam ad diligendum Deum.

3. Praeterea, Apostolus dicit, I ad Tim. 1,5: «Finis praecepti est caritas de corde bono et conscientia pura et fide non ficta». Sed haec tria pertinent ad actus humanos. Ergo caritas causatur in nobis ex actibus praecedentibus, et non ex infusione.

Sed contra est quod Apostolus dicit, Rom. 5,5: «Caritas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum Sanctum, qui datus est nobis».

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est (q.23 a.1), caritas est amicitia quaedam hominis ad Deum fundata super communicationem beatitudinis aeternae. Haec autem communicatio non est secundum dona naturalia, sed secundum dona gratuita: quia, ut dicitur Rom. 6,23, «gratia Dei vita aeterna». Unde et ipsa caritas facultatem naturae excedit. Quod autem excedit naturae facultatem non potest esse neque naturale neque per potentias naturales acquisitum: quia effectus naturalis non transcendit suam causam. Unde caritas non potest neque naturaliter nobis inesse, neque per vires naturales est acquisita, sed per infusionem Spiritus Sancti, qui est amor Patris et Filii, cuius participatio in nobis est ipsa caritas creata, sicut supra dictum est (q.23 a.2 ad 1).

Ad primum ergo dicendum quod Dionysius loquitur de dilectione Dei quae fundatur super communicatione naturalium bonorum, et ideo naturaliter omnibus inest. Sed caritas fundatur super quadam communicatione supernaturali. Unde non est similis ratio.

Ad secundum dicendum quod sicut Deus secundum se est maxime cognoscibilis, non tamen no-

bis, propter defectum nostrae cognitionis, quae dependet a rebus sensibilibus; ita etiam Deus in se est maxime diligibilis inquantum est obiectum beatitudinis, sed hoc modo non est maxime diligibilis a nobis, propter inclinationem affectus nostri ad visibilia bona. Unde oportet quod ad Deum hoc modo maxime diligendum nostris cordibus caritas infundatur.

Ad tertium dicendum quod cum caritas dicitur in nobis procedere «ex corde bono et conscientia pura et fide non ficta», hoc referendum est ad actum caritatis, qui ex praemissis excitatur. Vel etiam hoc dicitur quia huiusmodi actus disponunt hominem ad recipiendum caritatis infusionem. Et similiter etiam dicendum est de eo quod Augustinus dicit[4], quod «timor introducit caritatem»: et de hoc quod dicitur in Glossa (Interl.) Mt. 1,2, quod «fides generat spem, et spes caritatem».

conocimiento, que depende de las cosas sensibles. De igual modo es en sí sumamente amable, en cuanto es objeto de bienaventuranza; sin embargo, no se nos presenta de este modo, por la inclinación de nuestros afectos a los bienes visibles. Por donde conviene que, para que de esa manera sea amado, se infunda la caridad en nuestros corazones.

3. Al decir que la caridad se engendra en nosotros "de un corazón puro, de la buena conciencia y de una fe no fingida", se entiende del acto de caridad excitado por ese estado. O también, porque esos actos disponen al hombre para recibir la infusión de la caridad.—Lo mismo hay que decir de lo que afirma San Agustín: que "el temor introduce la caridad", y de lo que trae la Glosa: "La fe engendra la esperanza, y la esperanza, la caridad".

ARTICULO 3

Utrum caritas infundatur secundum quantitatem naturalium *

Si la caridad se infunde a la medida de la capacidad natural

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod caritas infundatur secundum quantitatem naturalium.

1. Dicitur enim Mt. 25,15 quod «dedit unicuique secundum propriam virtutem». Sed caritatem nulla virtus praecedit in homine nisi naturalis: quia sine caritate nulla est virtus, ut dictum est (q.23 a.7). Ergo secundum capacitatem virtutis naturalis infunditur homini caritas a Deo.

2. Praeterea, omnium ordinatorum ad invicem secundum proportionatur primo: sicut videmus

Dificultades. Parece que la caridad se infunde a la medida de la capacidad natural.

1. Se lee en San Mateo que "dió a cada uno según la propia capacidad". Ninguna virtud en el hombre precede a la caridad más que la natural, porque sin la caridad no hay ninguna virtud, como hemos visto. Luego la caridad es infundida por Dios en el hombre según la capacidad de virtud natural.

2. En las cosas ordenadas entre sí, la segunda está proporcionada a la primera, como sucede en las co-

* 1 q.62 a.6; 3 q.69 a.8 ad 3; *Sent.* 1 d.17 q.1 a.3; 2 d.5 p.1 expos.text.; 3 d.31 q.1 a.4 q.ª1; *In Mt.* 25; *De virtut.* q.2 a.7 ad 9.

[4] *In I Io.* tr.9 super 6,18: ML 35,2048.

sas naturales en que la forma guarda proporción con la materia, y en los dones gratuitos la gloria con la gracia. La caridad, al ser perfección de la naturaleza, se relaciona con la capacidad natural como lo segundo con lo primero. Parece, pues, que la caridad se infunde según capacidad natural.

3. Los hombres y los ángeles participan la misma caridad porque ambos son partícipes de la misma bienaventuranza, como se ve en San Mateo y en San Lucas. La caridad y demás dones gratuitos fueron dados a los ángeles según capacidad de bien natural, como dice el Maestro. Por consiguiente, lo mismo parece ser en los hombres.

Por otra parte, se lee en San Juan: "El Espíritu sopla donde quiere"; y el Apóstol: "Todo esto lo obra un mismo Espíritu, repartiéndolo como quiere". En consecuencia, no se da la caridad conforme a capacidad natural, sino según la voluntad del Espíritu, que distribuye sus bienes.

Respuesta: La capacidad de una cosa depende de su causa propia, pues causa más universal produce un efecto mayor. Por sobrepujar la caridad la proporción de la naturaleza humana, como está dicho, no depende de ninguna virtud natural, sino de la sola gracia del Espíritu Santo, que la infunde. Por lo cual, la cantidad de caridad no depende de la condición de la naturaleza o de la capacidad de la virtud natural, sino sólo de la voluntad del Espíritu Santo, que reparte sus dones como quiere. Por eso, el Apóstol dice: "A cada uno de nosotros se ha dado la gracia según medida de la donación de Cristo".

Soluciones. 1. Esa virtud, conforme a la cual da Dios sus dones, es una disposición o preparación precedente o un impulso del alma a recibir la gracia. Pero incluso esa misma disposición o impulso los causa

quod in rebus materialibus forma proportionatur materiae, et in donis gratuitis gloria proportionatur gratiae. Sed caritas, cum sit perfectio naturae, comparatur ad capacitatem naturalem sicut secundum ad primum. Ergo videtur quod caritas infundatur secundum naturalium capacitatem.

3. Praeterea, homines et angeli secundum eandem rationem caritatem participant: quia in utrisque est similis beatitudinis ratio, ut habetur Mt. 22,30, et Lc. 20,36. Sed in angelis caritas et alia dona gratuita sunt data secundum capacitatem naturalium; ut Magister dicit, 3 dist. II lib. «Sent.» c.2. Ergo idem etiam videtur esse in hominibus.

Sed contra est quod dicitur Io. 3,8: «Spiritus ubi vult spirat»; et I ad Cor. 12,11: «Haec omnia operatur unus et idem Spiritus, dividens singulis prout vult». Ergo caritas datur non secundum capacitatem naturalium, sed secundum voluntatem Spiritus sua dona distribuentis.

Respondeo dicendum quod uniuscuiusque quantitas dependet a propria causa rei: quia universalior causa effectum maiorem producit. Caritas autem, cum superexcedat proportionem naturae humanae, ut dictum est (a.2), non dependet ex aliqua naturali virtute, sed ex sola gratia Spiritus Sancti eam infundentis. Et ideo quantitas caritatis non dependet ex conditione naturae vel ex capacitate naturalis virtutis, sed solum ex voluntate Spiritus Sancti distribuentis sua dona prout vult. Unde et Apostolus dicit, ad Eph. 4,7: «Unicuique nostrum data est gratia secundum mensuram donationis Christi».

Ad primum ergo dicendum quod illa virtus secundum quam sua dona Deus dat unicuique, est dispositio vel praeparatio praecedens, sive conatus gratiam accipientis. Sed hanc etiam dispositionem vel conatum praevenit

Spiritus Sanctus, movens mentem hominis vel plus vel minus secundum suam voluntatem. Unde et Apostolus dicit, ad Col. 1,12: «Qui dignos nos fecit in partem sortis sanctorum in lumine».

Ad secundum dicendum quod forma non excedit proportionem materiae, sed sunt eiusdem generis. Similiter etiam gratia et gloria ad idem genus referuntur: quia gratia nihil est aliud quam quaedam inchoatio gloriae in nobis. Sed caritas et natura non pertinent ad idem genus. Et ideo non est similis ratio.

Ad tertium dicendum quod angelus est naturae intellectualis, et secundum suam conditionem competit ei ut totaliter feratur in omne id in quod fertur, ut in Primo habitum est (q.62 a.8). Et ideo in superioribus angelis fuit maior conatus et ad bonum in perseverantibus et ad malum in cadentibus. Et ideo superiorum angelorum persistentes facti sunt meliores et cadentes facti sunt peiores aliis. Sed homo est rationalis naturae, cui competit esse quandoque in potentia et quandoque in actu. Et ideo non oportet quod feratur totaliter in id in quod fertur; sed eius qui habet meliora naturalia potest esse minor conatus, et e converso. Et ideo non est simile.

el Espíritu Santo, moviendo más o menos la mente del hombre según su voluntad. De aquí que diga el Apóstol: "El cual nos hizo dignos de la parte de la herencia de los santos en la luz".

2. La forma no excede la proporción de la materia, antes bien son del mismo género. De igual manera, la gracia y la gloria están en el mismo género, porque la gracia no es otra cosa que un anticipo en nosotros de la gloria. Pero la caridad y la naturaleza no pertenecen al mismo género, y así no es la misma razón.

3. El ángel es de naturaleza intelectual, y por esta razón se entrega totalmente a lo que intenta, como en la Primera Parte se trató; por eso, en los ángeles superiores hubo un mayor impulso hacia el bien en quienes perseveraron y hacia el mal en quienes cayeron, por lo que los ángeles superiores perseverantes se hicieron mejores, y peores los caídos. Mas el hombre es de naturaleza racional, a la que compete estar unas veces en potencia y otras en acto; de suerte que no se entregue totalmente a lo que se da; antes bien, el que tiene mejores prendas naturales puede ser de impulsos inferiores, y al contrario. Luego no es el mismo caso en el ángel y en el hombre.

ARTICULO 4

Utrum caritas augeri possit *

Si la caridad puede aumentar

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod caritas augeri non possit.

1. Nihil enim augetur nisi quantum. Duplex autem est quantitas: scilicet dimensiva, et virtualis. Quarum prima caritati non

Dificultades. Parece que la caridad no puede aumentar.

1. Sólo aumenta lo cuantitativo. Hay una doble cantidad: la dimensiva y la virtual. La primera no compete a la caridad, que es una per-

* I-2 q.52 a.1; q.66 a.1; *Sent.* I d.17 q.2 a.1; *Quodl.* 9 q.6; *De malo* q.7 a.2; *De virtut.* q.1 a.11.

fección espiritual. La virtual mira a los objetos. De este modo tampoco crece la caridad, porque con la mínima caridad se ama todo lo que se ha de amar por caridad. Luego la caridad no aumenta.

2. Lo que ha llegado al término, no experimenta crecimiento. La caridad está en el término, por ser la mayor de las virtudes y sumo amor del bien óptimo. Por tanto, la caridad no puede crecer.

3. El aumento es cierto movimiento; luego lo que crece se mueve. En consecuencia, lo que aumenta esencialmente se mueve esencialmente. Pero no se mueve esencialmente más que lo que se corrompe y se engendra. Luego la caridad no puede crecer esencialmente, a no ser que de nuevo se genere o se corrompa; lo cual es inadmisible.

Por otra parte, dice San Agustín: "La caridad merece el aumento, y, aumentada, merece la perfección".

Respuesta. La caridad en la presente vida puede aumentar. Nos llamamos viadores por caminar hacia Dios, último fin de nuestra bienaventuranza. Tanto más adelantamos en este camino, cuanto más nos acercamos a Dios, a quien no se llega con pasos corporales, sino con los afectos del alma. Hace este acercamiento la caridad, porque por ella la mente se une a Dios. Por lo cual es condición de la caridad de la presente vida que pueda crecer, pues, si no aumentara, cesaría el caminar. De aquí que el Apóstol llame "camino" a la caridad, al decir: "Os indico un camino más excelente".

Soluciones. 1. No compete a la caridad la cantidad dimensiva, sino sólo la virtual, que no se mira solamente por el número de los objetos que se aman, sean pocos o muchos, sino también por la intensidad del

convenit: cum sit quaedam spiritualis perfectio. Virtualis autem quantitas attenditur secundum obiecta, secundum quae caritas non crescit: quia minima caritas diligit omnia quae sunt ex caritate diligenda. Ergo caritas non augetur.

2. Praeterea, illud quod est in termino non recipit augmentum. Sed caritas est in termino, quasi maxima virtutum existens et summus amor optimi boni. Ergo caritas augeri non potest.

3. Praeterea, augmentum quidam motus est. Ergo quod augetur movetur. Quod ergo augetur essentialiter movetur essentialiter. Sed non movetur essentialiter nisi quod corrumpitur vel generatur. Ergo caritas non potest augeri essentialiter, nisi forte de novo generetur vel corrumpatur: quod est inconveniens.

Sed contra est quod Augustinus dicit, «Super Io.», quod «caritas meretur augeri, ut aucta mereatur et perfici» [5].

Respondeo dicendum quod caritas viae potest augeri. Ex hoc enim dicimur esse viatores quod in Deum tendimus, qui est ultimus finis nostrae beatitudinis. In hac autem via tanto magis procedimus quanto Deo magis propinquamus, cui non appropinquatur passibus corporis, sed affectibus mentis. Hanc etiam propinquitatem facit caritas: quia per ipsam mens Deo unitur. Et ideo de ratione caritatis viae est ut possit augeri: si enim non posset augeri, iam cessaret viae processus. Et ideo Apostolus caritatem viam nominat, dicens I ad Cor. 12,31: «Adhuc excellentiorem viam vobis demonstro».

Ad primum ergo dicendum quod caritati non convenit quantitas dimensiva, sed solum quantitas virtualis. Quae non solum attenditur secundum numerum obiectorum, ut scilicet plura vel pauciora diligantur: sed etiam se-

[5] Tr.74 super 14,16: ML 35,1827; epist. 186 *Ad Paulinum* c.3: ML 33,819.

cundum intensionem actus, ut magis vel minus aliquid diligatur. Et hoc modo virtualis quantitas caritatis augetur.

Ad secundum dicendum quod caritas est in summo ex parte obiecti, inquantum scilicet eius obiectum est summum bonum: et ex hoc sequitur quod ipsa sit excellentior aliis virtutibus. Sed non est omnis caritas in summo quantum ad intensionem actus.

Ad tertium dicendum quod quidam [6] dixerunt caritatem non augeri secundum suam essentiam, sed solum secundum radicationem in subiecto, vel secundum fervorem. Sed hi propriam vocem ignoraverunt. Cum enim sit accidens, eius esse est inesse: unde nihil est aliud ipsam secundum essentiam augeri quam eam magis inesse subiecto, quod est eam magis radicari in subiecto. Similiter etiam ipsa essentialiter est virtus ordinata ad actum: unde idem est ipsam augeri secundum essentiam et ipsam habere efficaciam ad producendum ferventioris dilectionis actum. Augetur ergo essentialiter non quidem ita quod esse incipiat vel esse desinat in subiecto, sicut obiectio procedit: sed ita quod magis in subiecto esse incipiat.

acto, de manera que se ame una cosa más o menos. En este sentido crece la cantidad virtual de la caridad.

2. La caridad es lo sumo por parte del objeto, por cuanto ese objeto es el sumo bien. Y de esto se sigue que es la más excelente de las virtudes. Mas no toda caridad está en lo sumo en cuanto a la intensidad del acto.

3. Unos dijeron que la caridad no crece en su esencia, sino sólo según radicación en el sujeto, o conforme al fervor, lo cual es ignorar el sentido de las palabras. Pues, siendo accidente, su propio ser es estar inherente; por lo cual no es otra cosa decir que ella crezca en su esencia que adherirse más al sujeto, esto es, mayor radicación en el sujeto. Al mismo tiempo, es esencialmente virtud ordenada al acto; por donde lo mismo es aumentar su esencia que ser capaz de producir un acto de amor más ferviente. Aumenta, pues, esencialmente; mas no de suerte que empiece a estar o dejar de estar en el sujeto, como dice la objeción, sino que empieza a estar más y más en el sujeto.

ARTICULO 5

Utrum caritas augeatur per additionem [a]

Si la caridad aumenta por adición

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod caritas augeatur per additionem.

1. Sicut enim est augmentum secundum quantitatem corporalem, ita secundum quantitatem virtualem. Sed augmentum quantitatis corporalis fit per additionem: dicit enim Philosophus, in I «De gen.» [7], quod «augmentum est praeexistenti magnitudini ad-

Dificultades. Parece que la caridad aumenta por adición.

1. Así como hay aumento según la cantidad corporal, así lo hay según la virtual. El crecimiento de la cantidad corporal se hace por adición, pues dice el Filósofo que "el aumento es adición a la magnitud preexistente". Luego también el cre-

[a] I-2 q.52 a.2; *Sent.* 1 d.17 q.2 a.2; *De virtut.* q.1 a.11.

[6] Cf. GUILELMUM ALTISSIOD., *Summa aurea* 3 tr.5 q.4.

[7] C.5 n.7 (BK 320b30): S.TH., lect.13

cimiento de la caridad que se da por cantidad virtual, será por adición.

2. La caridad es para el alma una luz espiritual, según San Juan: "El que ama a su hermano está en la luz". La luz crece en el aire por adición, como aumenta en la casa encendiendo otra candela. También, pues, aumenta la caridad en el alma por adición.

3. Toca a Dios aumentar la caridad y crearla, en sentencia del Apóstol: "Acrecentará los frutos de vuestra justicia". Dios, al infundir la caridad primeramente, hace en el alma cosa que allí no había; por tanto, también al aumentarla hace algo que no había. Así es que la caridad se acrecienta por adición.

Por otra parte, la caridad es una forma simple. Lo simple añadido a lo simple no hace cosa mayor, como prueba el Filósofo. Por consiguiente, la caridad no aumenta por adición.

Respuesta. En toda adición se añade una cosa a otra. Luego, antes de efectuarse la adición, la inteligencia deberá captar esas cosas como distintas. Así, pues, si la caridad se añade a la caridad, debe presuponerse que la caridad adicionada es distinta de la caridad a que se suma, si no con distinción real, al menos conceptual. En efecto, podría Dios aumentar una cantidad corporal añadiéndole otra magnitud no preexistente, sino creada. Esta magnitud, aunque inexistente, tiene en sí misma la razón de su distinción de aquella a que se añade. Por tanto, si la caridad se añade a la caridad, debe presuponerse, al menos conceptualmente, alguna distinción entre ambas.

La distinción en las formas es doble: una específica y otra numérica. La específica proviene en los hábitos de la diversidad de los objetos, y la

ditamentum». Ergo etiam augmentum caritatis, quod est secundum virtualem quantitatem, erit per additionem.

2. Praeterea, caritas in anima est quoddam spirituale lumen: secundum illud I Io. 2,10: «Qui diligit fratrem suum in lumine manet». Sed lumen crescit in aere per additionem: sicut in domo lumen crescit alia candela superaccensa. Ergo etiam caritas crescit in anima per additionem.

3. Praeterea, augere caritatem ad Deum pertinet, sicut et ipsam creare: secundum illud II ad Cor. 9,10: «Augebit incrementa frugum iustitiae vestrae». Sed Deus primo infundendo caritatem aliquid facit in anima quod ibi prius non erat. Ergo etiam augendo caritatem aliquid ibi facit quod prius non erat. Ergo caritas augetur per additionem!

Sed contra est quod caritas est forma simplex. Simplex autem simplici additum non facit aliquid maius, ut probatur in VI «Physic.»[8] Ergo caritas non augetur per additionem.

Respondeo dicendum quod omnis additio est aliculus ad aliquid. Unde in omni additione oportet saltem praeintelligere distinctionem eorum quorum unum additur alteri, ante ipsam additionem. Si igitur caritas addatur caritati, oportet praesupponi caritatem additam ut distinctam a caritate cui additur: non quidem ex necessitate secundum esse, sed saltem secundum intellectum. Posset enim Deus etiam quantitatem corporalem augere addendo aliquam magnitudinem non prius existentem, sed tunc creatam: quae quamvis prius non fuerit in rerum natura, habet tamen in se unde eius distinctio intelligi possit a quantitate cui additur. Si igitur caritas addatur caritati, oportet praesupponere, ad minus secundum intellectum, distinctionem unius caritatis ab alia.

Distinctio autem in formis est duplex: una quidem secundum speciem; alia autem secundum

[8] C.2 n.1 (BK 232a23): S.TH., lect.4; *Metaph.* 2 c.4 n.28 (BK 1001b8): S.TH., lect.12.

numerum. Distinctio quidem secundum speciem in habitibus est secundum diversitatem obiectorum: distinctio vero secundum numerum est secundum diversitatem subiecti. Potest igitur contingere quod aliquis habitus per additionem augeatur dum extenditur ad quaedam obiecta ad quae prius se non extendebat: et sic augetur scientia geometriae in eo qui de novo incipit scire aliqua geometricalia quae prius nesciebat. Hoc autem non potest dici de caritate: quia etiam minima caritas se extendit ad omnia illa quae sunt ex caritate diligenda. Non ergo talis additio in augmento caritatis potest intelligi praesupposita distinctione secundum speciem caritatis additae ad eam cui superadditur.

Relinquitur ergo, si fiat additio caritatis ad caritatem, quod hoc fit praesupposita distinctione secundum numerum, quae est secundum diversitatem subiectorum, sicut albedo augetur per hoc quod album additur albo: quamvis hoc augmento non fiat aliquid magis album. Sed hoc in proposito dici non potest. Quia subiectum caritatis non est nisi mens rationalis: unde tale caritatis augmentum fieri non posset nisi per hoc quod una mens rationalis alteri adderetur, quod est impossibile. Quamvis etiam si esset possibile tale augmentum, faceret maiorem diligentem, non autem magis diligentem. Relinquitur ergo quod nullo modo caritas augeri potest per additionem caritatis ad caritatem, sicut quidam ponunt[9].

Sic ergo caritas augetur solum per hoc quod subiectum magis ac magis participat caritatem: idest secundum quod magis reducitur in actum illius et magis subditur illi. Hic enim est modus augmenti proprius cuiuslibet formae quae intenditur: eo quod esse huiusmodi formae totaliter consistit in eo quod inhaeret susceptibili. Et ideo, cum magnitudo rei consequitur esse ipsius, formam esse maiorem hoc est eam magis inesse susceptibili: non au-

numérica, de la diversidad del sujeto. Puede, pues, acontecer que aumente un hábito por adición al abarcar objetos a que antes no se extendía; de este modo crece la ciencia de la geometría en quien descubre nuevos teoremas de geometría que antes desconocía. Esto no puede suceder con la caridad, porque aun la mínima caridad se extiende a todo aquello que debe amarse con ella; por eso no se da tal adición en el aumento de la caridad, que habría de suponer la distinción específica entre la caridad añadida y aquella a la que se añade.

Si hay, pues, adición de caridad a caridad, no queda más que suponiendo distinción numérica según la diversidad de los sujetos; como la blancura se acrecienta por añadirse blanco a blanco, aunque con ello no se haga una cosa más blanca. Pero esto no hace al propósito, ya que el sujeto de la caridad es el alma racional; y así no podría haber aumento de no sumarse un alma racional a otra; lo cual es imposible. Y dado que fuese posible ese aumento, haría mayor el ser amante, mas no más amador. Conclúyese, pues, que de ningún modo la caridad puede aumentar por adición de caridad a caridad, como afirman algunos.

Por consiguiente, sólo aumenta la caridad por participarla más y más el sujeto, o sea, por ser más y más forzado a obrar según ella y por sometérsele con más docilidad. Esta clase de aumento es propio de toda forma que se intensifica, puesto que su ser consiste en adherirse totalmente a su sujeto. Y así como la magnitud de una cosa responde a su ser, una forma será mayor por unirse más al sujeto y no porque adven-

[9] ALBERT. MAGN., *In Sent.* 1 d.17 a.10; BONAVENT., ibid., a.1 q.2.

ga otra forma. Esto se daría si la forma tuviera cantidad de suyo y no por comparación con el sujeto. De esta manera, la caridad aumenta por intensificarse en el sujeto; lo cual es lo mismo que decir que aumenta esencialmente y no que la caridad se sume a la caridad.

Soluciones. 1. La cantidad corporal tiene unas calidades en cuanto es cantidad y otras en cuanto es forma accidental. Por ser cantidad, se la distingue según su ubicación o según el número: de este modo se considera el crecimiento de la magnitud por adición, como se ve en los animales. Por ser forma accidental, en cambio, se la distingue sólo por relación al sujeto; así tiene aumento propio, como las demás formas accidentales, por su intensificación en el sujeto, cual es de ver en las cosas que se enrarecen, conforme prueba el Filósofo.—En este sentido, aun la misma ciencia, por ser hábito, tiene cantidad por parte de los objetos; y de esta suerte se acrecienta por adición, por cuanto uno conoce más cosas. Tiene también cantidad, en cuanto que es forma accidental, por radicar en el sujeto; y de este modo se agranda en quien conoce con más certeza las cosas que ya sabía.—De la misma manera, la caridad tiene una doble cantidad: si hemos dicho que no crece en cuanto a la que es por parte del objeto, resta que aumente por sola intensidad.

2. La suma de luz a luz en el aire puede entenderse por el aumento de focos engendradores de luz. Tal distinción no cabe al propósito, porque no hay más que una lumbrera que expanda luz de caridad.

tem aliam formam advenire. Hoc enim esset si forma haberet aliquam quantitatem ex seipsa, non per comparationem ad subiectum. Sic igitur et caritas augetur per hoc quod intenditur in subiecto, et hoc est ipsam augeri secundum essentiam: non autem per hoc quod caritas addatur caritati.

Ad primum ergo dicendum quod quantitas corporalis habet aliquid inquantum est quantitas; et aliquid inquantum est forma accidentalis. Inquantum est quantitas, habet quod sit distinguibilis secundum situm vel secundum numerum. Et ideo hoc modo consideratur augmentum magnitudinis per additionem; ut patet in animalibus. Inquantum vero est forma accidentalis, est distinguibilis solum secundum subiectum. Et secundum hoc habet proprium augmentum, sicut et aliae formae accidentales, per modum intensionis eius in subiecto: sicut patet in his quae rarefiunt, ut probat Philosophus, in IV «Physic.» [10]—Et similiter etiam scientia habet quantitatem, inquantum est habitus, ex parte obiectorum. Et sic augetur per additionem, inquantum aliquis plura cognoscit. Habet etiam quantitatem, inquantum est quaedam forma accidentalis, ex eo quod inest subiecto. Et secundum hoc augetur in eo qui certius eadem scibilia cognoscit nunc quam prius.—Similiter etiam et caritas habet duplicem quantitatem. Sed secundum eam quae est ex parte obiecti, non augetur, ut dictum est (in c). Unde relinquitur quod per solam intensionem augeatur.

Ad secundum dicendum quod additio luminis ad lumen potest intelligi in aere propter diversitatem luminarium causantium lumen. Sed talis distinctio non habet locum in proposito: quia non est nisi unum luminare influens lumen caritatis.

[10] C.9 n.5 (BK 217a14): S.TH., lect.14.

Ad tertium dicendum quod infusio caritatis importat quandam mutationem secundum habere caritatem et non habere: et ideo oportet quod aliquid adveniat quod prius non infuit. Sed augmentatio caritatis importat mutationem secundum minus aut magis habere. Et ideo non oportet quod aliquid insit quod prius non infuerit: sed quod magis insit quod prius minus inerat. Et hoc est quod facit Deus caritatem augendo: scilicet quod magis insit, et quod perfectius similitudo Spiritus Sancti participetur in anima.

3. La infusión de la caridad entraña mutación en cuanto a tener caridad o no tenerla; por donde es menester que advenga algo que antes no existía. En cambio, el aumento de la caridad lleva mutación en tener más o menos. Por eso no es preciso que exista lo que primero no existía, sino que se adhiera más a lo que ya antes se adhería. Esto es lo que hace Dios al aumentar la caridad: que se enraíce más y que mejor se participe en el alma la semejanza del Espíritu Santo.

ARTICULO 6

Utrum quolibet actu caritatis caritas augeatur

Si la caridad aumenta con cualquier acto

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod quolibet actu caritatis caritas augeatur.

1. Quod enim potest id quod maius est, potest id quod minus est. Sed quilibet actus caritatis meretur vitam aeternam, quae maius est quam simplex caritatis augmentum: quia vita aeterna includit caritatis perfectionem. Ergo multo magis quilibet actus caritatis caritatem auget.

2. Praeterea, sicut habitus virtutum acquisitarum generatur ex actibus, ita etiam augmentum caritatis causatur per actus caritatis. Sed quilibet actus virtuosus operatur ad virtutis generationem. Ergo etiam quilibet actus caritatis operatur ad caritatis augmentum.

3. Praeterea, Gregorius [11] dicit quod «in via Dei stare retrocedere est». Sed nullus, dum movetur actu caritatis, retrocedit. Ergo quicumque movetur actu caritatis, procedit in via Dei. Ergo quolibet actu caritatis caritas augetur.

Dificultades. Parece que la caridad aumenta con cualquier acto.

1. El que puede lo mayor, puede lo menor. Cualquier acto de caridad puede merecer la vida eterna, cosa más grande que el simple aumento de caridad, ya que la vida eterna incluye la perfección de la caridad. Luego con mayor razón aumenta la caridad cualquier acto de ella.

2. Así como el hábito de las virtudes adquiridas se engendra con los actos, así también el aumento de caridad es causado por actos de caridad. Ahora bien, cada acto virtuoso contribuye a engendrar la virtud. Lo mismo, en consecuencia, cualquier acto de caridad obra el aumento de caridad.

3. San Gregorio dice que "no andar es retroceder en el camino del Señor". Nadie retrocede mientras es movido por un acto de caridad; por tanto, quien se mueve con un acto de caridad avanza en el camino del Señor; y así, con cualquier acto la caridad aumenta.

[11] *Reg. Pastor.* p.3 c.1: ML 77,15.

Por otra parte, el efecto no excede la virtualidad de la causa. A veces se hacen actos de caridad con tibieza o remisión. No llevan, pues, a más excelente caridad, sino antes bien disponen a menor.

Respuesta. El crecimiento espiritual de la caridad es de algún modo semejante al crecimiento corporal. Este en los animales y en las plantas no es movimiento continuo, de manera que, si crece tanto en determinado tiempo, por necesidad debe crecer proporcionalmente a cada una de las partes de ese tiempo, como acontece en el movimiento local; sino que en un determinado tiempo la naturaleza dispone al crecimiento, no aumentando nada actualmente, y después produce el efecto a que había dispuesto, efectuándose entonces el aumento del animal o planta. Así también, no con cualquier acto aumenta la caridad. Pero cada acto dispone a su crecimiento, pues hace al hombre más hábil para ejecutar de nuevo un seguñdo acto de caridad; y, en creciendo la habilidad, prorrumpe en acto más fervoroso de amor y con él consigue el progreso de la caridad, aumentando entonces realmente.

Soluciones. 1. Cualquier acto de caridad merece la vida eterna, que será dada a su tiempo, y no al instante. Del mismo modo, cualquier acto de caridad merece su aumento, mas no en seguida, sino cuando uno se esfuerza en lograr ese crecimiento.

2. También en la generación de una virtud adquirida, no todo acto causa su generación, pero sí contribuye a prepararla y disponerla, y el último, que es el más perfecto, la perfecciona obrando en virtud de los precedentes, como pasa con las muchas gotas que desgastan la piedra.

3. Camina uno el camino de Dios no sólo cuando actualmente se aumenta la caridad, sino también mientras se dispone a su aumento.

Sed contra est quod effectus non excedit virtutem causae. Sed quandoque aliquis actus caritatis cum aliquo tepore vel remissione emittitur. Non ergo perducit ad excellentiorem caritatem, sed magis disponit ad minorem.

Respondeo dicendum quod augmentum spirituale caritatis quodammodo simile est augmento corporali. Augmentum autem corporale in animalibus et plantis non est motus continuus, ita scilicet quod, si aliquid tantum augetur in tanto tempore, necesse sit quod proportionaliter in qualibet parte illius temporis aliquid augeatur, sicut contingit in motu locali: sed per aliquod tempus natura operatur disponens ad augmentum et nihil augens actu, et postmodum producit in effectum id ad quod disposuerat, augendo animal vel plantam in actu. Ita etiam non quilibet actu caritatis caritas actu augetur: sed quilibet actus caritatis disponit ad caritatis augmentum, inquantum ex uno actu caritatis homo redditur promptior iterum ad agendum secundum caritatem; et, habilitate crescente, homo prorumpit in actum ferventiorem dilectionis, quo conetur ad caritatis profectum; et tunc caritas augetur in actu.

Ad primum ergo dicendum quod quilibet actus caritatis meretur vitam aeternam, non quidem statim exhibendam, sed suo tempore. Similiter etiam quilibet actus caritatis meretur caritatis augmentum: non tamen statim augetur, sed quando aliquis conatur ad huiusmodi augmentum.

Ad secundum dicendum quod etiam in generatione virtutis acquisitae non quilibet actus complet generationem virtutis: sed quilibet operatur ad eam ut disponens, et ultimus, qui est perfectior, agens in virtute omnium praecedentium, reducit eam in actum. Sicut etiam est in multis guttis cavantibus lapidem.

Ad tertium dicendum quod in via Dei procedit aliquis non solum dum actu caritas eius augetur, sed etiam dum disponitur ad augmentum.

ARTICULO 7

Utrum caritas augeatur in infinitum [a]

Si la caridad aumenta infinitamente

Ad septimum sic proceditur. Videtur quod caritas non augeatur in infinitum.

1. Omnis enim motus est ad aliquem finem et terminum, ut dicitur in II «Metaph.» [12]. Sed augmentum caritatis est quidam motus. Ergo tendit ad aliquem finem et terminum. Non ergo caritas in infinitum augetur.

2. Praeterea, nulla forma excedit capacitatem sui subiecti. Sed capacitas creaturae rationalis, quae est subiectum caritatis, est finita. Ergo caritas in infinitum augeri non potest.

3. Praeterea, omne finitum per continuum augmentum potest pertingere ad quantitatem alterius finiti quantumcumque maioris: nisi forte id quod accrescit per augmentum semper sit minus et minus; sicut Philosophus dicit, in III «Physic.» [13], quod si uni lineae addatur quod subtrahitur ab alia linea quae in infinitum dividitur, in infinitum additione facta, nunquam pertinget ad quandam determinatam quantitatem quae est composita ex duabus lineis, scilicet divisa et ea cui additur quod ex alia subtrahitur. Quod in proposito non contingit: non enim necesse est ut secundum caritatis augmentum sit minus quam prius; sed magis probabile est quod sit aequale aut maius. Cum ergo caritas patriae sit quiddam finitum, si caritas viae in infinitum augeri potest, sequitur quod caritas viae possit adaequare caritatem patriae: quod est inconveniens. Non ergo caritas viae in infinitum potest augeri.

Sed contra est quod Apostolus dicit, ad Phil. 3,12: «Non quod iam acceperim, aut iam perfec-

Dificultades. Parece que la caridad no aumente infinitamente.

1. Todo movimiento reposa en un fin o término, como se lee en el Filósofo. El crecimiento de la caridad es un movimiento; por tanto, tiende a un fin o término. Luego la caridad no crece infinitamente.

2. Ninguna forma excede la capacidad de su sujeto. La capacidad de la criatura racional, sujeto de la caridad, es finita. No puede, pues, aumentar la caridad infinitamente.

3. Toda cosa finita, al aumentar continuamente, puede alcanzar otra cantidad finita también, por muy superior que sea, a no ser que el aumento continuo sea de menos a menos; pues, como dice el Filósofo, si se añade a una línea lo que se resta a otra dividida infinitamente, jamás esa adición, aunque crezca indefinidamente, llegará a sumar la cantidad resultante de dos líneas, a saber: la dividida y la adicionada con lo restado de aquélla. Lo cual no sucede al presente, porque no es menester, conforme al crecimiento de la caridad, que todo aumento sea menor que el anterior, sino que es más probable que sea igual o mayor. Siendo, pues, la caridad de la patria cosa finita, si la caridad de la actual vida pudiese aumentar infinitamente, se seguiría que podría igualarla, cosa inadmisible. En consecuencia, la caridad presente no puede acrecentarse infinitamente.

Por otra parte, dice el Apóstol: "No es que ya lo haya recibido o que ya sea perfecto, sino camino por si

[a] *Sent.* 1 d.17 q.2 a.4; 3 d.29 a.8 q.1 ad 2; *De virtut.* q.2 a.10 ad 3 in opp.
[12] I *a* c.2 n.9 (Bk 994b13): S.Th., l.2 lect.4.
[13] C.6 n.5 (Bk 206b16): S.Th., lect.10.

de alguna manera lo alcanzo". Donde la Glosa comenta: "Ningún fiel, por mucho que haya aprovechado, diga: "Me basta". Quien eso dice sálese del camino antes de llegar al término". Por consiguiente, la caridad de la actual vida siempre puede crecer más y más.

Respuesta. Se puede poner término al aumento de una forma de tres maneras: en primer lugar, por razón de su forma, que es de una determinada medida, en llegando a la cual, no puede pasar adelante en la forma; pues si así fuera, tendríamos otra forma distinta, como se echa de ver en el amarillo, que, al rebasarse sus perfiles por alteración continua, se convierte en blanco o en negro. En segundo lugar, por parte del agente, cuya virtud no puede aumentar más la forma en el sujeto. Y, por último, por parte del sujeto, que no es capaz de mayor perfección.

Por ninguno de estos modos se pone término al aumento de la caridad en el estado presente. En efecto, la caridad, en razón de su naturaleza específica, no tiene término de aumento, ya que es una participación de la infinita caridad, que es el Espíritu Santo. De la misma manera, la causa del aumento de la caridad es de virtud infinita: Dios. Ni por parte del sujeto se le puede prefijar término, porque siempre, al crecer la caridad, sobrecrece la capacidad para un aumento superior. Por lo cual se concluye que no puede ponerse término al crecimiento de la caridad en esta vida.

Soluciones. 1. El aumento de la caridad persigue un fin; pero ese fin no existe en esta vida, sino en la futura.

2. Por la caridad se amplía la capacidad de la criatura espiritual, pues por ella se engrandece el corazón, en frase del Apóstol: "Nuestro corazón se ha dilatado". Por eso, todavía queda aptitud para un mayor aumento.

3. Esa razón concluye en quienes tienen la misma cantidad específica, no en los que la poseen diferente; como la línea, por más que se acreciente, no llegará a la cantidad de la superficie. Pero no es del mismo orden la cantidad de la caridad del estado de vía, que sigue al conocimiento de la fe, y la de la caridad de la patria, que sigue a la clara visión; por eso, no concluye la objeción.

tus sim: sequor autem si quo modo comprehendam». Ubi dicit Glossa [14]: «Nemo fidelium, etsi multum profecerit, dicat, Sufficit mihi. Qui enim hoc dicit, exit de via ante finem». Ergo semper in via caritas potest magis ac magis augeri.

Respondeo dicendum quod terminus augmento alicuius formae potest praefigi tripliciter. Uno modo, ex ratione ipsius formae, quae habet terminatam mensuram, ad quam cum perventum fuerit, non potest ultra procedi in forma, sed si ultra processum fuerit, pervenietur ad aliam formam, sicut patet in pallore, cuius terminos per continuam alterationem aliquis transit, vel ad albedinem vel ad nigredinem perveniens. Alio modo, ex parte agentis, cuius virtus non se extendit ad ulterius augendum formam in subiecto. Tertio, ex parte subiecti, quod non est capax amplioris perfectionis.

Nullo autem istorum modorum imponitur terminus augmento caritatis in statu viae. Ipsa enim caritas secundum rationem propriae speciei terminum augmenti non habet: est enim participatio quaedam infinitae caritatis, quae est Spiritus Sanctus. Similiter etiam causa augens caritatem est infinitae virtutis, scilicet Deus. Similiter etiam ex parte subiecti terminus huic augmento praefigi non potest: quia semper, caritate excrescente, superexcrescit habilitas ad ulterius augmentum. Unde relinquitur quod caritatis augmento nullus terminus praefigi possit in hac vita.

Ad primum ergo dicendum quod augmentum caritatis est ad aliquem finem, sed ille finis non est in hac vita, sed in futura.

Ad secundum dicendum quod capacitas creaturae spiritualis per caritatem augetur: quia per ipsam cor dilatatur, secundum illud II ad Cor. 6,11: «Cor nostrum dilatatum est». Et ideo adhuc ulterius manet habilitas ad maius augmentum.

Ad tertium dicendum quod ratio illa procedit in his quae habent quantitatem eiusdem rationis: non autem in his quae habent diversam rationem quantitatis; sicut linea, quantumcumque crescat, non attingit quantitatem superficiei. Non est autem eadem ratio quantitatis caritatis viae, quae sequitur cognitionem fidei, et caritatis patriae, quae sequitur visionem apertam. Unde ratio non sequitur.

[14] LOMBARDI: ML 192,246; cf. PROSPERUM AQUITANUM, *Sent.* sent.235: ML 51,460

ARTICULO 8

Utrum caritas in hac vita possit esse perfecta [*]

Si la caridad puede ser perfecta en esta vida

Ad octavum sic proceditur. Videtur quod caritas in hac vita non possit esse perfecta.

1. Maxime enim haec perfectio in Apostolis fuisset. Sed in eis non fuit: dicit enim Apostolus, ad Phil. 3,12: «Non quod iam comprehenderim aut perfectus sim». Ergo caritas in hac vita perfecta esse non potest.

2. Praeterea, Augustinus dicit, in libro «Octoginta trium quaest.» [15], quod «nutrimentum caritatis est diminutio cupiditatis; perfectio, nulla cupiditas». Sed hoc non potest esse in hac vita, in qua sine peccato vivere non possumus, secundum illud I Io. 1,8: «Si dixerimus quia peccatum non habemus, nos ipsos seducimus»: omne autem peccatum ex aliqua inordinata cupiditate procedit. Ergo in hac vita caritas perfecta esse non potest.

3. Praeterea, illud quod iam perfectum est non habet ulterius crescere. Sed caritas in hac vita

Dificultades. Parece que la caridad no puede ser perfecta en esta vida.

1. Esta perfección razonabilísimamente se hubiera dado en los apóstoles. Mas no se dió en ellos, pues dice el Apóstol: "No que ya lo haya alcanzado: que sea perfecto". Luego la caridad no puede ser perfecta en esta vida.

2. Dice San Agustín que "el alimento de la caridad es la disminución de la concupiscencia; donde está la perfección de la caridad no puede haber concupiscencia alguna". No puede ser esto en la vida presente, en que no podemos vivir sin pecado, según San Juan: "Si dijésemos que no tenemos pecado, nos engañaríamos". Todo pecado proviene de desordenada codicia. Así, pues, no puede ser perfecta en esta vida la caridad.

3. Lo que ya es perfecto no puede acrecentarse más. La caridad,

[*] *Sent.* 3 d.27 q.3 a.4; *In Phil.* 3 lect.2; *De virtut.* q.2 a.10; *De perf. vit. spir.* c.3-6.
[15] Q.36: ML 40,25.

como hemos dicho, siempre puede crecer en esta vida. No puede ser, pues, perfecta.

Por otra parte, dice San Agustín: "Al robustecerse la caridad se perfecciona; al llegar a perfección, dice: Quiero morir y estar con Cristo". Eso es posible en esta vida, como se dió en San Pablo. La caridad, pues, puede ser perfecta en esta vida.

Respuesta. La perfección de la caridad se pueden entender de dos maneras: de parte del objeto amado y por parte del sujeto amante. Por parte de lo amado, la caridad es perfecta si se le ama todo cuanto es amable. Dios es tan amable cuanto bueno. Su bondad es infinita; luego infinitamente se puede amar. Pero ninguna criatura puede amarle infinitamente, por ser finita toda virtud creada. Por donde, en este sentido, no puede ser perfecta la caridad de ninguna criatura, sino sólo la caridad de Dios, con la cual se ama a sí mismo.

Es perfecta la caridad por parte del amante cuando ama cuanto le es posible amar; lo cual sucede de triple modo: primero, porque todo el corazón del hombre está continuamente transportado a Dios. Esta es la perfección de la caridad de la patria, la cual no es posible en esta vida por la flaqueza de la vida humana, que hace imposible pensar continuamente en Dios y moverse a su amor.—Segundo, si el hombre pone su cuidado en aplicarse a Dios y a las cosas divinas, olvidando todo lo demás, en cuanto se lo permitan las necesidades de la vida presente. Esta es la perfección de la caridad posible en esta vida, aunque no se dé en todos los que tienen caridad.—Por último, que de tal modo ponga habitualmente todo su corazón en Dios, que nada piense que sea contrario al divino amor. Y ésta es la perfección corriente de quienes andan en caridad.

Soluciones. 1. El Apóstol niega que tenga la perfección de la patria; por donde la Glosa dice que "era viador perfecto, pero que todavía no había llegado al término de su camino".

2. Eso se dice por los pecados veniales, que no contrarían al hábito, sino al acto de la caridad, y así no se oponen a la perfección de la presente vida, aunque sí a la de la patria.

3. La perfección de esta vida no es absoluta; por eso puede acrecentarse.

semper potest augeri, ut dictum est (a.7). Ergo caritas in hac vita non potest esse perfecta.

Sed contra est quod Augustinus dicit, «Super Prim. Canonic. Io.» [16]. «Caritas cum fuerit roborata, perficitur: cum ad perfectionem pervenerit, dicit, Cupio dissolvi et esse cum Christo». Sed hoc possibile est in hac vita; sicut in Paulo fuit (Phil. 1,23). Ergo caritas in hac vita potest esse perfecta.

Respondeo dicendum quod perfectio caritatis potest intelligi dupliciter: uno modo, ex parte diligibilis; alio modo, ex parte diligentis. Ex parte quidem diligibilis perfecta est caritas ut diligatur aliquid quantum diligibile est. Deus autem tantum diligibilis est quantum bonus est. Bonitas autem eius est infinita. Unde infinite diligibilis est. Nulla autem creatura potest cum diligere infinite: cum quaelibet virtus creata sit finita. Unde per hunc modum nullius creaturae caritas potest esse perfecta, sed solum caritas Dei, qua seipsum diligit.

Ex parte vero diligentis caritas dicitur perfecta quando aliquis secundum totum suum posse diligit. Quod quidem contingit tripliciter. Uno modo, sic quod totum cor hominis actualiter semper feratur in Deum. Et haec est perfectio caritatis patriae: quae non est possibilis in hac vita, in qua impossibile est, propter humanae vitae infirmitatem, semper actu cogitare de Deo et moveri dilectione ad ipsum.—Alio modo, ut homo studium suum deputet ad vacandum Deo et rebus divinis, praetermissis aliis nisi quantum necessitas praesentis vitae requirit. Et ista est perfectio caritatis quae est possibilis in vita: non tamen est communis omnibus caritatem habentibus.—Tertio modo, ita quod habitualiter aliquis totum cor suum ponat in Deo: ita scilicet quod nihil cogitet vel velit quod sit divinae dilectioni contrarium. Et haec perfectio est communis omnibus caritatem habentibus.

Ad primum ergo dicendum quod Apostolus negat de se perfectionem patriae. Unde Glossa [17] ibi dicit quod «perfectus erat viator, sed nondum ipsius itineris perfectione perventor».

Ad secundum dicendum quod hoc dicitur propter peccata venialia. Quae non contrariantur habitui caritatis, sed actui: et ita non repugnant perfectioni viae, sed perfectioni patriae.

Ad tertium dicendum quod perfectio viae non est perfectio simpliciter. Et ideo semper habet quod crescat.

[16] Tr.5 super 3,9: ML 35,2014.

ARTICULO 9

Utrum convenienter distinguantur tres gradus caritatis, incipiens, proficiens et perfecta [a]

Si está bien distinguir en la caridad estos tres grados: caridad incipiente, aprovechada y perfecta

Ad nonum sic proceditur. Videtur quod inconvenienter distinguantur tres gradus caritatis, scilicet caritas «incipiens, proficiens» et «perfecta».

1. Inter principium enim caritatis et eius ultimam perfectionem sunt multi gradus medii. Non ergo unum solum medium debuit poni.

2. Praeterea, statim cum caritas incipit esse, incipit etiam proficere. Non ergo debet distingui caritas proficiens a caritate incipiente.

3. Praeterea, quantumcumque aliquis habeat in hoc mundo caritatem perfectam, potest etiam eius caritas augeri, ut dictum est (a.7). Sed caritatem augeri est ipsam proficere. Ergo caritas perfecta non debet distingui a caritate incipiente et proficiente.

Dificultades. Parece que no es exacta la distinción de la caridad en estos tres grados: caridad incipiente, aprovechada y perfecta.

1. Entre el principio y la perfección última de la caridad hay muchos grados intermedios. No se debió poner, pues, uno solo intermedio.

2. En el momento en que la caridad empieza a existir, comienza también a aprovechar. No debe, pues, distinguirse la caridad aprovechada de la incipiente

3. Por más que se tenga en este mundo la caridad perfecta, se puede aumentar más, como hemos dicho. Aumentar la caridad es aprovechar en ella; por lo que la caridad perfecta no debe distinguirse de

[a] *Sent.* 3 d.29 a.8 q.1; *In Is.* 44.

[17] *Orgin.*: cf. AUGUST., *Enarr. in Psalm.* ps.38,5: ML 36,417.

la aprovechada. En consecuencia, impropiamente se asignan esos tres grados de caridad.

Por otra parte, dice San Agustín: "Cuando la caridad ha nacido, se nutre (es la de los principiantes); nutrida, se robustece (la de los aprovechados); y siendo robusta, se perfecciona" (la de los perfectos). Por consiguiente, hay un triple grado de caridad.

Respuesta. El crecimiento espiritual de la caridad puede considerarse como semejante al crecimiento corporal del hombre; en el cual, aunque puedan distinguirse muchos grados, presenta determinados períodos que se caracterizan por las actividades o aficiones conformes al desarrollo alcanzado. Así, existe la edad infantil, antes de tener uso de razón; después se distingue un segundo estado, cuando ya empieza a hablar y a razonar; el tercero es el de la pubertad, en que es apto para engendrar; y así hasta que llega a hombre perfecto.

De modo semejante, la caridad tiene también diversos grados conforme a la diferente ocupación que impone al hombre con su aumento. Pues primeramente incumbe al hombre el cuidado principal de apartarse del pecado y resistir sus concupiscencias, que mueven contra la caridad; es ocupación de principiantes, en quienes se ha de nutrir y fomentar la caridad, para que no se pierda.—En segundo lugar viene el cuidado de trabajar principalmente en adelantar en el bien: ocupación de aprovechados en robustecer la caridad por crecimiento.—Y, por fin, el cuidado de unirse y gozar de Dios, que pertenece a los perfectos, quienes desean "morir y estar con Cristo".—Eso mismo vemos en el movimiento corporal, pues primero es el arrancar

tate proficiente. Inconvenienter igitur praedicti tres gradus caritatis assignantur.

Sed contra est quod Augustinus dicit, «Super Prim. Canonic. Io.» (l.c. nt.16): «Caritas cum fuerit nata, nutritur», quod pertinet ad incipientes; «cum fuerit nutrita, roboratur», quod pertinet ad proficientes; «cum fuerit roborata, perficitur», quod pertinet ad perfectos. Ergo est triplex gradus caritatis.

Respondeo dicendum quod spirituale augmentum caritatis considerari potest quantum ad aliquid simile corporali hominis augmento. Quod quidem quamvis in plurimas partes distingui possit, habet tamen aliquas determinatas distinctiones secundum determinatas actiones vel studia ad quae homo perducitur per augmentum: sicut infantilis aetas dicitur antequam habeat usum rationis; postea autem distinguitur alius status hominis quando iam incipit loqui et ratione uti; iterum tertius status eius est pubertatis, quando iam incipit posse generare; et sic inde quousque perveniatur ad perfectum.

Ita etiam et diversi gradus caritatis distinguuntur secundum diversa studia ad quae homo perducitur per caritatis augmentum. Nam primo quidem incumbit homini studium principale ad recedendum a peccato et resistendum concupiscentiis eius, quae in contrarium caritatis movent. Et hoc pertinet ad incipientes, in quibus caritas est nutrienda vel fovenda ne corrumpatur.—Secundum autem studium succedit, ut homo principaliter intendat ad hoc quod in bono proficiat. Et hoc studium pertinet ad proficientes, qui ad hoc principaliter intendunt ut in eis caritas per augmentum roboretur. — Tertium autem studium est ut homo ad hoc principaliter intendat ut Deo inhaereat et eo fruatur. Et hoc pertinet ad perfectos, qui «cupiunt dissolvi et esse cum Christo» (Phil. 1,23).—Sicut etiam videmus in motu corporali quod primum est recessus a termino, secundum autem est

appropinquatio ad alium terminum; tertium autem quies in termino.

Ad primum ergo dicendum quod omnis illa determinata distinctio quae potest accipi in augmento caritatis, comprehenditur sub istis tribus quae dicta sunt (in c). Sicut etiam omnis divisio continuorum comprehenditur sub tribus his, principio, medio et fine; ut Philosophus dicit, in I «De caelo» [18].

Ad secundum dicendum quod illis in quibus caritas incipit, quamvis proficiant, principalior tamen cura imminet ut resistant peccatis, quorum impugnatione inquietantur. Sed postea, hanc impugnationem minus sentientes, iam quasi securius ad profectum intendunt; ex una tamen parte facientes opus, et ex alia parte habentes manum ad gladium, ut dicitur in Esdr. (II 4,17) de aedificatoribus Ierusalem.

Ad tertium dicendum quod perfecti etiam in caritate proficiunt: sed non est ad hoc principalis eorum cura, sed iam eorum studium circa hoc maxime versatur ut Deo inhaereant. Et quamvis hoc etiam quaerant et incipientes et proficientes, tamen magis sentiunt circa alia sollicitudinem: incipientes quidem de vitatione peccatorum, proficientes vero de profectu virtutum.

del principio, después el acercamiento al término, y, por último, su descanso en él.

Soluciones. 1. Toda esa determinada distinción que puede apreciarse en el aumento de la caridad está comprendida bajo los tres grados dichos, al igual que cualquier división del continuo se encierra en el principio, medio y fin, como dice el Filósofo.

2. El principal propósito en aquellos en quienes la caridad empieza es resistir a los pecados, cuya impugnación los inquieta. Después, sintiendo menos esa lucha, con más seguridad intentan llegar a lo perfecto: obrando con una mano y empuñando la espada en la otra, como se lee en Esdras de los constructores de Jerusalén.

3. También los perfectos aprovechan en caridad, mas no es ése su principal cuidado; que ya su oficio versa completamente en unirse a Dios. Y, aunque también esto busquen los principiantes y aprovechados, con todo, más les aprieta la solicitud en lo otro: los principiantes, en evitar los pecados, y los aprovechados, en adelantar en virtud.

ARTICULO 10

Utrum caritas possit diminui [a]

Si la caridad puede disminuir

Ad decimum sic proceditur. Videtur quod caritas possit diminui.

1. Contraria enim nata sunt fieri circa idem. Sed diminutio et augmentum sunt contraria. Cum igitur caritas augeatur, ut dictum est supra (a.4), videtur quod etiam possit diminui.

2. Praeterea, Augustinus, X «Confess.» [19], ad Deum loquens,

Dificultades. Parece que la caridad puede disminuir.

1. Los contrarios se dan respecto de una misma cosa. La disminución y el aumento son contrarios. Creciendo la caridad, como sobredicho queda, parece que también pueda disminuir.

2. San Agustín, hablando a Dios, dice: "Menos te ama quien ama otra

[a] *Sent.* I d.17 q.2 a.5; *De malo* q.7 a.2.

[18] C.1 n.2 (Bk 268a12): S.Th., lect.2

[19] C.29: ML 32,796.

cosa contigo"; y en otro lugar: "El alimento de la caridad es la disminución de la concupiscencia". Por lo cual parece que también, al contrario, el crecimiento de la concupiscencia sea disminución de la caridad. La concupiscencia, con que se ama una cosa distinta de Dios, puede acrecentarse en el hombre. Luego la caridad puede disminuir.

3. Dice San Agustín: "Al justificarlo, no hace Dios justo al hombre de suerte que, si claudica, permanezca en él lo que hizo". De lo cual resulta que del mismo modo Dios obra en el hombre cuando le conserva la caridad que cuando se la infunde. En la infusión primera de la caridad, Dios infunde menor caridad al menos preparado. También, pues, en la conservación de la caridad la conservará menor al peor preparado. En consecuencia, puede la caridad aminorar.

Por otra parte, la caridad se compara en la Escritura al fuego: "Sus lámparas (de la caridad) son lámparas de fuego y llamas". El fuego, mientras existe, siempre sube. Por tanto, la caridad, mientras permanece, puede subir; pero descender, esto es, disminuir, nunca.

Respuesta. La cantidad que la caridad tiene con respecto al objeto propio, ni puede disminuir ni aumentar, como dejamos dicho. Mas, como aumenta en la cantidad que posee relativamente al sujeto, conviene aquí considerar si puede disminuir por este lado. Si disminuye, será por algún acto o por abstenerse de un acto. De este segundo modo disminuyen las virtudes adquiridas con actos y a veces desaparecen, conforme a lo dicho; por lo cual, el Filósofo dice de la amistad que cortó muchas amistades el no frecuentarlas, esto es, no recurrir al amigo o no hablar

dicit: «Minus te amat qui tecum aliquid amat». Et in libro «Octoginta trium quaest.» (l.c. nt.15) dicit quod «nutrimentum caritatis est diminutio cupiditatis»: ex quo videtur quod etiam e converso augmentum cupiditatis sit diminutio caritatis. Sed cupiditas, qua amatur aliquid aliud quam Deus, potest in homine crescere. Ergo caritas potest diminui.

3. Praeterea, sicut Augustinus dicit, VIII «Super Gen. ad litt.»[20], «non ita Deus operatur hominem iustum iustificando eum, ut, si abscesserit, maneat in absente quod fecit»: ex quo potest accipi quod eodem modo Deus operatur in homine caritatem eius conservando, quo operatur primo ei caritatem infundendo. Sed in prima caritatis infusione minus se praeparanti Deus minorem caritatem infundit. Ergo etiam in conservatione caritatis minus se praeparanti minorem caritatem conservat. Potest ergo caritas diminui.

Sed contra est quod caritas in Scriptura igni comparatur: secundum illud Cant. 8,6: «Lampades eius», scilicet caritatis, «lampades ignis atque flammarum». Sed ignis, quandiu manet, semper ascendit. Ergo caritas, quandiu manet, ascendere potest; sed descendere, idest diminui, non potest.

Respondeo dicendum quod quantitas caritatis quam habet in comparatione ad obiectum proprium, minui non potest, sicut nec augeri, ut supra dictum est (a.4 arg.1; a.5). Sed cum augeatur secundum quantitatem quam habet per comparationem ad subiectum, hic oportet considerare utrum ex hac parte diminui possit. Si autem diminuatur, oportet quod vel diminuatur per aliquem actum; vel per solam cessationem ab actu. Per cessationem quidem ab actu diminuuntur virtutes ex actibus acquisitae, et quandoque etiam corrumpuntur, ut supra dictum est (1-2 q.53 a.3)

[20] C.12: ML 34,383.

unde de amicitia Philosophus dicit, in VIII «Ethic.»[21], quod «multas amicitias inappellatio solvit», idest non appellare amicum vel non colloqui ei. Sed hoc ideo est quia conservatio uniuscuiusque rei, dependet ex sua causa; causa autem virtutis acquisitae est actus humanus; unde, cessantibus humanis actibus, virtus acquisita diminuitur et tandem totaliter corrumpitur. Sed hoc in caritate locum non habet: quia caritas non causatur ab humanis actibus, sed solum a Deo, ut supra (a.2) dictum est. Unde relinquitur quod etiam cessante actu, propter hoc nec diminuitur nec corrumpitur, si desit peccatum in ipsa cessatione.

Relinquitur ergo quod diminutio caritatis non possit causari nisi vel a Deo, vel ab aliquo peccato. A Deo quidem non causatur aliquis defectus in nobis nisi per modum poenae, secundum quod subtrahit gratiam in poenam peccati. Unde nec ei competit diminuere caritatem nisi per modum poenae. Poena autem debetur peccato. Unde relinquitur quod, si caritas diminuatur, quod causa diminutionis eius sit peccatum, vel effective vel meritorie. Neutro autem modo peccatum mortale diminuit caritatem, sed totaliter corrumpit ipsam: et effective, quia omne peccatum mortale contrariatur caritati, ut infra (a.12) dicetur; et etiam meritorie, quia qui peccando mortaliter aliquid contra caritatem agit, dignum est ut Deus ei subtrahat caritatem.

Similiter etiam nec per peccatum veniale caritas diminui potest: neque effective, neque meritorie. Effective quidem non, quia ad ipsam caritatem non attingit. Caritas enim est circa finem ultimum: veniale autem peccatum est quaedam inordinatio circa ea quae sunt ad finem. Non autem diminuitur amor finis ex hoc quod aliquis inordinationem aliquam committit circa ea quae sunt ad finem: sicut aliquando contingit quod aliqui infirmi,

[21] C.5 n.1 (BK 1157b13); S.TH., lect.5

con él. Y esto, porque la conservación de una cosa depende de su causa. La causa de la virtud adquirida es el acto humano; por donde, cesando éstos, va aminorándose la virtud, hasta, finalmente, del todo corromperse. No tiene lugar esto en la caridad, porque no se causa con actos humanos, sino sólo por Dios, como hemos visto. Quede, pues, que, aun cesando el acto, ni disminuye ni se corrompe, con tal que no haya pecado en esa cesación.

Por consiguiente, la disminución de la caridad no puede ser motivada más que por Dios o por algún pecado. Y Dios no nos inflige ninguna deficiencia sino por vía de pena, al retirar su gracia en pena del pecado. Ni es propio de él disminuir la caridad sino a modo de pena. Pues la pena se debe al pecado; por eso, si se aminora la caridad, su causa efectiva o meritoria es el pecado. Pero de ninguna de estas maneras la disminuye del pecado mortal, sino que la destruye eficientemente, porque todo pecado mortal contraría a la caridad, como adelante se verá; y también meritoriamente, pues al pecar mortalmente, obrando contra la caridad, merece que Dios se la retire.

Por lo mismo, tampoco el pecado venial puede disminuirla, ni efectiva ni meritoriamente. No efectivamente, porque no ataca a la misma caridad, ya que ésta versa sobre el fin último, y el pecado venial es un desorden en los medios, y no decrece el amor del fin porque se cometa desarreglo en lo que a él lleva, como acontece en algunos enfermos muy deseosos de la salud y que, no obstante, no observan convenientemente la dieta; o como también los errores en la ciencia especulativa acerca de las consecuencias de los principios no amino-

ran la certeza de éstos.—Por lo mismo, tampoco el pecado venial merece la disminución de la caridad; pues porque haya deficiencia en lo menor, no se merece por ello sufrir detrimento en lo mayor. Y es que Dios no se aparta del hombre sino cuanto el hombre se desvía de El. Así, quien inordenadamente se comporta en lo que lleva al fin, no merece la disminución en la caridad, por la que se ordena al fin último.

En resumen, hablando en rigor, la caridad no puede de ningún modo disminuir; sin embargo, impropiamente hablando, puede llamarse disminución de la caridad la disposición a su corrupción, la cual causan los pecados veniales; o también el no ejercicio de las obras de caridad.

Soluciones. 1. Los contrarios versan sobre lo mismo cuando el sujeto se relaciona igualmente con entrambos. La caridad, empero, no se relaciona lo mismo con el aumento y la disminución, ya que puede tener causa aumentativa, pero no disminuidora, como hemos visto. No concluye, pues, la objeción.

2. Hay una doble concupiscencia: Una que pone su fin en las criaturas. Esta mata por entero la caridad, por ser su "veneno", como dice San Agustín. Hace que Dios sea menos amado de lo que se debe en caridad, no por disminuirla, sino por destruírla totalmente. Y así se ha de entender lo que él mismo dice: "Menos te ama quien ama contigo otra cosa", pues añade: "Pues no te ama por ti". Sólo sucede esto en el pecado mortal, no en el venial, en el que lo amado se ama habitualmente por Dios, aunque no actualmente.—Hay otra concupiscencia, la del pecado venial, que es siempre aminorada por la caridad; pero ella no aminora la caridad por la razón apuntada.

3. En la infusión de la caridad se requiere un movimiento del libre albedrío, como arriba se dijo. De aquí que lo que afloja la intensidad del libre albedrío trabaja dispositivamente en que la caridad infundida sea menor. Mas no se requiere para conservar la caridad movimiento del libre albedrío, pues de otra suerte no permanecería en los dormidos. Luego el defecto de intensidad en el movimiento del libre albedrío no disminuye la caridad.

multum amantes sanitatem, inordinate tamen se habent circa diaetae observationem; sicut etiam et in speculativis falsae opiniones circa ea quae deducuntur ex principiis, non diminuunt certitudinem principiorum.—Similiter etiam veniale peccatum non meretur diminutionem caritatis. Cum enim aliquis delinquit in minori, non meretur detrimentum pati in maiori. Deus enim non plus se avertit ab homine quam homo se avertit ab ipso. Unde qui inordinate se habet circa ea quae sunt ad finem, non meretur detrimentum pati in caritate, per quam ordinatur ad ultimum finem.

Unde consequens est quod caritas nullo modo diminui possit, directe loquendo. Potest tamen indirecte dici diminutio caritatis dispositio ad corruptionem ipsius: quae fit vel per peccata venialia; vel etiam per cessationem ab exercitio operum caritatis.

Ad primum ergo dicendum quod contraria sunt circa idem quando subiectum aequaliter se habet ad utrumque contrariorum. Sed caritas non eodem modo se habet ad augmentum et diminutionem: potest enim habere causam augentem, sed non potest habere causam minuentem, sicut dictum est (in c). Unde ratio non sequitur.

Ad secundum dicendum quod duplex est cupiditas. Una quidem qua finis in creaturis constituitur. Et haec totaliter mortificat caritatem: cum sit «venenum» ipsius, ut Augustinus dicit ibidem. Et hoc facit quod Deus minus ametur, scilicet quam debet amari ex caritate, non quidem caritatem diminuendo, sed eam totaliter tollendo. Et sic intelligendum est quod dicitur, «Minus te amat qui tecum aliquid amat»: subditur enim, «quod non propter te amat». Quod non contingit in peccato veniali, sed solum in mortali: quod enim amatur in peccato veniali, propter Deum amatur habitu, etsi non actu.—Est autem alia cupiditas venialis peccati, quae semper diminuitur per caritatem: sed tamen talis cupiditas caritatem diminuere non potest, ratione iam dicta (in c).

Ad tertium dicendum quod in infusione caritatis requiritur motus liberi arbitrii, sicut supra dictum est (1-2 q.113 a.3). Et ideo illud quod diminuit intensionem liberi arbitrii, dispositive operatur ad hoc quod caritas infundenda sit minor. Sed ad conservationem caritatis non requiritur motus liberi arbitrii: alioquin non remaneret in dormientibus. Unde per impedimentum intensionis motus liberi arbitrii non diminuitur caritas.

ARTICULO 11

Utrum caritas semel habita possit amitti [a]

Si una vez poseída, puede perderse la caridad

Ad undecimum sic proceditur. Videtur quod caritas semel habita non possit amitti.

1. Si enim amittitur, non amittitur nisi propter peccatum. Sed ille qui habet caritatem non potest peccare. Dicitur enim I Io. 3,9: «Omnis enim qui natus est ex Deo, peccatum non facit: quia semen ipsius in eo manet, et non potest peccare, quoniam ex Deo natus est». Caritatem autem non habent nisi filii Dei: «ipsa» enim «est quae distinguit inter filios Regni et filios perditionis», ut Augustinus dicit, in XV «De Trin.» [22]. Ergo ille qui habet caritatem non potest eam amittere.

2. Praeterea, Augustinus dicit, in VIII «De Trin.» [23] quod «dilectio, si non est vera, dilectio dicenda non est». Sed sicut ipse dicit in epist. «Ad Iulianum Comitem» [24], «caritas quae deseri

Dificultades. Parece que, una vez poseída, no puede perderse la caridad.

1. Si se pierde, será por el pecado. Quien tiene caridad no puede pecar, pues se lee en San Juan: "Todo el que ha nacido de Dios no peca, porque su semilla queda en él; y no puede pecar, porque ha nacido de Dios". La caridad sólo la tienen los hijos de Dios; "ella es la que separa a los hijos del reino de los hijos de la perdición", en decir de San Agustín. Luego el que tiene caridad no puede perderla.

2. Dice San Agustín que "el amor, si no es verdadero, no debe llamarse amor". Pero, como dice él, "la caridad que puede decaer nunca fué verdadera"; por tanto, ni fué cari-

---

[a] *Sent.* 3 d.31 q.1 a.1; *In I Cor* 13 lect.3; *Cont. Gen.* 4,70; *De virtut.* q.2 a.12; *In Rom.* 8 lect.7.

[22] C.18: ML 42,1082.

[23] C.7: ML 42,956.

[24] Cf. PAULINUM AQUILEIENSEM, *De salut. docum.* c.7: ML 99,202; GRATIANUM, *Decretum* p.2 causa 33 q.3 *De paenit.* d.2 cn.2 *Caritas quae deseri*; HIERONYMUM, epist.3 *Ad Ruffinum*: ML 22,335.

dad. Si la caridad, pues, se tiene una vez, nunca se pierde.

3. Dice San Gregorio que "el amor de Dios, si existe, obra grandezas; si deja de obrar, no es caridad". Nadie obrando grandezas pierde la caridad. En consecuencia, si la caridad arraiga, no se puede perder.

4. El libre albedrío no inclina al pecado; a no ser por algún motivo de pecar. La caridad excluye todo motivo de pecar, sea el amor propio, la concupiscencia u otro. La caridad, pues, no puede perderse.

Por otra parte, se lee en el Apocalipsis: "Tengo en tu contra haber dejado la caridad primera".

Respuesta. Por la caridad el Espíritu Santo habita en nosotros, como se desprende de lo dicho. De tres maneras, pues, podemos considerar la caridad. Una, de parte del Espíritu Santo, que mueve el alma a amar a Dios. Por esta parte, la caridad goza de impecabilidad por virtud del Espíritu Santo, que infaliblemente obra lo que quiere. Por lo cual, es imposible que estas dos afirmaciones sean verdaderas: El Espíritu Santo mueve a uno al acto de caridad y que él pierda la caridad pecando; pues el don de la perseverancia se cuenta entre "los beneficios de Dios con que ciertísimamente son librados quienes son librados", como dice San Agustín.

Se puede considerar la caridad de un segundo modo, en su propia esencia. Y así la caridad no puede sino aquello que pertenece a la esencia de la caridad. Por donde la caridad en manera alguna puede pecar, como no puede el calor enfriar ni la injusticia hacer bien, en sentencia de San Agustín.

potest, nunquam vera fuit». Ergo neque caritas fuit. Si ergo caritas semel habeatur, nunquam amittitur.

3. Praeterea, Gregorius dicit, in «Homilia Pentecostes» [26], **quod «amor Dei magna operatur, si est: si desinit operari, caritas non est». Sed nullus magna operando amittit caritatem. Ergo, si caritas insit, amitti non potest.**

4. Praeterea, liberum arbitrium non inclinatur ad peccatum nisi per aliquod motivum ad peccandum. Sed caritas excludit omnia motiva ad peccandum: et amorem sui, et cupiditatem, et quidquid aliud huiusmodi est. Ergo caritas amitti non potest.

Sed contra est quod dicitur Apoc. 2,4: «Habeo adversum te pauca, quod caritatem primam reliquisti».

Respondeo dicendum quod per caritatem Spiritus Sanctus in nobis habitat, ut ex supradictis patet (a.2; q.33 a.2). Tripliciter ergo possumus considerare caritatem. Uno modo ex parte Spiritus Sancti moventis animam ad diligendum Deum. Et ex hac parte caritas impeccabilitatem habet ex virtute Spiritus Sancti, qui infallibiliter operatur quodcumque voluerit. Unde impossibile est haec duo simul esse vera, quod Spiritus Sanctus aliquem velit movere ad actum caritatis, et quod ipse caritatem amittat peccando: nam donum perseverentiae computatur inter «beneficia Dei quibus certissime liberantur quicumque liberantur», ut Augustinus dicit, in libro «De praed. sanct.» [27].

Alio modo potest considerari caritas secundum propriam rationem. Et sic caritas non potest nisi illud quod pertinet ad caritatis rationem. Unde caritas nullo modo potest peccare: sicut nec calor potest infrigidare; et sicut etiam iniustitia non potest bonum facere, ut Augustinus dicit, in libro «De serm. Dom. in monte» [27],

[26] *In Evang.* l.1 homil.30: ML 76,1221.
[27] *De dono persev.* l.2 c.14: ML 15,1014.
[27] L.2 c.24: ML 34,1305

Tertio modo potest considerari caritas ex parte subiecti, quod est vertibile secundum arbitrii libertatem. Potest autem attendi comparatio caritatis ad hoc subiectum et secundum universalem rationem qua comparatur forma ad materiam; et secundum specialem rationem qua comparatur habitus ad potentiam. Est autem de ratione formae quod sit in subiecto amissibiliter quando non replet totam potentialitatem materiae: sicut patet in formis generabilium et corruptibilium. Quia materia horum sic recipit unam formam quod remanet in ea potentia ad aliam formam, quasi non repleta tota materiae potentialitate per unam formam; et ideo una forma potest amitti per acceptionem alterius. Sed forma corporis caelestis, quia replet totam materiae potentialitatem, ita quod non remanet in ea potentia ad aliam formam, inamissibiliter inest.—Sic igitur caritas patriae, quia replet totam potentialitatem rationalis mentis, inquantum scilicet omnis actualis motus eius fertur in Deum, inamissibiliter habetur. Caritas autem viae non sic replet potentialitatem sui subiecti: quia non semper actu fertur in Deum. Unde quando actu in Deum non fertur, potest aliquid occurrere per quod caritas amittatur.

Habitui vero proprium est ut inclinet potentiam ad agendum quod convenit habitui inquantum facit id videri bonum quod ei convenit, malum autem quod ei repugnat. Sicut enim gustus diiudicat sapores secundum suam dispositionem, ita mens hominis diiudicat de aliquo faciendo secundum suam habitualem dispositionem: unde et Philosophus dicit, in III «Ethic.» [28] **quod «qualis unusquisque est, talis finis videtur ei». Ibi ergo caritas inamissibiliter habetur, ubi id quod convenit caritati non potest videri nisi bonum: scilicet in patria, ubi Deus videtur per essentiam, quae est ipsa essentia bonitatis. Et ideo caritas patriae amitti non potest. Caritas autem viae, in**

De un tercer modo puede considerarse la caridad de parte del sujeto, que es voluble según la libertad del libre albedrío. Puede estudiarse la relación de la caridad con el sujeto, bajo la razón universal de la relación de la forma con la materia y bajo la especial razón de orden que dice el hábito a la potencia. Ahora bien, es propio de la forma estar en el sujeto amisiblemente cuando no informa toda la potencialidad de la materia, como aparece en las formas sometidas a generación y corrupción; porque la materia de éstas recibe una forma, quedándole todavía potencia para otra, cual si no estuviera llena toda su potencialidad con una forma; por lo cual una forma puede perderse por recepción de otra. Pero la forma del cuerpo celeste, por llenar toda la potencialidad de la materia, de suerte que no le queda potencia para otra, se recibe inamisiblemente.—También, en este sentido, la caridad de la patria por saciar toda la potencialidad de la mente racional, por cuanto todos sus movimientos continuamente se dirigen a Dios, se posee sin posible pérdida; mas la caridad en la presente vida no llena de esta suerte la potencialidad de su sujeto, pues no tiende siempre en acto a Dios. Y por ello, cuando no tiende actualmente a Dios, es susceptible de ser perdida.

Es propio del hábito inclinar la potencia a obrar, lo cual le compete por cuanto hace parecer bueno lo que le es conforme, y malo lo que le es contrario. Así como el gusto juzga de los sabores según su disposición, así la mente del hombre dictamina hacer alguna cosa siguiendo a su habitual disposición. De aquí que el Filósofo diga que "cual es uno, tal le parece el fin". Se tiene, pues, inamisiblemente la caridad cuando lo que concierne a la caridad no puede parecer sino bueno, o sea en la patria, en donde Dios se ve en

[28] C.5 n.17 (BK 1114a33): S.TH., lect.13.

su esencia, que es la misma bondad por esencia. Por eso, la caridad de la patria no puede perderse. La caridad actual, empero, en cuyo estado no se ve la esencia de Dios, bondad por esencia, se puede perder.

Soluciones. 1. Esa autoridad habla del poder del Espíritu Santo, con cuya conservación se vuelven inmunes de pecado quienes a su placer mueve.

2. La caridad que puede abandonarse por su misma esencia de caridad, no es verdadera caridad. Eso sucedería si en la naturaleza de su amor estuviese el amar a tiempos y después dejar de amar; lo cual no sería propio del verdadero amor. Mas, si la caridad se pierde por volubilidad del sujeto, ello acontece en contra de la tendencia que importa el acto de la caridad. Y esto no repugna a la esencia de la caridad.

3. El amor de Dios se propone siempre grandes cosas, lo cual va incluído en la esencia de la caridad; con todo, no siempre llega a realizar esas grandezas por la condición del sujeto.

4. La caridad, por su esencia, excluye todo motivo de pecar. Sucede a veces que no está en acto, y entonces puede sobrevenir alguna ocasión excitante al pecado, que, de consentir, destruiría la gracia.

cuius statu non videtur ipsa Dei essentia, quae est essentia bonitatis, potest amitti.

Ad primum ergo dicendum quod auctoritas illa loquitur secundum potestatem Spiritus Sancti, cuius conservatione a peccato immunes redduntur quos ipse movet quantum ipse voluerit.

Ad secundum dicendum quod caritas quae deseri potest ex ipsa ratione caritatis, vera caritas non est. Hoc enim esset si hoc in suo amore haberet, quod ad tempus amaret et postea amare desineret: quod non esset verae dilectionis. Sed si caritas amittatur ex mutabilitate subiecti, contra propositum caritatis, quod in suo actu includitur; hoc non repugnat veritati caritatis.

Ad tertium dicendum quod amor Dei semper magna operatur in proposito: quod pertinet ad rationem caritatis. Non tamen semper magna operatur in actu, propter conditionem subiecti.

Ad quartum dicendum quod caritas, secundum rationem sui actus, excludit omne motivum ad peccandum. Sed quandoque contingit quod caritas actu non agit. Et tunc potest intervenire aliquod motivum ad peccandum, cui si consentiatur, caritas amittitur.

ARTICULO 12

Utrum caritas amittatur per unum actum peccati mortalis [a]

Si la caridad se pierde por un solo acto de pecado mortal

Dificultades. Parece que la caridad no se pierde por un solo acto de pecado mortal.

1. Dice Orígenes: "Si alguna vez el tedio se apodera de alguno de los

Ad duodecimum sic proceditur. Videtur quod caritas non amittatur per unum actum peccati mortalis.

1. Dicit enim Origenes in I «Periarch.» [29]: «Si aliquando sa-

[a] *Sent.* 3 d.31 q.1 a.1; *De virtut.* q.2 a.6.13.

[29] C.3: MG 11,155.

tietas capit aliquem ex his qui in summo perfectoque constiterint gradu, non arbitror quod ad subitum quis evacuetur aut decidat: sed paulatim ac per partes eum decidere necesse est». Sed homo decidit caritatem amittens. Ergo caritas non amittitur per unum solum actum peccati mortalis.

2. Praeterea, Leo Papa dicit, in serm. «De passione» [30], alloquens Petrum: «Vidit in te Dominus non fidem victam, non dilectionem aversam, sed constantiam fuisse turbatam. Abundavit fletus, ubi non defecit affectus: et fons caritatis lavit verba formidinis». Et ex hoc accepit Bernardus [31] quod dixit «in Petro caritatem non fuisse extinctam, sed sopitam». Sed Petrus, negando Christum, peccavit mortaliter. Ergo caritas non amittitur per unum actum peccati mortalis.

3. Praeterea, caritas est fortior quam virtus acquisita. Sed habitus virtutis acquisitae non tollitur per unum actum peccati contrarium. Ergo multo minus caritas tollitur per unum actum peccati mortalis contrarium.

4. Praeterea, caritas importat dilectionem Dei et proximi. Sed aliquis committens aliquod peccatum mortale retinet dilectionem Dei et proximi, ut videtur: inordinatio enim affectionis circa ea quae sunt ad finem non tollit amorem finis, ut supra (a.10) dictum est. Ergo potest remanere caritas ad Deum, existente peccato mortali per inordinatam affectionem circa aliquod temporale bonum.

5. Praeterea, virtutis theologicae obiectum est ultimus finis. Sed aliae virtutes theologicae, scilicet fides et spes, non excluduntur per unum actum peccati mortalis: immo remanent informes. Ergo etiam caritas potest remanere informis, etiam uno peccato mortali perpetrato.

Sed contra, per peccatum mortale fit homo dignus morte aeter-

llegados a un grado sumo y perfecto, no creo que instantáneamente se derrumbe y caiga, sino que ha de caer paulatinamente y por partes". El hombre naufraga perdiendo la caridad. Luego la caridad no se pierde por un acto solo de pecado mortal.

2. Dice San León Papa, dirigiéndose a San Pedro: "Vió en ti el Señor no una fe vencida ni un amor pervertido, sino una constancia turbada. Abundó el llanto donde no enflaqueció el afecto, y la fuente de la caridad lavó las palabras de temor". De aquí tomó San Bernardo lo que dijo de San Pedro: "No se extinguió su caridad, sino se adormeció". Pedro, negando a Cristo, pecó mortalmente. La caridad, pues, no se pierde por un acto solo de pecado mortal.

3. La caridad es más poderosa que la virtud adquirida. El hábito de la virtud adquirida no se arranca por una acción adversa de pecado. Por tanto, mucho menos la caridad por un solo acto contrario de pecado mortal.

4. La caridad entraña amor de Dios y del prójimo. El que comete un pecado mortal, conserva el amor de Dios y del prójimo, como sucede en el afecto desordenado respecto a lo medios, que no destruye el amor del fin, como queda dicho. Así, puede permanecer la caridad para con Dios, existiendo el pecado mortal por afección desordenada de un bien temporal.

5. El último fin es objeto de la virtud teologal. Las otras virtudes teologales, la fe y la esperanza, no se excluyen por un solo acto de pecado mortal, tan sólo quedan informes. En consecuencia, también la caridad puede volverse informe, aun perpetrado un pecado mortal.

Por otra parte, por el pecado mortal se hace el hombre digno de muer-

[30] Serm.60 c.4: ML 54,345.

[31] GUILELMUS ABBAS S. THEODORICI, *De nat. et dign. amoris* c.6: ML 184,390.

te eterna: "Estipendio del pecado es la muerte", dice el Apóstol. Quien tiene caridad tiene mérito de vida eterna, pues dice San Juan: "Si uno me ama, será amado de mi Padre, y yo le amaré y me mostraré a él"; en cuya manifestación consiste la vida eterna, pues el mismo santo dice: "Esta es la vida eterna: que te conozcan a ti, Dios verdadero, y a tu enviado Jesucristo". Nadie puede ser digno a la vez de vida y de muerte eternas. Luego es imposible que nadie tenga caridad con pecado mortal. Se pierde, pues, con un solo acto de pecado mortal.

Respuesta. Un contrario desaparece cuando sobreviene otro contrario. Todo acto de pecado mortal contradice a la caridad en su propia esencia, que consiste en que Dios sea amado sobre todo y que el hombre le esté sometido por completo, enderezando todo lo suyo a El. Es, pues, de esencia de la caridad amar de tal modo a Dios, que en todo quiera estarle sujeto y seguir en todo la regla de sus mandamientos, pues lo que choca con sus preceptos repugna claramente a la caridad; por donde puede de suyo excluirla.

Y, ciertamente, si la caridad fuese hábito adquirido, dependiente de la virtud del sujeto, no acaecería que al instante se perdiera por contraria acción, pues el acto no repugna directamente al hábito, sino al acto; y la continuación del hábito en el sujeto no requiere la continuidad del acto; por lo cual, al sobrevenir un acto contrario, no se destruiría al momento el hábito adquirido. Mas, siendo la caridad hábito infuso, depende de la acción de Dios, que lo infunde. Y que se comporta en la infusión y conservación de la caridad como el sol en la iluminación del aire, como sobredicho está. Y así como la luz dejaría de existir instantáneamente en el aire al interponerse un obs-

na: secundum illud Rom. 6,23: «Stipendia peccati mors». Sed quilibet habens caritatem habet meritum vitae aeternae: dicitur enim Io. 14,21: «Si quis diligit me, diligetur a Patre meo, et ego diligam eum, et manifestabo ei meipsum»; in qua quidem manifestatione vita aeterna consistit, secundum illud Io. 17,3: «Haec est vita aeterna, ut cognoscant te, verum Deum, et quem misisti, Iesum Christum». Nullus autem potest esse simul dignus vita aeterna et morte aeterna. Ergo impossibile est quod aliquis habeat caritatem cum peccato mortali. Tollitur ergo caritas per unum actum peccati mortalis.

Respondeo dicendum quod unum contrarium per aliud contrarium superveniens tollitur. Quilibet autem actus peccati mortalis contrariatur caritati secundum propriam rationem, quae consistit in hoc quod Deus diligatur super omnia, et quod homo totaliter se illi subiiciat, omnia sua referendo in ipsum. Est igitur de ratione caritatis ut sic diligat Deum quod in omnibus velit se ei subiicere, et praeceptorum eius regulam in omnibus sequi: quidquid enim contrariatur praeceptis eius, manifeste contrariatur caritati. Unde de se habet quod caritatem excludere possit.

Et si quidem caritas esset habitus acquisitus ex virtute subiecti dependens, non oporteret quod statim per unum actum contrarium tolleretur. Actus enim non directe contrariatur habitui, sed actui: conservatio autem habitus in subiecto non requirit continuitatem actus: unde ex superveniente contrario actu non statim habitus acquisitus excluditur. Sed caritas, cum sit habitus infusus, dependet ex actione Dei infundentis, qui sic se habet in infusione et conservatione caritatis sicut sol in illuminatione aeris, ut dictum est [32]. Et ideo, sicut lumen statim cessaret esse in aere quod aliquod obstaculum poneretur illuminationi solis, ita

[32] A.10 arg.3; q.4 a.4 ad 3.

etiam caritas statim deficit esse in anima quod aliquod obstaculum ponitur influentiae caritatis a Deo in animam. Manifestum est autem quod per quodlibet mortale peccatum, quod divinis praeceptis contrariatur, ponitur praedictae infusioni obstaculum: quia ex hoc ipso quod homo eligendo praefert peccatum divinae amicitiae, quae requirit ut Dei voluntatem sequamur, consequens est ut statim per unum actum peccati mortalis habitus caritatis perdatur. Unde et Augustinus dicit, VIII «Super Gen. ad litt.» [33], quod «homo Deo sibi praesente, illuminatur; absente autem, continuo tenebratur; a quo non locorum intervallis, sed voluntatis aversione discedítur».

Ad primum ergo dicendum quod verbum Origenis potest uno modo sic intelligi quod homo qui est in statu perfecto non subito procedit in actum peccati mortalis, sed ad hoc disponitur per aliquam negligentiam praecedentem. Unde et peccata venialia dicuntur esse dispositio ad mortale, sicut supra dictum est (1-2 q.88 a.3). Sed tamen per unum actum peccati mortalis, si enim commiserit, decidit, caritate amissa.

Sed quia ipse subdit: «Si aliquis brevis lapsus acciderit, et cito resipiscat, non penitus ruere videtur», potest aliter dici quod ipse intelligit eum penitus evacuari et decidere qui sic decidit ut ex malitia peccet. Quod non statim in viro perfecto a principio contingit.

Ad secundum dicendum quod caritas amittitur dupliciter. Uno modo, directe, per actualem contemptum. Et hoc modo Petrus caritatem non amisit.—Alio modo, indirecte: quando committitur aliquod contrarium caritati propter aliquam passionem concupiscentiae, vel timoris. Et hoc modo Petrus, contra caritatem faciens, caritatem amisit: sed eam cito recuperavit [34].

[33] C.12: ML 34,383.

[34] Deest solutio ad tertium; patet ex dictis

táculo a la iluminación del sol, de la misma manera la caridad cesa al instante de estar en el alma cuando es interferida por un obstáculo la influencia divina de la caridad. Y es evidente que con un pecado mortal, que se opone a los divinos mandamientos, se pone obstáculo a dicha infusión, pues por el hecho de que el hombre, al elegir, prefiera el pecado a la divina amistad, que nos manda cumplir su voluntad, se sigue que, en el momento en que se comete la acción mortalmente pecaminosa, se pierde el hábito de la caridad. A este tenor dice San Agustín que "el hombre es iluminado, estándole Dios presente; ausente Dios, al punto se entenebrece; del cual se aparta, no por distancias locales, sino por la aversión de la voluntad".

Soluciones. 1. Las palabras de Orígenes pueden entenderse en el sentido de que el hombre que está en estado perfecto, no de golpe camina al pecado mortal, sino que se dispuso a ello por una negligencia anterior. De esta manera, los pecados veniales se llaman disposiciones del mortal, como sobredicho está. Sin embargo, se perdería la gracia si cometiera un pecado mortal.

Mas, como añade él, "si a alguien sucediera pasajera caída y en breve se arrepintiera, no parece haya sufrido total ruina"; puede deducirse que entiende por ruina y caída completas las de quien cae por malicia; lo cual no acaece en el varón perfecto que repentinamente cae.

2. La caridad se pierde doblemente: directamente, por desprecio actual. De este modo, San Pedro no la perdió.—Indirectamente, cuando se comete algo contrario a la caridad, como por alguna pasión de concupiscencia o de temor. En este sentido, obrando contra la caridad, la perdió, aunque la recuperó al instante.

4. No cualquier desordenada afición respecto de los medios o bienes creados constituye pecado mortal, sino sólo cuando es tal que se enfrenta con la voluntad divina. Este es el desorden que directamente contraría a la caridad, como está dicho.

5. La caridad dice cierta unión con Dios, no la fe ni la esperanza. Todo pecado mortal consiste en la aversión a Dios, y todo pecado mortal contraría a la caridad. Mas no todo pecado mortal contradice a la fe o a la esperanza, sino sólo aquellos que destruyen el hábito de la fe o de la esperanza, así como con todo pecado mortal se arranca el hábito de la caridad. Por donde es claro que la caridad no puede quedar informe, siendo la última forma de las virtudes, porque mira a Dios en la razón de fin último, como está dicho.

Ad quartum dicendum quod non quaelibet inordinatio affectionis quae est circa ea quae sunt ad finem, idest circa bona creata, constituit peccatum mortale: sed solum quando est talis inordinatio quae repugnat divinae voluntati. Et hoc directe contrariatur caritati, ut dictum est (in c).

Ad quintum dicendum quod caritas importat unionem quandam ad Deum: non autem fides neque spes. Omne autem peccatum mortale consistit in aversione a Deo, ut supra dictum est (q.20 a.3; 1-2 q.72 a.5). Et ideo omne peccatum mortale contrariatur caritati. Non autem omne peccatum mortale contrariatur fidei vel spei, sed quaedam determinata peccata, per quae habitus fidei et spei tollitur, sicut et per omne peccatum mortale habitus caritatis. Unde patet quod caritas non potest remanere informis: cum sit ultima forma virtutum, ex hoc quod respicit Deum in ratione finis ultimi, ut dictum est (q.23 a.8).

INTRODUCCION A LA CUESTION 25

OBJETO DE LA CARIDAD

1. Razón, intento, importancia y orden de la cuestión

Las dos cuestiones precedentes nos han dado a conocer la caridad en sí misma[1], en dependencia de sus propias causas. Constituyen esas dos cuestiones la primera consideración o sección del tratado. La segunda dice Santo Tomás (ibid.) que versa sobre el objeto de la caridad, y abarca también dos cuestiones: la 25, que determina los seres que han de ser amados con la caridad, y la 26, que prescribe el orden con que han de ser amados.

Es la puesta en marcha de la caridad, comenzando por designar su campo y orden de acción. Luego se ocupará de la acción misma en varias cuestiones (q.27ss.).

Como se ve, la cuestión podría titularse *de los objetos de la caridad*, pues, uno tras otro, irá descubriendo todos los que le incumben. Pero toda esa pluralidad va implícita en el verdadero intento del título, que es explicar el *objeto material de la caridad*. Dijimos ya al lector que por *objeto material* de una potencia o hábito se entiende todo aquello que se comprende bajo su objeto formal; todo aquello, por tanto, a lo que se extiende su actividad. Dijimos y explicamos también que el objeto *material primario* (formal *quod*) de la caridad (al que ella principalmente se ordena y en cuya razón se extiende a los demás) es Dios, como bondad esencial. Y, asimismo, que su objeto formal *quo* es la bondad divina en cuanto bien o bienaventuranza común de Dios y del hombre.

De éstos no trata ya en esta cuestión, sino del *material secundario*, en que van incluídos, como decíamos, todos aquellos seres a los que puede y debe llegar el amor caritativo. El enunciado del primer artículo da claramente a entender que es el *objeto extensivo* de la caridad el que se estudia: «Si la caridad se reduce a Dios *o se extiende también* al prójimo.»

La importancia de esta cuestión se mide por la que tiene en la ley evangélica el *segundo gran mandamiento*: el amor al prójimo. De él y del primero dijo el Señor: «De estos dos mandamientos penden toda la Ley y los Profetas»[2]. Y San Pablo: «Quien ama al prójimo ha cumplido la Ley. Pues «no adulterarás», «no matarás», «no codiciarás» y cualquier otro precepto, en esta sentencia se resume: «Amarás al prójimo como a ti mismo.» El amor no obra el mal del prójimo, pues el amor es el cumplimiento de la Ley»[3]. Así es de importante la teología de la caridad fraterna.

La organización de la cuestión es la siguiente: Un primer artícu-

---

[1] Pról. q.23.
[2] Mt. 22,40.
[3] Rom. 13,8-10.

lo da la clave y justificación de todos los otros, explicando por qué en el amor amistoso con Dios pueden y deben entrar también otros seres u objetos.

Procede luego a determinarlos. Y como amar es querer un bien para alguien, inquiere primero si han de ser objeto de la caridad los bienes espirituales (a.2) y materiales (a.3) del prójimo. Luego trata ya de los prójimos mismos, es decir, de los seres que, fuera de Dios, hemos de amar con caridad. Estos son los hombres y las demás criaturas racionales o ángeles. Empieza por los más allegados, que son los hombres, y entre éstos, por el hombre mismo sujeto de la caridad, en cuanto al alma (a.4) y en cuanto al cuerpo (a.5). Luego habría de estudiar el amor a los otros hombres en general, pero esta consideración la englobó en la del artículo primero. Por eso se preocupa ahora de esclarecer cómo pueden y deben ser amados los prójimos que ofrecen especial dificultad: los pecadores (a.6 y 7) y los enemigos (a.8 y 9).

Seguidamente investiga el amor a los ángeles. Primero a los buenos (a.10) y luego a los malos (a.11). Por último, recapitula estos seres-objetos amables en el artículo 12.

Veamos ahora la enseñanza que expone el Angélico en este magnífico temario. Hemos de abreviar nuestras indicaciones, porque la materia restante es mucha, y el espacio muy poco.

II. *El amor al prójimo en general* (a.1)

1. RAZÓN Y SENTIDO. — Como ya dijimos, este artículo primero tiene la intención general y fundamental de demostrar que la misma caridad, o amistad con Dios, puede y debe extenderse a otros objetos o seres, y particularmente a todos los demás hombres.

Prójimo es todo ser racional que puede compartir con Dios y con nosotros el bien de la caridad, que es la bienaventuranza divina [4]. Esta generalidad de sentido no obsta para que Santo Tomás tenga la mira puesta especialmente en la caridad fraterna entre los hombres, como se ve por el *sed contra* y por las objeciones y por el hecho de que no vuelve ya sobre este punto.

2. DOCTRINA DE FE. — Consta en toda la Sagrada Escritura, y es reconocido como ley evangélica esencial, que debemos amar al prójimo por Dios con la divina caridad [5].

3. ENSEÑANZA DE SANTO TOMÁS.—La tesis del santo Doctor es que *el mismo hábito de la caridad divina, que se refiere a Dios como a su objeto primario, se extiende también al prójimo como a objeto secundario.*

La razón es que el hábito se diversifica específicamente por el acto, el acto por el objeto, y el objeto, por una razón formal diversa. Por tanto, donde se da una misma razón formal objetiva, no se diversifica específicamente ni el objeto, ni el acto, ni el hábito. La multiplicidad material de objetos no importa multiplicidad específica si en todos se da la misma razón formal objetiva. Esta razón formal es la alcanzada por el acto en todos ellos.

[4] Cf. a.10 ad 1.

[5] Cf. Lev. 19,17-19; Ecl. 28,1-5; Prov. 24,17; Mt. 5,43-47; 22,37-40; 25,31-46; Lc. 6,27-35; Io. 13,34-35; 15,12.14.17; 1 Io. 2,7-11; 3,23ss.; 4,7; 2 Io. 5,6; etc.; Eph. 5,1-2; Rom. 12,9-21; 13,8-10; Col. 3,12; 1 Cor. 13,4-7.

Y éste es el caso de la caridad. La misma bondad divina, que es su objeto primario, es la única razón de que sean amados también por ella los seres que participan esa divina bondad. Nuestro amor amistoso con Dios debe extenderse a cuantos comparten su bien, puesto que en todos ellos debemos amar este bien divino.

La compartición del bien divino, base del argumento.—Santo Tomás argumenta sobre la base presupuesta de la comunidad de bien divino entre Dios y los hombres. La caridad se extiende hasta donde se extiende el bien divino. El Angélico da por supuesta esta base, porque la estableció antes como fundamento esencial de la caridad misma, esto es, de la amistad entre Dios y los hombres (q.23 a.1).

Insistiendo en esta base, la caridad hacia el prójimo es posible y debida:

1.º *Por la común bienaventuranza final divina*, que compartirá eternamente con Dios y con nosotros nuestro prójimo. Este es el bien común definitivo de la amistad caritativa y, por tanto, debe ella extenderse a cuantos lo han de poseer y disfrutar. Más adelante escribirá el Santo: «Cada amistad mira principalmente a lo que posee principalmente el bien en cuya comunicación se fundamenta... Y la amistad de la caridad se fundamenta en la comunicación de la bienaventuranza, que consiste esencialmente en Dios como en primer principio, del cual deriva a cuantos son capaces de bienaventuranza. Por tanto, la caridad principal y máximamente ha de amar a Dios, ya que es amado como causa de la bienaventuranza, y luego al prójimo, que la participa de El con nosotros» [6].

2.º *Por la común filiación divina.* — Esta común participación filial de la vida de Dios no sólo nos obliga a amar a Dios como Padre, sino a amar también a todos los hijos de Dios como El los ama. Esta comunión de vida exige una comunión de amor.

Por esta común filiación divina nos exhortan las divinas Escrituras a la caridad fraterna [7].

Es, además, obligado que, como hijos de Dios, imitemos en nuestro amor el que Dios nos tiene, y particularmente el de Cristo. Y a ello nos exhortan también las Escrituras [8].

3.º *Por la común incorporación a Cristo y pertenencia a su Cuerpo místico.* — Todos los hombres reciben la regeneración y filiación divina por comunicación vital de la gracia capital de Cristo. Esta comunión de vida con Cristo los aúna orgánicamente en un Cuerpo místico, del que Cristo es Cabeza. Todos son, pues, miembros de Cristo, y, por ello, miembros de los otros miembros, como decía San Pablo [9]. De aquí proviene una exigencia y hasta un instinto vital de amor, no sólo de todos los miembros a Cristo, sino de todos los miembros entre sí. El odio es cristicida y fratricida a la vez.

Es entrañable argumento con el que urgía y enardecía San Pablo el amor divino universal de los cristianos [10].

[6] Q.26 a.2c; cf. q.25 a.4 y 6.

[7] Cf. 1 Io. 4,7-11.19-21; 3,10-11.

[8] Cf. Mt. 5,45-48; Rom. 5,8; Io. 13,1.12-17.34-35; 15,9; 17,26; Eph. 1,18-19

[9] 1 Cor. 12,27; Rom. 12,5.

[10] Cf. Rom. 12,4-12; 1 Cor. 12,4ss.; 13,1ss.; Eph. 1,22-23; 4,1-16.

Cristo mismo reputa dada o negada a El mismo la caridad que se da o se niega a sus miembros [11].

4. COROLARIOS ACLARATIVOS. — 1.º *Caridad y filantropía.* — La caridad ama al hombre por Dios y quiere y procura sobre todo sus bienes divinos y eternos. Promueve la fraternidad universal, fundada no sólo en la comunidad de nuestra naturaleza humana, sino, y sobre todo, en la comunidad de nuestra connaturaleza divina. La filantropía, en cambio, ama al hombre por el hombre y quiere y procura solamente sus bienes humanos y temporales.

2.º *La caridad, y los amores y amistades naturales.* — La caridad tiene siempre una motivación de bien divino. Ama al hombre en Dios y a Dios en el hombre. Quiere al hombre para gloria de Dios: *santificado sea tu nombre*; y quiere para el hombre el conreinado divino: *venga a nosotros tu reino.*

En cambio, los amores y amistades naturales tienen por fundamento y motivación diversos bienes naturales y humanos. Estos y los amores y amistades que originan pueden ser legítimos y hasta humanamente virtuosos. Pero, si no superan su motivo natural, quedan infinitamente por debajo del amor caritativo divino y de su valor y mérito. Este peligro es tanto mayor cuanto más naturales y espontáneas son esas afectuosas correspondencias humanas. Una madre, por ejemplo, quiere con entrañable propensión a su hijo; pero es fácil que se limite a amarle como hijo suyo y no como hijo de Dios.

Sin embargo, la caridad no excluye, sino que exige y propende a divinizar todos los amores naturales legítimos.—Los exige, porque la vinculación a Dios por la caridad no rompe ni dispensa ningún vínculo debido entre los hombres. Y propende a elevarlos, porque, como escribe Santo Tomás, «los amores se han entre sí como los bienes que son sus objetos. Y como todos los bienes humanos se ordenan, como a último fin, a la bienaventuranza eterna, la caridad comprende bajo sí todos los amores humanos, exceptuados únicamente los pecaminosos. Por tanto, el que los consanguíneos, los conciudadanos, los peregrinos u otros semejantes se amen entre sí, puede ser caritativamente meritorio» [12]. Escribe también: «Otra explicación de que amemos más en caridad a nuestros más allegados es que los amamos de más maneras. Porque con los que no nos son allegados sólo tenemos la amistad caritativa. En cambio, con nuestros allegados tenemos otras amistades, según la naturaleza de nuestro allegamiento. Y como quiera que el bien sobre el que se funda cualquier amistad honesta se ordena, como a fin, al bien en que se funda la caridad, es propio que la caridad imperé las manifestaciones de cualquier amistad... Y así este amor entre algunos, por sanguíneos, allegados, conciudadanos o por cualquier otro bien lícito, ordenable al fin de la caridad, puede ser elevado por ella» (q.26 a.7c).

3.º *Vigencia permanente y universal de la caridad.* — Así, pues, los motivos humanos pueden acompañar o no a la caridad y pueden dificultarla, aunque más bien deben ayudarla. Pero, existan o no razones humanas, y aunque todas fallen y aunque todas se contrapongan, la motivación de la caridad permanece y vige siempre res-

[11] Mt. 25,31-46; Act. 9,1-5
[12] *De caritate* a.7c.

pecto de todos los hombres. Y es que la caridad tiene una motivación divina, y, como tal, superior, independiente y superviviente a todas las motivaciones humanas. Hasta en el hombre más desvalorizado queda un supremo valor divino que le hace acreedor al amor de los demás hombres. Así lo advierte el Angélico: «El objeto propio y primario de la caridad es Dios, y cuanto es amado por la caridad lo es por su pertenencia a Dios... Y es claro que todos los hombres pertenecen a Dios como criaturas suyas y en cuanto capaces de la bienaventuranza en la fruición del mismo Dios. Es, por tanto, evidente que esta razón de amor se da siempre en todos los hombres» [13]. Santo Tomás examina más adelante las principales dificultades que pueden oponerse a esta universalidad de la caridad.

III. Amor caritativo de los bienes espirituales y materiales

A) AMOR DE LA CARIDAD Y DEMÁS VIRTUDES (a.2)

1. RAZÓN Y SENTIDO. — Ya dijimos que Santo Tomás, antes de examinar el amor sobrenatural o caritativo a las personas que son su término, examina si deben ser amados caritativamente los bienes que la caridad les desea.

Santo Tomás advierte al final del artículo que su intento y su razón no se limita a la caridad, sino a todas las virtudes y a la misma bienaventuranza. En las *Sentencias* [14], la pregunta nombra expresamente a las virtudes en general. Aquí va la caridad en cabeza como virtud de virtudes y bien de bienes.

2. RESPUESTA DE SANTO TOMÁS. — El amor es reflexivo, y no hay inconveniente en que se ame a sí mismo. Podemos amar caritativamente nuestra caridad. Sin embargo, la amistad caritativa no puede terminar en la caridad ni en ninguna virtud, sino en cuanto es bien de las personas caritativamente amadas, únicas que pueden ser verdadero término del amor. Es, pues, amada ella y las demás virtudes como bienes queridos para los amigos.

3. ACLARACIÓN. — Se trata, pues, de un amor indirecto y de concupiscencia caritativa. Esto no obsta a que pueda ser muy grande, pues el amor de Dios es el gran bien que debemos querer para nosotros y para el prójimo. Sin embargo, es muy de tener en cuenta que a la caridad y demás bienes espirituales se les debe sólo un amor indirecto y subordinado. Al decir de los doctores espirituales, hasta en este amor cabe desorden, que puede exigir rectificación y purificación. La teología de la caridad da razón de esa posibilidad.

B) LA CARIDAD RESPECTO DE LOS SERES IRRACIONALES (a.3)

1. RAZÓN Y SENTIDO. — Aunque inferiores a los bienes espirituales, también los seres irracionales son buenos y beneficiosos. Deben ser también queridos con amor caritativo o divino.

Por *bienes irracionales* se entienden los de todos los seres que carecen de razón, con todas sus virtualidades y utilidades. Sólo el cuerpo humano pide cuestión aparte (a.5).

[13] *De caritate* a.8c.
[14] *Sent.* 3 d.28 a.1.

2. RESPUESTA DE SANTO TOMÁS.—Anticipa la distinción de bienes que implica la amistad: bienes queridos por sí mismos y bienes queridos para otro; es decir, para el amado o amigo.

En el primer sentido, ningún bien irracional puede ser amado, por incapaz de amistad, y más de amistad caritativa. De amistad, porque no se le puede desear el bien que es incapaz de poseer ni comunicar y convivir con él racionalmente. De amistad caritativa, por incapaz de bienaventuranza.

En el segundo sentido pueden efectivamente ser amados estos bienes para los amigos de la caridad: para Dios y para el hombre. Para Dios, porque son reflejos de su bondad y de su belleza, que redundan en su alabanza y gloria; para el hombre, porque satisfacen sus necesidades y, sobre todo, porque le ayudan a remontarse a Dios.

3. ACLARACIONES.—1.ª *Valoración divina del universo material.*—La caridad es la norma valorativa exacta de todos los bienes, pues todos deben ser medidos en cotejo con su bien divino. Norma restrictiva que modera justamente el aprecio humano de las realidades mundanales. Pero norma también positiva que descubre en ellas, sobreayudada por los dones del Espíritu Santo, su verdadero valor humano-divino. No es de extrañar que el amor caritativo de los santos se desborde sobre todas las criaturas de Dios. Son muy buenas y muy hermosas cuando se contempla en ellas los reflejos de la bondad y la hermosura del Creador. Jesús las miraba con sus ojos divinos y en todas hallaba *semejanza con el reino de los cielos.* Los santos descubren también en las criaturas de Dios el sentido parabólico del reino [15].

2.ª *Todo subordinado al hombre.*—Esta valoración caritativa del universo material nos enseña que todos sus bienes y virtualidades tienen una finalidad inmediata en el servicio del hombre y una finalidad última, mediante el hombre, de gloria de Dios. Es y será siempre no sólo antihumana, sino antiteológica y antidivina, la subordinación del hombre a las cosas o a sus valores logrados y logrables. Sin duda, el hombre puede y debe explotar las posibilidades útiles del universo, pero sin comprometer en su explotación la dignidad y la vida humanas. La técnica y el progreso son para el hombre, y no viceversa. Los derechos de la técnica tienen un tope en los derechos superiores e inalineables de la persona humana y, sobre todo, del hombre hijo de Dios. San Pablo expresó con divina sabiduría la verdadera jerarquía de valores: «Todo es vuestro, vosotros de Cristo, y Cristo de Dios» [16].

3.ª *Valor caritativo y valores de civilización y de cultura.*—No hay más valores eternos que los de la caridad: «La caridad no pasará jamás» [17]. Todos los demás son temporales y perecederos. «Las profecías tienen su fin, las lenguas cesarán, la ciencia se desvanecerá» [18].

Pero no por eso son inútiles y despreciables. El hombre tiene un destino temporal que prepara su destino eterno. Y lo prepara cultivando y asimilando valores transitorios durante su existencia terrena. El hombre se perfecciona apoderándose de los recursos perfectivos

[15] Cf. SAN JUAN DE LA CRUZ, *Cántico* canc.4 y 5.
[16] 1 Cor. 3,22-23.
[17] 1 Cor. 13,8.
[18] 1 Cor. ibid.

del universo con su obra tenaz y progresiva de civilización y de cultura. Cierto que éstas no tienen validez absoluta y perenne, porque «pasa la apariencia de este mundo» [19], y frente a la eternidad, las elaboraciones y construcciones terrenas del genio humano son como las de juego que repentizan los niños con la arena de la playa. Pero no son inútiles, porque pueden perfeccionar la vida eterna del hombre y perennizarse asimiladas por ella. Nada es perpetuo sin la caridad, pero la caridad puede perpetuarlo todo. También la civilización y la cultura pueden eternizarse en el amor.

IV. El amor caritativo de sí mismo (a.4)

1. RAZÓN Y SENTIDO.—En la averiguación de los seres amables por la caridad, comienza Santo Tomás por el mismo sujeto, porque la caridad bien ordenada comienza por sí mismo.

Quiere declarar el Santo si, dada la naturaleza de la caridad, puede y debe amarse el hombre a sí mismo caritativamente.

2. DOCTRINA DE SANTO TOMÁS.—La caridad es una amistad con Dios. Considerada sólo como amistad, el amor que el hombre se tiene es más que amistad, pues la amistad importa amor con otro, y el hombre consigo mismo tiene más que unión, tiene unidad. Por eso, como la unidad es mayor que la unión y causa de ella, el amor del hombre a sí mismo es mayor que la amistad y causa de ella. Lo cual no es decir que el hombre no se ame caritativamente, sino que este amor supera la razón de amistad.

Considerada la caridad como amistad que ama principalmente a Dios y, consiguientemente, a los que son de Dios, se ama con ella el hombre a sí mismo como a hombre de Dios que es. «Se ama—dirá Cayetano [20]—a sí mismo, en razón de la caridad, *como amigo* de Dios». O, como observa el P. Garrigou-Lagrange, «el hombre que, ante todo, ama sobrenaturalmente a Dios como amigo, debe amarse a sí mismo con la caridad, no en cuanto hombre, sino *en cuanto hijo y amigo de Dios, por Dios amado*; en cuanto es *algo de Dios* y en cuanto se ordena a la bienaventuranza de la vida eterna, como el mismo Dios, y a glorificar a Dios» [21]. En la cuestión siguiente explicará Santo Tomás por qué la caridad con uno mismo ha de ser mayor que la caridad con los demás.

3. ACLARACIÓN.—*Caridad consigo mismo y egoísmo.*—No todo amor de sí es egoísmo, sino el amor egocentrista, que descentra al hombre de Dios y pretende la concentración en sí del afecto y servicio de los demás hombres. Es, por tanto, un amor falso, que pervierte el orden y jerarquía de los bienes. Lejos de ser egoísta, el propio amor caritativo centra el afecto del hombre en Dios y, en justa dependencia del bien divino, se ama el hombre a sí y a los demás subordinando generosamente sus propias conveniencias menores a las mayores del prójimo [22].

[19] 1 Cor. 8,31.
[20] Com. a este art.
[21] *De virt. theol.* p.437.
[22] Cf. q.26 a.5 y q.30.31.32 y 33.

B) Amor caritativo del propio cuerpo (a.5)

1. Razón y sentido. — Sin duda alguna, el hombre debe amar su cuerpo con amor natural, como parte esencial que es de su naturaleza. Pero ofrece duda si puede y debe amarlo con amor caritativo por dos causas: por la infección de culpa y el mal de pena que conlleva y por su incapacidad de bienaventuranza sobrenatural.

2. Respuesta de Santo Tomás. — Por descontado que no es amable nuestro cuerpo por sus males de culpa y de pena, antes bien hay que desear y procurar libertarlo de ellas. Pero el cuerpo, por su origen y condición natural, es bueno, y podemos y debemos servirnos de él para nuestro bien espiritual y sobrenatural. De esta manera, las virtudes en que toma parte nuestro cuerpo nos ganan la felicidad eterna del alma, que en justa correspondencia redunda a nuestro cuerpo. Así, pues, en cuanto coopera a la bienaventuranza con sus obras y es capaz de bienaventuranza por redundancia, puede y debe ser amado con amor de caridad.

3. Aclaración. — *El amor caritativo del cuerpo y las penalidades corporales.* — Al decir Santo Tomás que hemos de amar al cuerpo y recusar su pena, se refiere a la pena en cuanto secuela e incitación al pecado, no a las penas en cuanto lo precaven o lo remedian. Santo Tomás, con perfecto sentido evangélico, piensa que estas penalidades corporales son necesarias para someter la carne al espíritu y que un amor sobrenatural del hombre no sólo no las recusa, sino que las acepta y las impone. Sabe glosar la compasión conglorificadora evangélica y paulina diciendo y rediciendo: «Es necesario que antes de alcanzar la inmortalidad y la impasibilidad de la gloria, que ha comenzado en Cristo y por El nos fué ganada, nos configuremos con sus padecimientos. Por eso conviene que permanezca por algún tiempo en nuestros cuerpos la pasibilidad, para merecer la impasibilidad de la gloria en conformidad con Cristo» [23]. Sólo «en el estado de inocencia no hubiera sido preciso inducir al hombre a la perfección de la virtud con ejercicios penales» [24].

No estará demás advertir que la cruz no pertenece a la ciencia humana, sino a la sabiduría de Dios [25]. Ni el prevenir contra el natural empeño humano por evacuar la cruz de Cristo [26]. Es seguro que el hombre no se hubiera redimido con la cruz, y menos hubiera cargado con ella después de redimido.

En nuestro tiempo cunde un *humanismo cristiano* que pretende perfeccionar al hombre sin violentar su naturaleza. La abnegación evangélica estaría superada. Las tendencias humanas son buenas, y no hay por qué contrariarlas y cohibirlas; basta con encauzarlas. Vano y peligroso empeño. El hombre redimido ha de conformarse con Cristo paciente [27], y no está libre de la contradicción y de la rebelión de la carne contra el espíritu. Desclavar al hombre de la cruz es dejarlo sin redención. Descrucificarlo es descristianizarlo y desdivinizarlo. Si se pretende convertir la tierra en cielo, hay que renunciar al cielo por la tierra.

[23] 1-2 q.85 a.5; 3 q.49 a.3 ad 2.3.
[24] 1-2 q.87 a.7c.
[25] Cf. 1 Cor. 1,23-25.
[26] Ibid., 1,17.
[27] Phil. 3,10; Gal. 2,19 etc.

V. *La caridad respecto de los pecadores*

A) La caridad con los pecadores (a.6)

1. Razón y sentido. — Aunque la caridad es debida a los otros hombres, como consta por el artículo primero, hay hombres que parecen excluídos de la amistad caritativa como enemigos de Dios, que son los pecadores, y otros, además, como enemigos nuestros. Son las dos dificultades que va a resolver Santo Tomás en los artículos siguientes.

En éste intenta explicar el Santo cómo puede y debe ser amado caritativamente el pecador, a pesar de sus pecados.

2. Explicación de Santo Tomás. — En el hombre pecador hay que distinguir la naturaleza, por la que es capaz de bienaventuranza, y la culpa, que le impide conseguirla. Por eso, todo pecador, como tal, ha de ser odiado, aunque sea el más íntimo; pero, como hombre, ha de ser amado. «Debemos—resume el Santo—odiar en los pecadores su condición de tales y amar su condición de hombres capaces de bienaventuranza.»

3. Normas para el trato con los pecadores. — Las da muy orientadoras el santo Maestro en las respuestas. Advierte muy bien el P. Garrigou-Lagrange que la equitativa doctrina de Santo Tomás precave dos excesos opuestos: el *fariseísmo*, que recusa a los pecadores hasta como hombres y como convertibles, porque son malos, y el *liberalismo*, que condesciende demasiadamente con sus males porque son humanos [28].

B) Si el amor que se tienen los pecadores es verdadero (a.7)

1. Razón y sentido. — Como complemento del artículo anterior, examina en éste Santo Tomás si los pecadores se aman de verdad a sí mismos.

2. Explicación de Santo Tomás. — Hay un amor común a buenos y malos; otro propio de los buenos, y otro propio de los malos. La razón es que todos aman lo que piensan que constituye su verdadero bien. Por eso, todos aman su vida natural. Pero, como el hombre está constituído por la naturaleza sensible y por la espiritual, los buenos piensan acertadamente que su bien principal es el espiritual, o el *hombre interior*, que decía el Apóstol, y así se aman. En cambio, los malos piensan desacertadamente que su bien principal es su naturaleza sensible, o el *hombre exterior* y animal, y así se aman. Y como no se conocen con verdad, tampoco se aman de verdad.

Confirma esta explicación Santo Tomás aplicando al amor de buenos y malos las condiciones de la amistad señaladas por Aristóteles [29].

Preciosa y fecunda doctrina la del Santo, que por ser clara no hemos de explicar y ampliar nosotros, pero que debería serlo por quienes atienden al adoctrinamiento de los fieles.

[28] O.c., p.440.
[29] Cf. in c.

VI. La caridad afectiva y efectiva con los enemigos (a.8-9)

1. RAZÓN Y SENTIDO. — Estudia el Santo por qué puede y debe ejercitarse la amistad caritativa afectiva (a.8) y efectiva (a.9) con los enemigos, a pesar de su enemistad.

Es la explicación teológica del gran precepto evangélico del amor a los enemigos [30].

2. EXPLICACIÓN DE SANTO TOMÁS. — Como el amor efectivo procede y se mide por el afectivo, podemos aunar la doctrina de ambos artículos en los puntos siguientes:

1.º Al enemigo, como tal, sería perverso amarle.

2.º Al enemigo, «como hombre y capaz de bienaventuranza divina» [31], se le debe amar, bajo pena de condenación, con el amor caritativo que se tiene a todos en general. Y similarmente se le deben conceder los signos y beneficios caritativos que se otorgan en general al prójimo.

3.º No es necesario amar al enemigo con el amor especial que se reserva para los más queridos, ni, por tanto, hacerle objeto de las atenciones y beneficios correspondientes a este amor.

4.º Sin embargo, es necesario estar dispuestos a tener y ejercitar esa caridad especial con el enemigo en caso de necesidad.

5.º No es obligación, sino perfección de la caridad, tenerla y ejercitarla especialmente con los enemigos no necesitados. «El que esto hace—comenta el Santo—, no sólo evita ser vencido por el mal, que es preciso, sino que quiere vencer al mal con el bien, que es perfección» (a.9c).

VII. La caridad respecto de los ángeles

A) LA CARIDAD CON LOS ÁNGELES BUENOS (a.10)

1. RAZÓN Y SENTIDO. — Estudiada la extensión de la caridad divina a los hombres, queda por examinar cómo puede extenderse también a los ángeles. La superioridad de la naturaleza angélica sobre la humana y la distancia psicológica consecuente a esta superioridad parecen dificultar la posibilidad de consociación y convivencia que reclama la amistad, y más la amistad caritativa.

2. SOLUCIÓN DE SANTO TOMÁS. — Es sencilla. La amistad caritativa se funda en la comunicación de la bienaventuranza divina, que es común a hombres y ángeles.

3. ACLARACIÓN. — *Consociación y convivencia humano-angélica.* — Nuestra natural inferioridad humana no nos permite una comunicación con los ángeles. Pero nuestra común naturaleza espiritual [32] hace posible en ellos y en nosotros la coincidencia superior en la participación y convivencia de la vida divina y, por tanto, en el común amor divino que ella origina en cuantos la comparten. Ya en el artículo primero de este tratado [33] había advertido Santo Tomás, y lo vuelve a recordar aquí (ad 3), que, no obstante la imposibilidad de trato exterior o sensible con los ángeles, cabe una comunicación en el orden superior de la vida del espíritu. Convivencia imperfecta en este mundo, pero que será perfectísima en el otro.

Existe, pues, una hermandad divina de ángeles y hombres. por la común filiación de nuestro Padre de los cielos. Una sola casa paterna acoge a toda la familia divina. Hay una sola ciudadanía en la ciudad de Dios. La unidad de la vida trinitaria, participada por las criaturas espirituales, las engloba, las consocia y las unifica a todas en ese inmenso y supremo mundo del reino de Dios.

El Hombre-Dios, Cristo, es, no sólo en cuanto Dios, sino en cuanto hombre, Jefe y Cabeza de todos los hijos de Dios y herederos de su reino. Lo razona así Santo Tomás: «Un solo cuerpo ha de tener una sola cabeza. Y, por analogía, se dice que es un solo cuerpo una multitud ordenada a un solo intento con diversidad de funciones u oficios. Y es sabido que ángeles y hombres se ordenan a un solo fin, que es la gloria de la fruición divina. Por tanto, el cuerpo místico de la Iglesia no consta sólo de hombres, sino también de ángeles. Y la Cabeza de toda esta colectividad es Cristo, puesto que es más cercano a Dios y participa mejor sus dones, no sólo que los hombres, sino también que los ángeles, y su influencia la reciben no sólo los hombres, sino también los ángeles. Por eso dijo San Pablo (Eph. 1,20-22) que el Padre le constituyó *a su diestra en los cielos, por encima de todo principado, potestad, virtud y dominación y de todo cuanto tiene nombre*, no sólo en este siglo, sino también en el venidero. *A El sujetó todas las cosas bajo sus pies y le puso por cabeza de todas las cosas en la Iglesia, que es su cuerpo, la plenitud del que lo acaba todo en todos*» [34].

En el ordenamiento universal de la creación, y especialmente del mundo de los hijos de Dios, la Providencia divina utiliza la colaboración de los seres superiores en el gobierno de los inferiores [35]. Por eso los ángeles tienen una intervención amplísima, a las órdenes de Dios y de Cristo, en la conducción de los hombres al reino divino. La delicadeza paternal divina llega al extremo de dar a cada hombre un ángel custodio que le ilumine, ayude y proteja [36].

En el concierto definitivo del reino eterno, una divina jerarquía, ordenada y regida por la perfección del amor divino, armonizará en grados y mansiones a los ángeles y a los hombres. «Porque, por el don de la gracia, pueden merecer los hombres tanta gloria, que puedan igualar a los ángeles en sus diversos grados» [37]. Jerarquización final divina de la caridad que unirá a los hombres y a los ángeles con Dios y entre sí en el común disfrute de la gloria eterna de Dios.

B) LA CARIDAD Y LOS DEMONIOS (a.11)

1. RAZÓN Y SENTIDO. — Hay ángeles rebeldes y condenados, llamados demonios. Y pregunta Santo Tomás si puede extenderse también a ellos la caridad.

---

30 Cf. Mt. 5,44; 6,12-15; Lc. 6,27-38; Mt. 18,21-35.
31 A.8 ad 2.
32 Cf. ad 2.
33 Q.23 a.1 ad 1.
34 3 q.8 a.4c.
35 Cf. 1 q.113 a.1.
36 Cf. 1 q.113 y también q.110.111 y 112.
37 1 q.108 a.8c; cf. Apoc. 22,8-10; 2-2 q.103 a.2 ad 1.

A la vez, y como de paso, resuelve Santo Tomás igual problema respecto de los *hombres condenados*, que comparten la desgracia eterna de los demonios.

2. SOLUCIÓN DE SANTO TOMÁS. — Los demonios no pueden ser objeto de la caridad, porque ésta se extiende a las criaturas que poseen o pueden poseer la divina bienaventuranza. Y los demonios están definitivamente imposibilitados para ella por justicia divina, que debemos amar.

Unicamente en cuanto la caridad puede amar para los amigos lo que, no siendo amable por sí mismo, es bien de ellos, puede quererse caritativamente la conservación de los demonios en su ser, para gloria de Dios.

Idéntica razón vige respecto de los *hombres condenados* (ad 2).

El castigo del desprecio del amor divino es la incapacitación eterna para amar a Dios y para ser amados de El y de cuantos le aman. El desamor del bien infinito tiene por pena el desamor infinito.

VIII. Recapitulación de seres-objetos de la caridad (a.12)

Añade Santo Tomás este artículo para justificar la enumeración de seres-objetos de la caridad propuesta por San Agustín y reproducida en el *sed contra*. Y la justifica recordando que la comunidad de bienaventuranza en que se funda la caridad tiene a Dios como principio influyente, a nosotros y al prójimo como participantes directos, y a nuestro cuerpo como partícipe por redundancia.

CUESTION 25

(In duodecim articulos divisa)

De obiecto caritatis

Del objeto de la caridad

Deinde considerandum est de obiecto caritatis (cf. q.23 introd.). Circa quod duo consideranda occurrunt: primo quidem de his quae sunt ex caritate diligenda; secundo, de ordine diligendorum (q.26).

Circa primum quaeruntur duodecim:

Primo: utrum solus Deus sit ex caritate diligendus, vel etiam proximus.

Secundo: utrum caritas sit ex caritate diligenda.

Tertio: utrum creaturae irrationales sint ex caritate diligendae.

Quarto: utrum aliquis possit ex caritate seipsum diligere.

Quinto: utrum corpus proprium.

Sexto: utrum peccatores sint ex caritate diligendi.

Septimo: utrum peccatores seipsos diligant.

Octavo: utrum inimici sint ex caritate diligendi.

Nono: utrum sint eis signa amicitiae exhibenda.

Decimo: utrum angeli sint ex caritate diligendi.

Undecimo: utrum daemones.

Duodecimo: de enumeratione diligendorum ex caritate.

Seguidamente se estudia el objeto de la caridad. Sobre lo cual se nos ofrece una doble consideración: lo que ha de amarse por caridad y el orden de lo amado. Lo primero nos brinda doce puntos:

Primero: si sólo Dios, o también el prójimo, ha de ser amado con caridad.

Segundo: si la caridad se ha de amar por caridad.

Tercero: si las criaturas irracionales han de ser amadas con caridad.

Cuarto: si uno puede por caridad amarse a sí mismo.

Quinto: si su propio cuerpo.

Sexto: si los pecadores han de ser amados por caridad.

Séptimo: si los pecadores se aman a sí mismos.

Octavo: si los enemigos han de ser amados por caridad.

Noveno: si se les ha de dar muestras de amistad.

Décimo: si han de ser amados con caridad los ángeles.

Undécimo: si los demonios.

Duodécimo: enumeración de lo amado por caridad.

ARTICULO 1

Utrum dilectio caritatis sistat in Deo, an se extendat etiam ad proximum [a]

Si el amor de caridad termina en Dios o se extiende también al prójimo

Dificultades. Parece que el amor de caridad termina en Dios y no se extiende también al prójimo.

1. Así como a Dios debemos amor, también le debemos temor: "Y ahora, Israel, ¿qué te pide el Señor sino que le temas y ames?", dice el Deuteronomio. Distinto es el temor con que se teme al hombre, llamado temor humano, del temor con que tememos a Dios; el cual es o servil o filial, como hemos visto. Luego también es diferente el amor con que es amado Dios del amor con que se ama al prójimo.

2. Dice el Filósofo: "Ser amado es ser honrado". Pero uno es honor que se debe a Dios, honor de latría, y otro el que se debe a la criatura, honor de dulía. Luego también será distinto el amor a Dios y el amor al prójimo.

3. "La esperanza engendra la caridad", como se lee en la Glosa. Pero de tal suerte se ha de poner la esperanza en Dios, que son reprendidos quienes la ponen en el hombre: "Maldito el hombre que espera en otro hombre", dice la Escritura. Luego la caridad para con Dios es de tal suerte, que no se extiende al prójimo.

Por otra parte, dice San Juan: "Mandamiento tenemos de Dios: que el que le ame ha de amar a su hermano".

Respuesta. Hemos dicho arriba que los hábitos no se diferencian sino porque varían la especie del acto; todos los actos de una especie pertenecen al mismo hábito. Tomándose la especie del acto de la razón formal de su objeto, por fuerza han de ser de la misma especie el acto que versa sobre la razón formal de un objeto y el que recae sobre un objeto bajo tal razón; al igual que es idéntica la visión con que se ve la luz y la visión con que se ve el color bajo la formalidad de la luz. La razón del amor al prójimo es Dios; pues lo que debemos amar en el prójimo es que él esté en Dios. Por lo cual es evidente que es el mismo específicamente el acto con que se ama a Dios y el acto con el que se ama al prójimo; y, por eso, el hábito de la caridad no sólo abarca el amor de Dios, sino también el del prójimo.

Soluciones. 1. El prójimo puede ser temido y amado de dos maneras: o por lo característico de él, como el tirano es temido por su crueldad, o amado por el interés de alcanzar algo de él. Ese temor humano se distingue del temor de Dios, lo mismo que el amor.—O también se teme y se ama al hombre por lo que hay de Dios en él, como es temido el brazo secular por la comisión divina que tiene para castigar malhechores y es amado por la justicia. Tal temor y amor del hombre no se distinguen del temor y del amor de Dios.

2. El amor mira al bien en común, y el honor el propio bien del honrado, pues se le tributa en testimonio de la propia virtud. Por eso, el amor no se diversifica específicamente por recaer sobre bienes que tengan mayor o menor bondad, con tal que se refieran a un bien común; pero el honor se diferencia por los bienes peculiares de cada uno. Por donde, con el mismo amor de caridad amamos a todos los prójimos, en cuanto los referimos a un bien común, que es Dios; mas los diversos honores, en cambio, los hacemos a distintos según la virtud intransfe-

Ad primum sic proceditur. Videtur quod dilectio caritatis sistat in Deo, et non se extendat ad proximum.

1. Sicut enim Deo debemus amorem, ita et timorem: secundum illud Deut. 10,12: «Et nunc, Israel, quid Dominus Deus petit nisi ut timeas et diligas eum?» Sed alius est timor quo timetur homo, qui dicitur timor humanus; et alius timor quo timetur Deus, qui est vel servilis vel filialis; ut ex supradictis patet (q.19 a.2). Ergo etiam alius est amor caritatis, quo diligitur Deus; et alius est amor quo diligitur proximus.

2. Praeterea, Philosophus dicit, in VIII «Ethic.» [1], quod «amari est honorari». Sed alius est honor qui debetur Deo, qui est honor latriae; et alius est honor qui debetur creaturae, qui est honor duliae. Ergo etiam alius est amor quo diligitur Deus, et quo diligitur proximus.

3. Praeterea, «spes generat caritatem»; ut habetur in Glossa (interl.), Mt. 1,2. Sed spes ita habetur de Deo quod reprehenduntur sperantes in homine: secundum illud Ier. 17,5: «Maledictus homo qui confidit in homine». Ergo caritas ita debetur Deo quod ad proximum non se extendat.

Sed contra est quod dicitur I Io. 4,21: «Hoc mandatum habemus a Deo, ut qui diligit Deum, diligat et fratrem suum».

Respondeo dicendum quod, sicut supra (1-2 q.54 a.3) dictum est, habitus non diversificantur nisi ex hoc quod variat speciem actus: omnes enim actus unius speciei ad eundem habitum pertinent. Cum autem species actus ex obiecto sumatur secundum formalem rationem ipsius, necesse est quod idem specie sit actus qui fertur in rationem obiecti, et qui fertur in obiectum sub tali ratione: sicut est eadem specie visio quae videtur lumen, et qua videtur color secundum luminis rationem. Ratio autem diligendi proximum Deus est: hoc enim debemus in proximo diligere, ut in Deo sit. Unde manifestum est quod idem specie actus est quo diligitur Deus, et quo diligitur proximus. Et propter hoc habitus caritatis non solum se extendit ad dilectionem Dei, sed etiam ad dilectionem proximi.

Ad primum ergo dicendum quod proximus potest timeri dupliciter, sicut et amari. Uno modo, propter id quod est sibi proprium: puta cum aliquis timet tyrannum propter eius crudelitatem, vel cum amat ipsum propter cupiditatem acquirendi aliquid ab eo. Et talis timor humanus distingultur a timore Dei, et similiter amor.—Alio modo timetur homo et amatur propter id quod est Dei in ipso: sicut cum saecularis potestas timetur propter ministerium divinum quod habet ad vindictam malefactorum, et amatur propter iustitiam. Et talis timor hominis non distinguitur a timore Dei, sicut nec amor.

Ad secundum dicendum quod amor respicit bonum in communi, sed honor respicit proprium bonum honorati: defertur enim alicui in testimonium propriae virtutis. Et ideo amor non diversificatur specie propter diversam quantitatem bonitatis diversorum, dummodo referantur ad aliquod unum bonum commune: sed honor diversificatur secundum propria bona singulorum. Unde eodem amore caritatis diligimus omnes proximos, inquantum referuntur ad unum bonum commune, quod est Deus: sed diversos honores diversis deferimus, secundum propriam virtutem singulorum. Et similiter Deo singu-

[a] *De virtut.* q.2 a.4.8; *In Rom* 13 lect.2.
[1] C.8 n.1 (Bk 1159a16): S.Th., lect.8.

rible de cada uno. Igualmente, a Dios damos honor de latría por su singular virtud.

3. Son vituperados los que esperan en el hombre como en principal autor de salvación; mas no los que en él esperan como instrumento en dependencia de Dios. Por lo mismo, sería reprensible quien amara al prójimo como a fin principal; pero no quien lo ame por Dios, lo cual es propio de la caridad.

larem honorem latriae exhibemus, propter eius singularem virtutem.

Ad tertium dicendum quod vituperantur qui sperant in homine sicut in principali auctore salutis: non autem qui sperant in homine sicut in adiuvante ministerialiter sub Deo. Et similiter reprehensibile esset si quis proximum diligeret tanquam principalem finem: non autem si quis proximum diligat propter Deum, quod pertinet ad caritatem.

ARTICULO 2

Utrum caritas sit ex caritate diligenda [a]

Si la caridad ha de ser amada en caridad

Dificultades. Parece que la caridad no ha de ser amada en caridad.

1. Lo que ha de ser amado por caridad está encerrado en los dos preceptos de la caridad, como se ve en San Mateo. Mas en ninguno de los dos está contenida la caridad, ya que ni la caridad es Dios, ni el prójimo. Luego la caridad no ha de ser amada por caridad.

2. La caridad se funda en la comunicación de la bienaventuranza, como está dicho. La caridad no puede participar la bienaventuranza. Por tanto, la caridad no ha de ser amada en caridad.

3. La caridad es una amistad, como arriba hemos visto. Nadie puede tener amistad con la caridad o con cualquier accidente, pues estas cosas no son susceptibles de amor recíproco, el cual es de la esencia de la amistad, como se lee en el Filósofo. La caridad, pues, no ha de ser amada por caridad.

Por otra parte, dice San Agustín: "El que ama al prójimo, ha de amar también, en consecuencia, el amor mismo". El prójimo se ama por ca-

Ad secundum sic procedítur. Videtur quod caritas non sit ex caritate diligenda.

1. Ea enim quae sunt ex caritate diligenda, duobus praeceptis caritatis concluduntur, ut patet Mt. 22,37 sqq. Sed sub neutro eorum caritas continetur: quia nec caritas est Deus nec est proximus. Ergo caritas non est ex caritate diligenda.

2. Praeterea, caritas fundatur super communicatione beatitudinis, ut supra dictum est (q.23 a.1.5). Sed caritas non potest esse particeps beatitudinis. Ergo caritas non est ex caritate diligenda.

3. Praeterea, caritas est amicitia quaedam, ut supra dictum est (q.23 a.1). Sed nullus potest habere amicitiam ad caritatem, vel ad aliquod accidens: quia huiusmodi reamare non possunt, quod est de ratione amicitiae, ut dicitur in VIII «Ethic.» [2]. Ergo caritas non est ex caritate diligenda.

Sed contra est quod Augustinus dicit, VIII «De Trin.» [3]: «Qui diligat proximum, consequens est ut etiam ipsam dilectionem diligat». Sed proximus diligitur ex caritate. Ergo consequens est ut etiam caritas ex caritate diligatur.

Respondeo dicendum quod caritas amor quidam est. Amor autem ex natura potentiae cuius est actus habet quod possit supra seipsum reflecti. Quia enim voluntatis obiectum est bonum universale, quidquid sub ratione boni continetur potest cadere sub actu voluntatis; et quia ipsum velle est quoddam bonum, potest velle se velle: sicut etiam intellectus, cuius obiectum est verum, intelligit se intelligere, quia hoc etiam est quoddam verum. Sed amor etiam ex ratione propriae speciei habet quod supra se reflectatur: quia est spontaneus motus amantis in amatum; unde ex hoc ipso quod amat aliquis, amat se amare.

Sed caritas non est simplex amor, sed habet rationem amicitiae, ut supra dictum est (q.23 a.1). Per amicitiam autem amatur aliquid dupliciter. Uno modo, sicut ipse amicus ad quem amicitiam habemus et cui bona volumus. Alio modo, sicut bonum quod amico volumus. Et hoc modo caritas per caritatem amatur, et non primo: quia caritas est illud bonum quod optamus omnibus quos ex caritate diligimus.—Et eadem ratio est de beatitudine et de aliis virtutibus.

Ad primum ergo dicendum quod Deus et proximus sunt illi ad quos amicitiam habemus. Sed in illorum dilectione includitur dilectio caritatis: diligimus enim proximum et Deum inquantum hoc amamus, ut nos et proximus Deum diligamus, quod est caritatem habere.

Ad secundum dicendum quod caritas est ipsa communicatio spiritualis vitae, per quam ad beatitudinem pervenitur. Et ideo amatur sicut bonum desideratum omnibus quos ex caritate diligimus.

Ad tertium dicendum quod ratio illa procedit secundum quod per amicitiam amantur illi ad quos amicitiam habemus.

[a] *Sent.* 1 d.17 q.1 a.5; *In Rom.* 12 lect.2.
[2] C.2 n.3 (BK 1155b29): S.TH., lect.2, C.7: ML 42,957.

ridad. También, por consiguiente, la caridad.

Respuesta. La caridad es cierto amor. El amor, por naturaleza de la potencia de que es acto, puede volver sobre sí mismo. Porque, siendo el objeto de la voluntad el bien universal, lo contenido en la razón de bien puede caer bajo el acto de la voluntad; y, pues el mismo querer es un bien, puede querer quererse. También el entendimiento, cuyo objeto es la verdad, entiende que entiende, porque también esto es una verdad. Y aun el amor, por razón de la propia especie, puede volver sobre sí, porque es impulso espontáneo del amante hacia el amado; de aquí que, por el hecho de que uno ama, ama amarse.

Mas la caridad no es tan sólo amor, sino que reviste formalidad de amistad, como hemos dicho. Ahora bien, en la amistad amamos dos cosas: el amigo con quien tenemos amistad y a quien deseamos bienes, y el bien que deseamos para el amigo. De este modo, y no del primero, se ama la caridad por caridad; pues la caridad es el bien que deseamos para todos a quienes amamos en caridad.—Por la misma razón amamos la bienaventuranza y las demás virtudes.

Soluciones. 1. Dios y el prójimo son aquellos con quienes tenemos amistad y en su amor se incluye el amor de la caridad, puesto que el amar a Dios y al prójimo significa que amamos la caridad que nosotros y nuestro prójimo tenemos de Dios.

2. La caridad es la comunicación de la vida espiritual por la que se llega a la bienaventuranza; por eso es amada como bien deseado para todos a quienes amamos en caridad.

3. Esa objeción procede de creer que son amados por amistad aquellos con quienes la tenemos.

ARTICULO 3

Utrum etiam creaturae irrationales sint ex caritate diligendae [a]

Si las criaturas irracionales han de ser amadas por caridad

Dificultades. Parece que también las criaturas irracionales han de ser amadas con caridad.

1. Por la caridad nos conformamos con Dios en grado sumo. Dios ama las criaturas irracionales por caridad: "Ama todas las cosas que existen", se lee en la Escritura; y todo lo que ama lo quiere por El mismo, que es caridad. Luegó también nosotros debemos amar con caridad las criaturas irracionales.

2. La caridad lleva principalmente a Dios, y a lo demás sólo en cuanto que a El pertenecen. Mas, así como la criatura racional pertenece a Dios por tener la semejanza de su imagen, así también la criatura irracional por tener la semejanza de huella. La caridad, pues, se extiende a las criaturas irracionales.

3. Así como el objeto de la caridad es Dios, así lo es de la fe. La fe llega hasta las criaturas irracionales, pues creemos que el cielo y la tierra han sido creados por Dios; y que los peces y las aves han sido producidos de las aguas, como también los animales que andan y las plantas, de la tierra. Por tanto, también la caridad se extiende hasta las criaturas irracionales.

Por otra parte, el amor de caridad sólo comprende a Dios y al prójimo. Bajo el nombre de prójimo no puede entenderse la criatura irracional, pues no comunica con el hombre en la vida racional. Por consiguiente, la caridad no abarca a las criaturas irracionales.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod etiam creaturae irrationales sint ex caritate diligendae.

1. Per caritatem enim maxime conformamur Deo. Sed Deus diligit creaturas irrationales ex caritate: «diligit enim omnia quae sunt», ut habetur Sap. 11,25; et omne quod diligit, seipso diligit, qui est caritas (I Io. 4,16). Ergo et nos debemus creaturas irrationales ex caritate diligere.

2. Praeterea, caritas principaliter fertur in Deum, ad alia autem se extendit secundum quod ad Deum pertinent. Sed sicut creatura rationalis pertinet ad Deum inquantum habet similitudinem imaginis, ita etiam creatura irrationalis inquantum habet similitudinem vestigii. Ergo caritas etiam se extendit ad creaturas irrationales.

3. Praeterea, sicut caritatis obiectum est Deus, ita et fides. Sed fides se extendit ad creaturas irrationales: inquantum credimus caelum et terram esse creata a Deo, et pisces et aves esse productos ex aquis, et gressibilia animalia et plantas ex terra (Gen. 1). Ergo caritas etiam se extendit ad creaturas irrationales.

Sed contra est quod dilectio caritatis solum se extendit ad Deum et proximum (a.2 arg.1). Sed nomine proximi non potest intelligi creatura irrationalis: quia non communicat cum homine in vita rationali. Ergo caritas non se extendit ad creaturas irrationales.

[a] *Sent.* 3 d.28 a.2; *De virtut.* q.2 a.7.

Respondeo dicendum quod caritas, secundum praedicta (q.23 a.1), est amicitia quaedam. Per amicitiam autem amatur uno quidem modo, amicus ad quem amicitia habetur; et alio modo, bona quae amico optantur. Primo ergo modo nulla creatura irrationalis potest ex caritate amari. Et hoc triplici ratione: Quarum duae pertinent communiter ad amicitiam, quae ad creaturas irrationales haberi non potest. Primo quidem, quia amicitia ad eum habetur cui volumus bonum. Non autem proprie possum bonum velle creaturae irrationali: quia non est eius proprie habere bonum, sed solum creaturae rationalis, quae est domina utendi bono quod habet per liberum arbitrium. Et ideo Philosophus dicit, in II «Physic.» [4], quod huiusmodi rebus non dicimus aliquid bene vel male contingere nisi secundum similitudinem.—Secundo, quia omnis amicitia fundatur super aliqua communicatione vitae: «nihil enim est ita proprium amicitiae sicut convivere», ut patet per Philosophum, VIII «Ethic.» [5]. Creaturae autem irrationales non possunt communicationem habere in vita humana, quae est secundum rationem. Unde nulla amicitia potest haberi ad creaturas irrationales, nisi forte secundum metaphoram.—Tertia ratio est propria caritati: quia caritas fundatur super communicatione beatitudinis aeternae, cuius creatura irrationalis capax non est. Unde amicitia caritatis non potest haberi ad creaturam irrationalem.

Possunt tamen ex caritate diligi creaturae irrationales sicut bona quae aliis volumus: inquantum scilicet ex caritate volumus eas conservari ad honorem Dei et utilitatem hominum. Et sic etiam ex caritate Deus eas diligit.

Unde patet responsio ad primum.

Ad secundum dicendum quod

[4] C.6 n.3 (Bk 197b8): S.Th., lect.10.
[5] C.5 n.3 (Bk 1157b19); S.Th., lect.5.

Respuesta. La caridad, según lo dicho, es una amistad. Y en el amor de amistad se incluyen dos cosas: el amor del amigo con quien se tiene amistad y los bienes que se desean para el amigo. Del primer modo no puede amarse por caridad ninguna criatura irracional por tres razones, de las cuales dos pertenecen a la amistad en general, pues no puede tenerse con criatura irracional. En primer lugar, porque la amistad se entabla con aquel para quien queremos el bien; y no podemos propiamente querer el bien para la criatura irracional, pues no es peculiar de ésta poseerlo, sino sólo de la criatura racional, señora en usar el que tiene por el libre albedrío. Por eso dice el Filósofo que no afirmamos que a tales cosas les suceda algo bueno o malo a no ser por analogía.—En segundo lugar, porque toda amistad se funda en una comunicación de vida: "Nada es tan propio de la amistad como convivir", en sentencia del Filósofo; y las criaturas irracionales no pueden tener comunicación en la vida humana, que es conforme a razón. Por donde ninguna amistad puede tenerse con ellas sino metafóricamente.—Finalmente, por esta razón peculiar de la amistad: porque la caridad se funda en la comunicación de la bienaventuranza eterna, de la cual no es capaz la criatura irracional; de ahí que no pueda entablarse con criatura irracional amistad de caridad.

Pueden, no obstante, las criaturas irracionales ser amadas por caridad como queremos el bien para los demás, por cuanto deseamos por caridad que se conserven para honra de Dios y utilidad de los hombres. Así también las ama Dios en caridad.

Soluciones. 1. Con lo dicho se da respuesta a la primera objeción.

2. La semejanza de huella no da

capacidad de una vida eterna, sólo la semejanza de imagen; por eso no están en el mismo caso.

3. La fe puede extenderse a todo lo que de alguna manera es verdadero; mas la amistad de caridad abarca sólo lo ordenado a poseer el bien de vida eterna; de aquí que no sea lo mismo.

similitudo vestigii non causat capacitatem vitae aeternae, sicut similitudo imaginis. Unde non est similis ratio.

Ad tertum dicendum quod fides se potest extendere ad omnia quae sunt quocumque modo vera. Sed amicitia caritatis se extendit ad illa sola quae nata sunt habere bonum vitae aeternae. Unde non est simile.

ARTICULO 4

Utrum homo debeat seipsum ex caritate diligere [a]

Si el hombre debe amarse a sí mismo por caridad

Dificultades. Parece que el hombre no deba amarse a sí mismo por caridad.

1. Dice San Gregorio en una homilía que "la caridad no puede darse sino al menos entre dos". Luego nadie tiene caridad consigo.

2. La amistad en su esencia entraña redamación e igualdad, como es evidente en el Filósofo; dichas cosas no las posee el hombre para sí mismo; y hemos dicho que la caridad es amistad. Por tanto, nadie puede tenerse a sí mismo caridad.

3. Lo concerniente a la caridad no puede ser vituperable, pues, como dice el Apóstol, "la caridad no daña". Pero amarse a sí mismo es vituperable: "En los últimos días correrán tiempos peligrosos y serán los hombres amadores de sí mismos". No puede, en consecuencia, el hombre amarse por caridad.

Por otra parte, se lee: "Amarás a tu amigo como a ti mismo". Amamos a nuestro amigo en caridad. Luego también debemos nosotros amarnos por caridad.

Ad quartum sic procedítur. Videtur quod homo non diligat seipsum ex caritate.

1. Dicit enim Gregorius, in quadam homilia [c], quod «caritas minus quam inter duos haberi non potest». Ergo ad seipsum nullus habet caritatem.

2. Praeterea, amicitia de sui ratione importat reamationem et aequalitatem, ut patet in VIII «Ethic.» [d]: quae quidem non possunt esse homini ad seipsum. Sed caritas amicitia quaedam est, ut dictum est (q.23 a.1). Ergo ad seipsum aliquis caritatem habere non potest.

3. Praeterea, illud quod ad caritatem pertinet non potest esse vituperabile: quia «caritas non agit perperam», ut dicitur I ad Cor. 13,4. Sed amare seipsum est vituperabile: dicitur enim II ad Tim. 3,1-2: «In novissimis diebus instabunt tempora periculosa, et erunt homines amantes seipsos». Ergo homo non potest seipsum ex caritate diligere.

Sed contra est quod dicitur Lev. 19,18: «Diliges amicum tuum sicut teipsum». Sed amicum ex caritate diligimus. Ergo et nosipsos ex caritate debemus diligere.

[a] *Sent.* 3 d.28 a.6; *De virtut.* q.2 a.7.
[c] *In Evang.* l.1 homil.17: ML 76,1139.
[d] L.c. nt.2; c.7 n.2 (Bk 1158b28): S.Th., lect.7.

Respondeo dicendum quod, cum caritas sit amicitia quaedam, sicut dictum est (q.23 a.1), dupliciter possumus de caritate loqui. Uno modo, sub communi ratione amicitiae. Et secundum hoc dicendum est quod amicitia proprie non habetur ad seipsum, sed aliquid maius amicitia: quia amicitia unionem quandam importat, dicit enim Dionysius [e] quod amor est «virtus unitiva»; unicuique autem ad seipsum est unitas, quae est potior unione. Unde sicut unitas est principium unionis, ita amor quo quis diligit seipsum, est forma et radix amicitiae: in hoc enim amicitiam habemus ad alios, quod ad eos nos habemus sicut ad nosipsos; dicitur enim in IX «Ethic.» [f] quod «amicabilia quae sunt ad alterum veniunt ex his quae sunt ad seipsum». Sicut etiam de principiis non habetur scientia, sed aliquid maius, scilicet intellectus.

Alio modo possumus loqui de caritate secundum propriam rationem ipsius, prout scilicet est amicitia hominis ad Deum principaliter, et ex consequenti ad ea quae sunt Dei. Inter quae etiam est ipse homo qui caritatem habet. Et sic inter cetera quae ex caritate diligit quasi ad Deum pertinentia, etiam seipsum ex caritate diligit.

Ad primum ergo dicendum quod Gregorius loquitur de caritate secundum communem amicitiae rationem.

Et secundum hoc etiam procedit secunda ratio.

Ad tertium dicendum quod amantes seipsos vituperantur inquantum amant se secundum naturam sensibilem, cui obtemperant. Quod non est vere amare seipsum secundum naturam rationalem, ut sibi velit ea bona quae pertinent ad perfectionem

Respuesta. Siendo la caridad, como hemos visto, amistad, en dos sentidos podemos hablar de la caridad. Uno, bajo la razón común de amistad. Y así hay que decir que propiamente uno no tiene amistad consigo mismo, sino otra cosa mayor que ella. En efecto, la amistad dice unión; pues, en sentir de Dionisio, el amor es "poder unitivo", y cada uno tiene en sí una unidad, que es superior a cualquier otra unión. Por donde, así como la unidad es principio de la unión, así el amor con que uno se ama a sí mismo es forma y raíz de la amistad, pues tenemos amistad con los demás en cuanto que con ellos nos portamos como con nosotros mismos, porque afirma el Filósofo que "todo lo amistoso para con otro proviene de lo amistoso para con uno mismo"; como tampoco hay ciencia sobre los principios, sino algo mayor, cual es el entendimiento.

En un segundo sentido, podemos hablar de la caridad según su razón propia, en cuanto que principalmente es amistad del hombre con Dios y, por consiguiente, con todas las cosas de Dios; entre las cuales también está el hombre mismo que tiene caridad. Y de este modo entre las cosas que ama con caridad, como pertenecientes a Dios, está que se ame él mismo por caridad.

Soluciones. 1. San Gregorio habla de la caridad conforme a la razón común de amistad.

2. En el mismo sentido procede también la objeción segunda.

3. Son vituperados los que se aman a sí mismos por amarse en conformidad con la naturaleza sensible a la que obedecen; lo cual no es amarse verdaderamente a sí mismos según la naturaleza racional, que dicta que amemos para nosotros

[e] *De div. nom.* c.4 § 12: MG 3,709.
[f] C.4 n.1 (Bk 1166a1); c.8 n.2 (Bk 1168b5): S.Th., lect.4,8.

los bienes tocantes a la perfección de la razón. Y principalmente de este modo atañe a la caridad amarse a sí mismo.

rationis. Et hoc modo praecipue ad caritatem pertinet diligere seipsum.

ARTICULO 5

Utrum homo debeat corpus suum ex caritate diligere *

Si el hombre debe amar su cuerpo por caridad

Dificultades. Parece que el hombre no debe amar su cuerpo por caridad.

1. No debemos amar aquello con que no queremos convivir. Los que tienen caridad huyen de la convivencia con el cuerpo, como dice el Apóstol: "¿Quién me librará del cuerpo de esta muerte?" Y en otro lugar: "Tengo deseo de morir y estar con Cristo". Luego nuestro cuerpo no ha de ser amado por caridad.

2. La amistad de caridad se funda en la comunicación del divino gozo. El cuerpo no puede ser partícipe de una tal fruición. No se ha de amar, pues, por caridad.

3. La caridad, por ser amistad, se tiene con aquellos que pueden redamar. Nuestro cuerpo no puede amarnos por caridad. En consecuencia, no hay que amarlo en caridad.

Por otra parte, San Agustín pone cuatro cosas que se han de amar por caridad, entre las cuales está el propio cuerpo.

Respuesta. Nuestro cuerpo puede considerarse bajo dos sentidos: según su naturaleza y en su corrupción de culpa y de pena. La naturaleza de nuestro cuerpo no ha sido creada por el principio del mal, como dicen las fábulas maniqueas, sino por Dios; por lo cual podemos usarlo en servicio de Dios: "Usad

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod homo non debeat corpus suum ex caritate diligere.

1. Non enim diligimus illum cui convivere non volumus. Sed homines caritatem habentes refugiunt corporis convictum: secundum illud Rom. 7,24: «Quis me liberabit de corpore mortis huius?» et Phil. 1,23: «Desiderium habens dissolvi et cum Christo esse». Ergo corpus nostrum non est ex caritate diligendum.

2. Praeterea, amicitia caritatis fundatur super communicatione divinae fruitionis. Sed huius fruitionis corpus particeps esse non potest. Ergo corpus non est ex caritate diligendum.

3. Praeterea, caritas, cum sit amicitia quaedam, ad eos habetur qui reamare possunt. Sed corpus nostrum non potest nos ex caritate diligere. Ergo non est ex caritate diligendum.

Sed contra est quod Augustinus, in I «De doctr. christ.» [10], ponit quatuor ex caritate diligenda, inter quae unum est corpus proprium.

Respondeo dicendum quod corpus nostrum secundum duo potest considerari: uno modo, secundum eius naturam; alio modo, secundum corruptionem culpae et poenae. Natura autem corporis nostri non est a malo principio creata, ut Manichaei fabulantur, sed est a Deo. Unde possumus eo uti ad servitium Dei: secundum

* *Sent.* 3 d.28 a.7; *De virtut.* q.2 a.7.

[10] C.23,26: ML 34,27.29.

illud Rom. 6,13: «Exhibete membra vestra arma iustitiae Deo». Et ideo ex dilectione caritatis qua diligimus Deum, debemus etiam corpus nostrum diligere.—Sed infectionem culpae et corruptionem poenae in corpore nostro diligere non debemus, sed potius ad eius remotionem anhelare desiderio caritatis.

Ad primum ergo dicendum quod Apostolus non refugiebat corporis communionem quantum ad corporis naturam: immo secundum hoc nolebat ab eo spoliari, secundum illud II ad Cor. 5,4: «Nolumus expoliari, sed supervestiri». Sed volebat carere infectione concupiscentiae, quae remanet in corpore; et corruptione ipsius, quae «aggravat animam» (Sap. 9,15), ne possit Deum videre. Unde signanter dixit: «de corpore mortis huius».

Ad secundum dicendum quod corpus nostrum quamvis Deo frui non possit cognoscendo et amando ipsum, tamen per opera quae per corpus agimus ad perfectam Dei fruitionem possumus venire. Unde et ex fruitione animae redundat quaedam beatitudo ad corpus, scilicet «sanitatis et incorruptionis vigor»; ut Augustinus dicit, in epistola «Ad Diosc.» [11]. Et ideo, quia corpus aliquo modo est particeps beatitudinis, potest dilectione caritatis amari.

Ad tertium dicendum quod reamatio habet locum in amicitia quae est ad alterum: non autem in amicitia quae est ad seipsum, vel secundum animam vel secundum corpus.

[11] *Epist.* 118 c.3: ML 33,439.

vuestros miembros como arma de justicia para Dios", en sentir del Apóstol. Y así, por el amor de caridad, con que amamos a Dios, debemos también amar nuestro cuerpo.—Sin embargo, no debemos amar en él la infección de la culpa y la corrupción de la pena; antes bien, anhelar su extirpación con el deseo de la caridad.

Soluciones. 1. El Apóstol no rehuía la comunión con el cuerpo en cuanto a su naturaleza; más aún, en cuanto a ella no quería despojarse de él: "No queremos desnudarnos, sino revestirnos". Deseaba, empero, carecer de la infección de la concupiscencia, que queda en el cuerpo, y de su corrupción, que "grava al alma", impidiéndola ver a Dios. Por eso, expresamente dijo: "Del cuerpo de esta muerte".

2. Aunque nuestro cuerpo no pueda gozar de Dios conociéndole y amándole, con todo, por las obras que hacemos por el cuerpo podemos llegar a la acabada fruición de Dios. Por lo cual, del gozo del alma redunda cierta bienaventuranza en el cuerpo, a saber, "vigor de salud y de incorrupción", como dice San Agustín. De esta manera, por ser el cuerpo de algún modo partícipe de la bienaventuranza, puede amarse con amor de caridad.

3. La redamación tiene lugar en la amistad que es con otro, no en la que es consigo mismo, sea en cuanto al alma, sea en cuanto al cuerpo.

ARTICULO 6

Utrum peccatores sint ex caritate diligendi [a]

Si los pecadores han de ser amados con caridad

Dificultades. Parece que los pecadores no han de ser amados por caridad.

1. Se lee en el Salterio: "Tuve odio a los inicuos". Pero David tenía caridad. Luego los pecadores más han de ser odiados que amados con caridad.

2. "La prueba de amor es la acción visible", en sentir de San Gregorio. No dan muestras los justos con obras de amor a los pecadores, sino, al contrario, parece que son obras de odio, como se lee en el salmo: "Desde la mañana mataba a todos los pecadores de la tierra"; y el Señor mandó: "No consentirás que viva el malhechor". Por tanto, los pecadores no han de ser amados con caridad.

3. Toca a la amistad que deseemos y queramos bienes para los amigos. Los santos desean males a los pecadores: "Váyanse al infierno los pecadores", se lee en un salmo. Los pecadores, pues, no han de ser amados con caridad.

4. Es propio de los amigos gozarse y querer lo mismo. La caridad no hace querer lo que quieren los pecadores, ni gozarse en lo que ellos se gozan, sino más bien lo contrario. Por consiguiente, los pecadores no han de ser amados con caridad.

5. "Es propio de los amigos convivir", como dice el Filósofo. No hay que convivir con los pecadores; pues nos amonesta el Apóstol: "Salid de en medio de ellos". En consecuencia, los pecadores no han de ser amados con caridad.

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod peccatores non sint ex caritate diligendi.

1. Dicitur enim in Ps. 118,113: «Iniquos odio habui». Sed David caritatem habebat. Ergo ex caritate magis sunt odiendi peccatores quam diligendi.

2. Praeterea, «probatio dilectionis exhibitio est operis»; ut Gregorius dicit, in homilia «Pentecostes» [12]. Sed peccatoribus iusti non exhibent opera dilectionis, sed magis opera quae videntur esse odii: secundum illud Ps. 100,8: «In matutino interficiebam omnes peccatores terrae». Et Dominus praecepit, Ex. 22,18: «Maleficos non patieris vivere». Ergo peccatores non sunt ex caritate diligendi.

3. Praeterea, ad amicitiam pertinet ut amicis velimus et optemus bona. Sed sancti ex caritate optant peccatoribus mala: secundum illud Ps. 9,18: «Convertantur peccatores in infernum». Ergo peccatores non sunt ex caritate diligendi.

4. Praeterea, proprium amicorum est de eisdem gaudere et idem velle. Sed caritas non facit velle quod peccatores volunt, neque facit gaudere de hoc de quo peccatores gaudent; sed magis facit contrarium. Ergo peccatores non sunt ex caritate diligendi.

5. Praeterea, «proprium est amicorum simul convivere», ut dicitur in VIII «Ethic.» (l.c. nt.5), Sed cum peccatoribus non est convivendum: secundum illud II ad Cor. 6,17: «Recedite de medio eorum». Ergo peccatores non sunt ex caritate diligendi.

[a] *Sent.* 2 d.7 q.3 a.2 ad 2; 3 d.28 a.4; *In Gal.* 6 lect.2; *De virtut.* q.2 a.8 ad 8.9; *De duob. praec.*

[12] *In Evang.* l.2 homil.30: ML 76,1220.

Sed contra est quod Augustinus dicit, in I «De doctr. christ.» [13], quod cum dicitur, «Diliges proximum tuum», «manifestum est omnem hominem proximum esse deputandum». Sed peccatores non desinunt esse homines: quia peccatum non tollit naturam. Ergo peccatores sunt ex caritate diligendi.

Respondeo dicendum quod in peccatoribus duo possunt considerari: scilicet natura, et culpa. Secundum naturam quidem, quam a Deo habent, capaces sunt beatitudinis, super cuius communicatione caritas fundatur, ut supra dictum est (a.3; q.23 a.1.5). Et ideo secundum naturam suam sunt ex caritate diligendi. Sed culpa eorum Deo contrariatur, et est beatitudinis impedimentum. Unde secundum culpam, qua Deo adversantur, sunt odiendi quicumque peccatores, etiam pater et mater et propinqui, ut habetur Lc. 14,26. Debemus enim in peccatoribus odire quod peccatores sunt, et diligere quod homines sunt beatitudinis capaces. Et hoc est eos vere ex caritate diligere propter Deum.

Ad primum ergo dicendum quod iniquos Propheta odio habuit inquantum iniqui sunt, habens odio iniquitatem ipsorum, quod est ipsorum malum. Et hoc est perfectum odium, de quo ipse dicit (Ps. 138,22): «Perfecto odio oderam illos». Eiusdem autem rationis est odire malum alicuius et diligere bonum eius. Unde etiam istud odium perfectum ad caritatem pertinet.

Ad secundum dicendum quod amicis peccantibus, sicut Philosophus dicit, in IX «Ethic.» [14], non sunt subtrahenda amicitiae beneficia, quousque habeatur spes sanationis eorum: sed magis est eis auxiliandum ad recuperationem virtutis quam ad recuperationem pecuniae, si eam amisissent, quanto virtus est magis amicitiae affinis quam pecunia.

Por otra parte, dice San Agustín que "amarás a tu prójimo", vale lo mismo que "a todo hombre hay que tener por prójimo". Los pecadores no dejan de ser hombres, porque el pecado no destruye la naturaleza. Han de ser, pues, amados por caridad.

Respuesta. Dos cosas hay que considerar en los pecadores: la naturaleza y la culpa. Por la naturaleza que han recibido de Dios, son capaces de la bienaventuranza, en cuya comunicación se funda la caridad, como está dicho; por tanto, por su naturaleza han de ser amados con caridad. En cambio, su culpa contraría a Dios y es impedimento de la bienaventuranza; de aquí que por la culpa, que los enemista con Dios, han de ser odiados todos, aun siendo padre, madre o allegados, como se lee en San Lucas. Debemos, pues, odiar en los pecadores el serlo y amarlos como hombres capaces de bienaventuranza. Y esto es verdaderamente amarlos en caridad por Dios.

Soluciones. 1. El Profeta tuvo odio a los inicuos como tales, odiando su iniquidad, que es su maldad. Este es el odio santo, del que se dice en el salmo: "Con odio perfecto los odié". Ahora bien, detestar el mal de uno y amar su bien son la misma cosa, por donde también el odio perfecto pertenece a la caridad.

2. A los amigos que pecan, como dice el Filósofo, no se les ha de privar de los beneficios de la amistad, mientras se tenga la esperanza de su curación; al contrario, más auxilio se les ha de prestar para recuperar la virtud que para recuperar el dinero perdido, siendo la virtud más afín a la amistad que la riqueza. Pero, cuando caen en redo-

[13] C.30: ML 34,31.
[14] C.3 n.3 (Bk 1165b13): S.Th., lect.3.

mada malicia, haciéndose incurables, entonces no se les ha de dispensar familiaridad de amistad. De ahí que tales pecadores, de quienes se supone más dañosos para los demás que susceptibles de enmienda, la ley divina y humana mandan su muerte.—Y, sin embargo, no lo hace el juez por odio hacia ellos, sino por amor de caridad, por el cual se prefiere el bien público a la vida de una persona privada.—Y la muerte infligida por el juez aprovecha al pecador: si se convierte, como expiación de la culpa; si no, para poner término en ella, pues con eso se le priva de poder pecar más.

3. Esas increpaciones que se encuentran en la Sagrada Escritura pueden tener tres sentidos. Primero, a modo de presagio y no de deseo, de suerte que se entiendan así: "Váyanse los pecadores al infierno"; esto es: "Irán".—Segundo, a modo de deseo, con tal que el deseo del optador no se refiera a la pena de los hombres, sino a la justicia del que castiga, conforme al salmo: "Se alegrará el justo al contemplar la venganza"; porque ni el mismo Dios castigador se alegra con la perdición de los impíos, como se lee en la Sabiduría, sino en su justicia, ya que "justo es Dios y amador de las justicias".—Tercero, que el deseo se refiera a la remoción de la culpa y no a la pena misma, de suerte que los pecados se destruyan y vivan los hombres.

4. Amamos a los pecadores con caridad, no porque queramos lo que ellos quieren o nos gocemos en lo que ellos se gozan, sino para hacerlos querer lo que queremos y que se gocen en lo que nosotros nos gozamos; por eso se dice: "Ellos se convertirán a ti y tú no te convertirás a ellos".

5. Se ha de evitar que los débiles convivan con los pecadores, por el peligro que les amaga de ser pervertidos por ellos; mas que convivan los perfectos, cuya corrupción no se teme, es laudable, para que aquéllos

Sed quando in maximam malitiam incidunt et insanabiles fiunt, tunc non est eis amicitiae familiaritas exhibenda. Et ideo huiusmodi peccantes, de quibus magis praesumitur nocumentum aliorum quam eorum emendatio, secundum legem divinam et humanam praecipiuntur occidi.—Et tamen hoc facit iudex non ex odio eorum, sed ex caritatis amore, quo bonum publicum praefertur vitae singularis personae.—Et tamen mors per iudicem inflicta peccatori prodest, sive convertatur, ad culpae expiationem; sive non convertatur, ad culpae terminationem, quia per hoc tollitur ei potestas amplius peccandi.

Ad tertium dicendum quod huiusmodi imprecationes quae in sacra Scriptura inveniuntur, tripliciter possunt intelligi. Uno modo, per modum praenuntiationis, non per modum optationis: ut sit sensus: «Convertantur peccatores in infernum», idest «convertentur».—Alio modo, per modum optationis: ut tamen desiderium optantis non referatur ad poenam hominum, sed ad iustitiam punientis, secundum illud Ps. 57,11: «Laetabitur iustus cum viderit vindictam». Quia nec ipse Deus puniens «laetatur in perditione impiorum», ut dicitur Sap. 1,13, sed in sua iustitia: «quia iustus Dominus, et iustitias dilexit» (Ps. 10,8).—Tertio, ut desiderium referatur ad remotionem culpae, non ad ipsam poenam: ut scilicet peccata destruantur et homines remaneant.

Ad quartum dicendum quod ex caritate diligimus peccatores non quidem ut velimus quae ipsi volunt, vel gaudeamus de his de quibus ipsi gaudent: sed ut faciamus eos velle quod volumus, et gaudere de his de quibus gaudemus. Unde dicitur Ier. 15,19: «Ipsi convertentur ad te, et tu non converteris ad eos».

Ad quintum dicendum quod convivere peccatoribus infirmis quidem est vitandum, propter periculum quod eis imminet ne ab eis subvertantur. Perfectis autem, de quorum corruptione non timetur, laudabile est quod cum peccatoribus conversentur, ut eos convertant. Sic enim Dominus cum peccatoribus manducabat et bibebat, ut habetur Mt. 9,10-11.—Convictus tamen peccatorum quantum ad consortium peccati vitandus est omnibus. Et sic dicitur II ad Cor. 6,17: «Recedite de medio eorum, et immundum ne tetigeritis», scilicet secundum peccati consensum.

se conviertan. Y así, el Señor comía y bebía con los pecadores, como se lee en San Mateo.—La convivencia, empero, con ellos en un consorcio de pecado, han de evitarla todos, pues se dice: "Salid de en medio de ellos y no toquéis nada inmundo", o sea el consentimiento en el pecado.

ARTICULO 7

Utrum peccatores diligant seipsos [a]

Si los pecadores se aman a sí mismos

Ad septimum sic proceditur. Videtur quod peccatores seipsos diligant.

1. Illud enim quod est principium peccati maxime in peccatoribus invenitur. Sed amor sui est principium peccati: dicit enim Augustinus, XIV «De civ. Dei» [15], quod «facit civitatem Babylonis». Ergo peccatores maxime amant seipsos.

2. Praeterea, peccatum non tollit naturam. Sed hoc unicuique convenit ex sua natura quod diligat seipsum: unde etiam creaturae irrationales naturaliter appetunt proprium bonum, puta conservationem sui esse et alia huiusmodi. Ergo peccatores diligunt seipsos.

3. Praeterea, «omnibus est diligibile bonum»; ut Dionysius dicit, in 4 cap. «De div. nom.» [16] Sed multi peccatores reputant se bonos. Ergo multi peccatores seipsos diligunt.

Sed contra est quod dicitur in Ps. 10,6: «Qui diligit iniquitatem, odit animam suam».

Respondeo dicendum quod amare seipsum uno modo commune est omnibus; alio modo proprium est bonorum; tertio modo proprium est malorum. Quod enim aliquis amet id quod seipsum es-

Dificultades. Parece que los pecadores se aman a sí mismos.

1. Lo que es principio del pecado se encuentra, sobre todo, en los pecadores. El amor propio es principio del pecado, pues dice San Agustín que "forma la ciudad de Babilonia". Luego los pecadores grandemente se aman a sí mismos.

2. El pecado no destruye la naturaleza. Amarse a sí mismo corresponde a todos por naturaleza; por lo cual aun las criaturas irracionales apetecen su propio bien, como la conservación de su ser y demás. Los pecadores se aman, pues, a sí mismos.

3. Dice Dionisio que "a todos es amable el bien". Muchos pecadores se tienen por buenos. En consecuencia, muchos pecadores se aman a sí mismos.

Por otra parte, dice el salmo: "El que ama la iniquidad, odia su alma".

Respuesta. Amarse a sí mismo, en un sentido es común a todos; en otro, peculiar de los buenos; y en un tercero, característico de los malos. Que uno ame lo que tiene como su

---

[a] 1-2 q.29 a.4; *Sent* 2 d.42 q.2 a.2 q.ª2 ad 2; 3 d.27 expos.text.; *De virtut.* q.1 a.12 ad 6; *In Psalm.* 10.

[15] C.28; ML 41,436.

[16] § 10; MG 3,708; S.Th., lect.9.

propio ser, es común a todos. Y se dice que el hombre es algo de dos maneras. Primero, según su substancia y naturaleza. En cuanto a esto, todos se estiman en lo que son, compuesto de cuerpo y alma; así se aman todos los hombres, buenos y malos, por desear la conservación de sí mismos.

En segundo lugar, se dice que el hombre es algo según su principalidad, como el príncipe de la ciudad denomina la ciudad, pues lo que hacen los príncipes se dice que lo hace la ciudad. De este modo, no todos se tienen en lo que son, pues lo principal en el hombre es el alma racional, y lo secundario la naturaleza sensible y corporal. A lo primero llama el Apóstol "hombre interior", y a lo segundo, "exterior". Los buenos aprecian en sí mismos, como lo principal, la naturaleza racional, o el hombre interior, y se estiman en ello; pero los malos tienen por principal la naturaleza sensible y corporal, o el hombre exterior. De aquí que, al no conocerse rectamente, no se aman en verdad a sí mismos, sino que aman lo que se creen que son. Los buenos, conociéndose bien, se aman de verdad.

Esto lo prueba el Filósofo por cinco cosas que son propias de la amistad. Porque, en primer lugar, el amigo quiere que su amigo sea y viva; segundo, quiere bienes para él; tercero, se porta bien con él; cuarto, convive con él plácidamente; quinto, coincide con sus sentimientos, contristándose o deleitándose con él. Conforme a lo cual los buenos se aman a sí mismos según el hombre interior, pues lo quieren conservar en su entereza y le desean sus bienes, que son los bienes espirituales; y trabajan para alcanzarlos y gustosamente se vuelven a su corazón, que allí encuentran buenos pensamientos al presente y el recuerdo de pasados bienes y la esperanza de los

se aestimat, hoc commune est omnibus. Homo autem dicitur esse aliquid dupliciter. Uno modo, secundum suam substantiam et naturam. Et secundum hoc omnes aestimant bonum commune se esse id quod sunt, scilicet ex anima et corpore compositos. Et sic etiam omnes homines, boni et mali, diligunt seipsos, inquantum diligunt sui ipsorum conservationem.

Alio modo dicitur esse homo aliquid secundum principalitatem: sicut princeps civitatis dicitur esse civitas; unde quod principes faciunt, dicitur civitas facere. Sic autem non omnes aestimant se esse id quod sunt. Principale enim in homine est mens rationalis, secundario autem est natura sensitiva et corporalis: quorum primum Apostolus nominat «interiorem hominem», secundum «exteriorem», ut patet II ad Cor. 4,16 [17]. Boni autem aestimant principale in seipsis rationalem naturam, sive interiorem hominem: unde secundum hoc aestimant se esse quod sunt. Mali autem aestimant principale in seipsis naturam sensitivam et corporalem, scilicet exteriorem hominem. Unde non recte cognoscentes seipsos, non vere diligunt seipsos, sed diligunt id quod seipsos esse reputant. Boni autem, vere cognoscentes seipsos, vere seipsos diligunt.

Et hoc probat Philosophus, in IX «Ethic.» [18], per quinque quae sunt amicitiae propria. Unusquisque enim amicus primo quidem vult suum amicum esse et vivere; secundo, vult ei bona; tertio, operatur bona ad ipsum; quarto, convivit ei delectabiliter; quinto, concordat cum ipso, quasi in iisdem delectatus et contristatus. Et secundum hoc boni diligunt seipsos quantum ad interiorem hominem: quia etiam volunt ipsum servari in sua integritate; et optant ei bona eius, quae sunt bona spiritualia; et etiam ad assequenda operam impendunt; et delectabiliter ad cor proprium redeunt, quia ibi inveniunt et bonas

[17] Cf. Rom. 7,22; Eph. 3,16.
[18] C.4 n.1 (Bk 1166a3): S.Th., lect.4.

cogitationes in praesenti, et memoriam bonorum praeteritorum, et spem futurorum bonorum, ex quibus delectatio causatur; similiter etiam non patiuntur in seipsis voluntatis dissensionem, quia tota anima eorum tendit in unum. E contrario autem mali non volunt conservari integritatem interioris hominis; neque appetunt spiritualia eius bona; neque ad hoc operantur; neque delectabile est eis secum convivere redeundo ad cor, quia inveniunt ibi mala et praesentia et praeterita et futura, quae abhorrent; neque etiam sibi ipsis concordant, propter conscientiam remordentem, secundum illud Ps. 49,21: «Arguam te, et statuam contra faciem tuam».—Et per eadem probari potest quod mali amant seipsos secundum corruptionem exterioris hominis. Sic autem boni non amant seipsos.

Ad primum ergo dicendum quod amor sui qui est principium peccati, est ille qui est proprius malorum, perveniens «usque ad contemptum Dei», ut ibi dicitur quia mali sic etiam cupiunt exteriora bona quod spiritualia contemnunt.

Ad secundum dicendum quod naturalis amor, etsi non totaliter tollatur a malis, tamen in eis pervertitur per modum iam dictum (in c).

Ad tertium dicendum quod mali, inquantum aestimant se bonos, sic aliquid participant de amore sui. Nec tamen ista est vera sui dilectio, sed apparens. Quae etiam non est possibilis in his qui valde sunt mali.

futuros, con que también reciben placer. De igual manera, no sufren las rebeldías de la voluntad, puesto que toda su alma tiende a sola una cosa. Por el contrario, los malos no quieren conservar la integridad del hombre interior, ni anhelan sus bienes, ni trabajan por alcanzarlos, ni les es deleitable convivir consigo, volviéndose al corazón, pues en él hallan maldades presentes, pasadas y futuras, que aborrecen, y ni aun con ellos mismos están en paz por los remordimientos de la conciencia, en sentencia del salmo: "Te argüiré y me opondré a tu faz".—Y con lo mismo se puede probar que los malos se aman a sí mismos según la corrupción del hombre exterior. Así no se aman los buenos.

Soluciones. 1. El amor propio, principio del pecado, es el característico de los malos, que llega "hasta el desprecio de Dios", como allí mismo se dice; porque los malos de tal manera codician los bienes exteriores, que menosprecian los espirituales.

2. Aunque el amor natural no quede del todo pervertido en los malos, sin embargo lo degradan del modo dicho.

3. Los malos, al preciarse de buenos, participan algo en el propio amor. Con todo, no es éste verdadero amor, sino aparente. Pero ni siquiera este amor es posible en los muy malos.

ARTICULO 8

Utrum sit de necessitate caritatis ut inimici diligantur [a]

Si la caridad obliga a amar a los enemigos

Dificultades. Parece que la caridad no obliga a amar a los enemigos.

1. Dice San Agustín que "este tan gran don (amar a los enemigos) no lo tiene toda la multitud que es escuchada cuando reza: "Perdónanos nuestras deudas". A nadie se perdona el pecado sin caridad, ya que se lee: "La caridad cubre todos los pecados". Luego no es exigencia de la caridad amar a los enemigos.

2. La caridad no destruye la naturaleza. Todas las cosas, aun las irracionales, odian naturalmente a sus contrarios, como la oveja al lobo y el agua al fuego. La caridad no hace, pues, que sean amados los enemigos.

3. "La caridad no obra perversamente". Y parece perverso que uno ame a sus enemigos, lo mismo que odie a sus amigos; por donde, reprobándolo, dice Joab a David: "Amas a quienes te odian y odias a quienes te aman". Por tanto, la caridad no hace que sean amados los enemigos.

Por otra parte, dice el Señor: "Amad a vuestros enemigos".

Respuesta. El amor de los enemigos se puede entender de tres maneras: Primero, amar a los enemigos por ser enemigos. Esto es perverso y contrario a la caridad, porque es amar la maldad ajena.

Puede entenderse, en segundo lugar, el amor de los enemigos como amor universal con quienes tenemos

Ad octavum sic proceditur. Videtur quod non sit de necessitate caritatis ut inimici diligantur.

1. Dicit enim Augustinus, in Enchirid.» [19], quod «hoc tam magnum bonum», scilicet diligere inimicos, «non est tantae multitudinis quantam credimus exaudiri cum in Oratione dicitur», «Dimitte nobis debita nostra». Sed nulli dimittitur peccatum sine caritate: quia, ut dicitur Prov. 10,12, «universa delicta operit caritas». Ergo non est de necessitate caritatis diligere inimicos.

2. Praeterea, caritas non tollit naturam. Sed unaquaeque res, etiam irrationalis, naturaliter odit suum contrarium: sicut ovis lupum, et aqua ignem. Ergo caritas non facit quod inimici diligantur.

3. Praeterea, «caritas non agit perperam» (I Cor. 13,4). Sed hoc videtur esse perversum quod aliquis diligat inimicos, sicut et quod aliquis odio habeat amicos: unde II Reg. 19,6 exprobando dicit Ioab ad David: «Diligis odientes te, et odio habes diligentes te». Ergo caritas non facit ut inimici diligantur.

Sed contra est quod Dominus dicit, Mt. 5,44: «Diligite inimicos vestros».

Respondeo dicendum quod dilectio inimicorum tripliciter potest considerari. Uno quidem modo, ut inimici diligantur inquantum sunt inimici. Et hoc est perversum et caritati repugnans: quia hoc est diligere malum alterius.

Alio modo potest accipi dilectio inimicorum quantum ad naturam, sed in universali. Et sic dilectio

[a] Infra q.83 a.8; *Sent.* 3 d.30 a.1; *De perf. vit. spir.* c.14; *De virtut* q.2 a.8; *In Rom.* 12 lect.3; *De duobus praec.*

[19] C.73: ML 40,266.

inimicorum est de necessitate caritatis: ut scilicet aliquis diligens Deum et proximum ab illa generalitate dilectionis proximi inimicos suos non excludat.

Tertio modo potest considerari dilectio inimicorum in speciali: ut scilicet aliquis in speciali moveatur motu dilectionis ad inimicum. Et istud non est de necessitate caritatis absolute: quia nec etiam moveri motu dilectionis in speciali ad quoslibet homines singulariter est de necessitate caritatis, quia hoc esset impossibile. Est tamen de necessitate caritatis secundum praeparationem animi: ut scilicet homo habeat animum paratum ad hoc quod in singulari inimicum diligeret si necessitas occurreret.

Sed quod absque articulo necessitatis homo etiam hoc actu impleat ut diligat inimicum propter Deum, hoc pertinet ad perfectionem caritatis. Cum enim ex caritate diligatur proximus propter Deum, quanto aliquis magis diligit Deum, tanto etiam magis ad proximum dilectionem ostendit, nulla inimicitia impediente. Sicut si aliquis multum diligeret aliquem hominem, amore ipsius filios eius amaret etiam sibi inimicos.—Et secundum hunc modum loquitur Augustinus.

Unde patet responsio ad primum.

Ad secundum dicendum quod unaquaeque res naturaliter odio habet id quod est sibi contrarium inquantum est sibi contrarium. Inimici autem sunt nobis contrarii inquantum sunt inimici. Unde hoc debemus in eis odio habere: debet enim nobis displicere quod nobis inimici sunt. Non autem sunt nobis contrarii inquantum homines sunt et beatitudinis capaces. Et secundum hoc debemus eos diligere.

Ad tertium dicendum quod diligere inimicos inquantum sunt inimici, hoc est vituperabile. Et hoc non facit caritas, ut dictum est (in c).

común naturaleza. Entonces el amor de los enemigos es exigencia necesaria de la caridad, de suerte que el que ama a Dios y al prójimo no debe excluir a los enemigos de ese amor general al prójimo.

En tercer lugar, puede entenderse el amor a los enemigos en particular, es decir, que alguien se sienta movido a amar a cada enemigo suyo. No es en absoluto esto exigencia necesaria de la caridad, puesto que ni siquiera lo es a determinados hombres en particular, ya que sería imposible. Es esto, sin embargo, exigencia necesaria de la caridad entendido como en disposición del ánimo, de tal modo que se tenga pronto el ánimo para amar a este enemigo en particular, si hubiera necesidad.

El que por amor de Dios se cumpla esto de amar al enemigo actualmente, no estando en caso de necesidad, pertenece a la perfección de la caridad. Amándose, pues, el prójimo con caridad de Dios, cuanto más se ama a Dios, tanto más amor se muestra al prójimo, a pesar de cualquier enemistad; como si uno que amara mucho a una persona, por su amor, amaría también a sus hijos, enemigos suyos.—En este sentido habla San Agustín.

Soluciones. 1. Con lo dicho se da respuesta a la primera objeción.

2. Toda cosa naturalmente odia a lo que le es contrario por serlo. Los enemigos nos son adversos en cuanto enemigos. Eso es lo que debemos en ellos odiar: nos debe desagradar que sean enemigos. Pero no son nuestros enemigos en cuanto hombres y como capaces de bienaventuranza. Conforme a eso debemos amarlos.

3. Es vituperable amar a los enemigos en cuanto tales; mas la caridad no hace eso, como se ha dicho.

ARTICULO 9

Utrum sit de necessitate caritatis quod aliquis signa et effectus dilectionis inimico exhibeat [a]

Si es necesidad de la caridad el dar señales o muestras de amor al enemigo

Dificultades. Parece que es necesidad de la caridad el dar señales o muestras de amor al enemigo.

1. Se lee en San Juan: "No amemos de palabra, sino en verdad y con obras". Uno ama de obra dando muestras y señales de amor a quien ama. Luego por exigencia necesaria de caridad debemos muestras y señales de amor a los enemigos.

2. El Señor dice a un tiempo: "Amad a vuestros enemigos"; y: "Haced bien a los que os odian". Amar a los enemigos es exigencia necesaria de la caridad. También, pues, beneficiarlos.

3. No sólo se ama a Dios con caridad, sino también al prójimo. San Gregorio dice que "el amor de Dios no puede estar ocioso; de existir, obra cosas grandes; si deja de obrar, no es amor". Por tanto, la caridad que se tiene al prójimo no puede ser inoperante. Ahora bien: por exigencia necesaria de la caridad ha de ser amado todo prójimo, aun el enemigo. Así, pues, también por exigencia necesaria de la caridad debemos extender las señales y muestras de amor a los enemigos.

Por otra parte, comentando la Glosa las palabras: "Haced bien a los que os odian", dice que "hacer bien a los enemigos es el ápice de la perfección". Lo tocante a la perfección de la caridad no es de su necesidad.

Ad nonum sic proceditur. Videtur quod de necessitate caritatis sit quod aliquis homo signa vel effectus dilectionis inimico exhibeat.

1. Dicitur enim I Io. 3,18: «Non diligamus verbo neque lingua, sed opere et veritate». Sed opere diligit aliquis exhibendo ad cum quem diligit signa et effectus dilectionis. Ergo de necessitate caritatis est ut aliquis huiusmodi signa et effectus inimicis exhibeat.

2. Praeterea, Mt. 5,44 Dominus simul dicit: «Diligite inimicos vestros», et: «Benefacite his qui oderunt vos». Sed diligere inimicos est de necessitate caritatis. Ergo et benefacere inimicis.

3. Praeterea, caritate amatur non solum Deus, sed etiam proximus. Sed Gregorius dicit, in homilia «Pentecostes» [20], quod «amor Dei non potest esse otiosus: magna enim operatur, si est; si desinit operari, amor non est». Ergo caritas quae habetur ad proximum non potest esse sine operationis effectu. Sed de necessitate caritatis est ut omnis proximus diligatur, etiam inimicus. Ergo de necessitate caritatis est ut etiam ad inimicos signa et effectus dilectionis extendamus.

Sed contra est quod Mt. 5,44, super illud, «Benefacite his qui oderunt vos», dicit (Glossa ordin.) quod «benefacere inimicis est cumulus perfectionis». Sed id quod pertinet ad perfectionem caritatis non est de necessitate ipsius. Ergo non est de necessitate caritatis quod aliquis signa et effectus dilectionis inimicis exhibeat.

Respondeo dicendum quod effectus et signa caritatis ex interiori dilectione procedunt et ei proportionantur. Dilectio autem interior ad inimicum in communi quidem est de necessitate praecepti absolute; in speciali autem non absolute, sed secundum praeparationem animi, ut supra (a.8) dictum est. Sic igitur dicendum est de effectu vel signo dilectionis exterius exhibendo. Sunt enim quaedam beneficia vel signa dilectionis quae exhibentur proximis in communi: puta cum aliquis orat pro omnibus fidelibus vel pro toto populo, aut cum aliquod beneficium impendit aliquis toti communitati. Et talia beneficia vel dilectionis signa inimicis exhibere est de necessitate praecepti: si enim non exhiberentur inimicis, hoc pertineret ad livorem vindictae, contra id quod dicitur Lev. 19,18: «Non quaerens ultionem; et non eris memor iniuriae civium tuorum».

Alia vero sunt beneficia vel dilectionis signa quae quis exhibet particulariter aliquibus personis. Et talia beneficia vel dilectionis signa inimicis exhibere non est de necessitate salutis nisi secundum praeparationem animi, ut scilicet subveniatur eis in articulo necessitatis: secundum illud Prov. 25,21: «Si esurierit inimicus tuus, ciba illum: si sitit, da illi potum».—Sed quod praeter articulum necessitatis huiusmodi beneficia aliquis inimicis exhibeat, pertinet ad perfectionem caritatis, per quam aliquis non solum cavet «vinci a malo», quod necessitatis est, sed etiam vult «in bono vincere malum» (Rom. 12,21), quod est etiam perfectionis: dum scilicet non solum cavet propter iniuriam sibi illatam detrahi ad odium; sed etiam propter sua beneficia inimicum intendit pertrahere ad suum amorem.

Et per hoc patet responsio ad obiecta.

[a] Infra q.83 a.8; *Sent.* 3 d.30 a.2; *De perf. vit. spir.* c.14; *De virtut.* q.2 a.8; *De duob. praec.*

[20] *In Evang.* l.2 homil.30: ML 76,1221.

Por consiguiente, no es exigencia necesaria de ella que se dé señales y pruebas de amor a los enemigos.

Respuesta. Las pruebas y señales de caridad proceden del amor interno y con él guardan proporción. El amor interno al enemigo en común es en absoluto de necesidad de precepto, mas no en especial, sino en la disposición del ánimo, como dicho queda. Así, pues, hay que decir lo mismo respecto de dar exteriormente muestras y señales de amor. Hay ciertas pruebas y beneficios de amor que se hacen a los prójimos en común, como orar por todos los fieles o por todo el pueblo, o cuando se hace un beneficio a toda la comunidad. Es de necesidad de precepto mostrar esas señales y hacer esos beneficios a los enemigos, pues si así no se hiciera, se achacaría al odio de la venganza, lo contrario de lo que se nos manda: "No busques la venganza ni te acuerdes de las injurias de tus conciudadanos".

Hay otros beneficios y pruebas de amor que se exhiben en particular a ciertas personas. Hacer tales muestras y beneficios a los enemigos no es necesario para salvarse más que en la disposición del ánimo, o sea, que se les socorra en caso de necesidad: "Si hubiere hambre tu enemigo, dale de comer; si tiene sed, dale de beber".—Pero, fuera de caso de necesidad, exhibir tales beneficios a los enemigos atañe a la perfección de la caridad, por la cual no sólo se guarda de ser vencido por el mal, cosa de necesidad, sino quiere también vencer el mal con el bien, motivo de perfección; pues no solamente se precave de llegar al odio por la injuria recibida, antes bien con sus beneficios busca atraer el enemigo a su amor.

Soluciones. Y con esto se da respuesta a las objeciones.

ARTICULO 10

Utrum debeamus angelos ex caritate diligere [a]

Si debemos amar a los ángeles por caridad

Dificultades. Parece que no debemos amar a los ángeles con caridad.

1. Dice San Agustín: "Es doble el amor de caridad, a saber: el de Dios y el del prójimo". El amor a los ángeles no se contiene en el de Dios, pues son substancias creadas, ni tampoco parece contenerse en el del prójimo por no comunicar con nosotros en la especie. Luego los ángeles no han de ser amados con caridad.

2. Más convienen con nosotros los animales brutos que los ángeles, pues ellos con nosotros están en el mismo género próximo. No tenemos caridad a los brutos animales, como hemos visto. Por tanto, tampoco a los ángeles.

3. Dice el Filósofo que "nada es tan peculiar a los amigos como convivir". Los ángeles no conviven con nosotros. No podemos, pues, tener con ellos amistad de caridad.

Por otra parte, dice San Agustín: "A quien debemos hacer favor de misericordia o quien nos lo hace, justamente se llama prójimo. Es evidente que en el precepto en que se nos manda amar al prójimo también están comprendidos los santos ángeles, que nos hacen muchos favores de misericordia".

Respuesta. La amistad de caridad, como queda dicho, se funda en la comunicación de la bienaventuranza eterna, en cuya participación comunican los hombres con los ángeles, ya que se dice en San Mateo: "En la resurrección serán los hombres igual que los ángeles en el cielo". Por eso, es claro que la amistad de caridad se extiende también a los ángeles.

Soluciones. 1. No sólo se es prójimo por la comunicación en la especie, sino también por la comunicación de los beneficios pertenecientes a la vida eterna, en la cual se funda la amistad de caridad.

2. Los brutos animales convienen con nosotros en el género próximo por razón de la naturaleza sensitiva, por la cual no somos partícipes de la bienaventuranza eterna; sino según el alma racional, con la que convenimos con los ángeles.

3. Los ángeles no conviven con nosotros una vida exterior, que tenemos conforme a la naturaleza sensitiva. Sin embargo, convivimos con ellos según la mente: imperfectamente en esta vida y con perfección en la patria, como está dicho.

Ad decimum sic proceditur. Videtur quod angelos non debeamus ex caritate diligere.

1. Ut enim Augustinus dicit, in libro «De doctr. christ.» [21], «gemina est dilectio caritatis, scilicet Dei et proximi». Sed dilectio angelorum non continetur sub dilectione Dei, cum sint substantiae creatae: nec etiam videtur contineri sub dilectione proximi, cum non communicent nobiscum in specie. Ergo angeli non sunt ex caritate diligendi.

2. Praeterea, magis conveniunt nobiscum bruta animalia quam angeli: nam nos et bruta animalia sumus in eodem genere propinquo. Sed ad bruta animalia non habemus caritatem, ut supra (a.3) dictum est. Ergo etiam neque ad angelos.

3. Praeterea, «nihil est ita proprium amicorum sicut convivere», ut dicitur in VIII «Ethic.» [22]. Sed angeli non convivunt nobiscum, nec etiam eos videre possumus. Ergo ad eos caritatis amicitiam habere non valemus.

Sed contra est quod Augustinus dicit in I «De doctr. christ.» [23]: «Iam vero si vel cui praebendum, vel a quo nobis praebendum est officium misericordiae, recte proximus dicitur; manifestum est praecepto quo iubemur diligere proximum, etiam sanctos angelos contineri, a quibus multa nobis misericordiae impenduntur officia».

Respondeo dicendum quod amicitia caritatis, sicut supra dictum est (a.3.6; q.23 a.1.5), fundatur super communicatione beatitudinis aeternae, in cuius participatione communicant cum angelis homines: dicitur enim Mt. 22,30 quod «in resurrectione erunt homines sicut angeli in caelo». Et ideo manifestum est quod amicitia caritatis etiam ad angelos se extendit.

Ad primum ergo dicendum quod proximus non solum dicitur communicatione speciei, sed etiam communicatione beneficiorum pertinentium ad vitam aeternam; super qua communicatione amicitia caritatis fundatur.

Ad secundum dicendum quod bruta animalia conveniunt nobiscum in genere propinquo ratione naturae sensitivae, secundum quam non sumus participes aeternae beatitudinis, sed secundum mentem rationalem; in qua communicamus cum angelis.

Ad tertium dicendum quod angeli non convivunt nobis exteriori conversatione, quae nobis est secundum sensitivam naturam. Convivimus tamen angelis secundum mentem: imperfecte quidem in hac vita, perfecte autem in patria, sicut et supra dictum est (q.23 a.1 ad 1).

[a] *Sent.* 3 d.28 a.3; *De virtut.* q.2 a.7 ad 9; *In Rom.* 13 lect.2.
[21] L.1 c.26: ML 34,29.
[22] C.5 n.3 (BK 1157b19): S.TH., lect.5.
[23] C.30: ML 34,31.

ARTICULO 11

Utrum debeamus daemones ex caritate diligere [a]

Si debemos amar a los demonios con caridad

Dificultades. Parece que debemos amar a los demonios con caridad.

1. Los ángeles son nuestros prójimos en cuanto que comunicamos con ellos en la mente racional. También los demonios comunican con nosotros en eso, porque sus dones naturales permanecen íntegros, a saber, ser, vivir y entender, en parecer de Dionisio. Luego debemos amar con caridad a los demonios.

2. Los demonios se diferencian de los ángeles bienaventurados en el pecado, igual que los pecadores se diferencian de los justos. Pero a los pecadores debemos amarlos con caridad. Luego también a los demonios.

Ad undecimum sic proceditur. Videtur quod daemones ex caritate debeamus diligere.

1. Angeli enim sunt nobis proximi inquantum communicamus cum eis in rationali mente. Sed etiam daemones sic nobiscum communicant: quia data naturalia in eis manent integra, scilicet esse, vivere et intelligere, ut dicitur in 4 cap. «De div. nom.» [24]. Ergo debemus daemones ex caritate diligere.

2. Praeterea, daemones differunt a beatis angelis differentia peccati, sicut et peccatores ho-

[a] *Sent.* 3 d.28 a.5; d.31 q.2 a.3 q.1; *De virtut.* q.2 a.8 ad 9; *In Rom.* 13 lect.2.
[24] § 23: MG 3,725; S.TH., lect.19.

ferencian de los justos en la justicia. Los justos aman con caridad a los pecadores. Por tanto, también en caridad deben amar a los demonios.

3. Debemos amar con caridad, como a prójimos, a quienes nos hacen beneficios, como se echa de ver por la autoridad de San Agustín traída más arriba. Los demonios nos son útiles en muchas cosas, pues, "tentándonos, nos entretejen coronas", en decir de San Agustín. Han de ser, pues, amados con caridad.

Por otra parte, se lee en Isaías: "Se deshará vuestra alianza con la muerte y no tendrá vigor vuestro pacto con el infierno". La paz y la alianza se hacen por caridad. Por consiguiente, no debemos tener caridad a los demonios, moradores del infierno y procuradores de la muerte.

Respuesta. Queda dicho arriba que en los pecadores debemos amar por caridad la naturaleza y odiar el pecado. Con el nombre de demonio se significa una naturaleza deformada por el pecado; por eso, los demonios no han de ser amados con caridad.

Y si, no queriendo hacer hincapié en el hombre, nos preguntamos si los espíritus llamados demonios han de ser amados con caridad, hay que responder, conforme a lo dicho, que hay una doble manera de amar por caridad: primera, a la manera como se ama a quien se tiene amistad. Así, no podemos entablar amistad de caridad con tales espíritus, porque es de razón de la amistad que deseemos el bien a nuestros amigos, y aquel bien de vida eterna que mira la caridad no lo podemos querer en caridad para aquellos espíritus condenados eternamente por Dios, pues se opondría a la caridad de Dios, con la que aprobamos su justicia.

De otra manera es algo amado, porque queremos sirva de bien a

mines a iustis. Sed iusti homines ex caritate diligunt peccatores. Ergo etiam ex caritate debent diligere daemones.

3. Praeterea, illi a quibus beneficia nobis impenduntur debent a nobis ex caritate diligi tanquam proximi: sicut patet ex auctoritate Augustini supra (nt.23) inducta. Sed daemones nobis in multis sunt utiles: dum «nos tentando nobis coronas fabricant», sicut Augustinus dicit, XI «De civ. Dei»[25]. Ergo daemones sunt ex caritate diligendi.

Sed contra est quod dicitur Is. 28,18: «Delebitur foedus vestrum cum morte, et pactum vestrum cum inferno non stabit». Sed perfectio pacis et foederis est per caritatem. Ergo ad daemones, qui sunt inferni incolae et mortis procuratores, caritatem habere non debemus.

Respondeo dicendum quod, sicut supra (a.6) dictum est, in peccatoribus ex caritate debemus diligere naturam, peccatum odire. In nomine autem daemonis significatur natura peccato deformata. Et ideo daemones ex caritate non sunt diligendi.

Et si non fiat vis in nomine, et quaestio referatur ad illos spiritus qui daemones dicuntur, utrum sint ex caritate diligendi: respondendum est, secundum praemissa (a.2:3), quod aliquid ex caritate diligitur dupliciter. Uno modo, sicut ad quem amicitia habetur. Et sic ad illos spiritus caritatis amicitiam habere non possumus. Pertinet enim ad rationem amicitiae ut amicis nostris bonum velimus. Illud autem bonum vitae aeternae quod respicit caritas, spiritibus illis a Deo aeternaliter damnatis ex caritate velle non possumus: hoc enim repugnaret caritati Dei, per quam eius iustitiam approbamus.

Alio modo diligitur aliquid sicut quod volumus permanere ut bonum alterius: per quem modum ex caritate diligimus irrationales creaturas, inquantum volumus eas permanere ad gloriam Dei et

[25] Cf. BERNARDUM, *In Cant.* serm.17: ML 183,858.

utilitatem hominum, ut supra (a.3) dictum est. Et per hunc modum et naturam daemonum etiam ex caritate diligere possumus: inquantum scilicet volumus illos spiritus in suis naturalibus conservari ad gloriam Dei.

Ad primum ergo dicendum quod mens angelorum non habet impossibilitatem ad aeternam beatitudinem habendam, sicut habet mens daemonum. Et ideo amicitia caritatis, quae fundatur super communicatione vitae aeternae magis quam super communicatione naturae, habetur ad angelos, non autem ad daemones.

Ad secundum dicendum quod homines peccatores in hac vita habent possibilitatem perveniendi ad beatitudinem aeternam. Quod non habent illi qui sunt in inferno damnati; de quibus, quantum ad hoc, est eadem ratio sicut et de daemonibus.

Ad tertium dicendum quod utilitas quae nobis ex daemonibus provenit non est ex eorum intentione, sed ex ordinatione divinae providentiae. Et ideo ex hoc non inducimur ad habendum amicitiam eorum: sed ad hoc quod simus Deo amici, qui eorum perversam intentionem convertit in nostram utilitatem.

otro. De este modo amamos por caridad a las criaturas irracionales en cuanto queremos que permanezcan para gloria de Dios y utilidad de los hombres, como está dicho. De esta suerte podemos amar con caridad la naturaleza demoníaca, por desear que esos espíritus se conserven en sus dones naturales para gloria de Dios.

Soluciones. 1. La mente de los ángeles no sufre la imposibilidad de poseer la bienaventuranza eterna, como la mente de los demonios. De aquí que la amistad de caridad, fundada en la comunicación de la vida eterna más que en la comunicación de la naturaleza, se tiene con los ángeles y no con ellos.

2. Los pecadores en esta vida tienen la posibilidad de alcanzar la bienaventuranza eterna, pero no ya en el infierno, y entonces sirve la misma razón que para los demonios.

3. La utilidad que nos reportan los demonios no proviene de su intención, sino por ordenación de la divina Providencia. Por eso no nos compele a su amistad, antes bien a ser amigos de Dios, quien torna en provecho nuestro su perversa intención.

ARTICULO 12

Utrum convenienter enumerentur quatuor ex caritate diligenda: scilicet Deus, proximus, corpus nostrum et nos ipsi *

Si están bien enumeradas las cuatro cosas que han de ser amadas con caridad, a saber: Dios, el prójimo, nuestro cuerpo y nosotros mismos

Ad duodecimum sic proceditur. Videtur quod inconvenienter enumerentur quatuor ex caritate di-

Dificultades. Parece que no están bien enumeradas las cuatro cosas que han de ser amadas con caridad,

* Sent. 3 d.28 a.7; *De virtut.* q.2 a.7.

a saber: Dios, el prójimo, nuestro cuerpo y nosotros mismos.

1. Dice San Agustín: "El que no ama a Dios, tampoco se ama a sí mismo". En el amor de Dios, pues, se incluye el de uno mismo. No son dos amores el de uno mismo y el de Dios.

2. La parte no debe contradividirse con el todo. Nuestro cuerpo es una parte de nosotros mismos. En consecuencia, no puede dividirse como algo que hay que amar distinto de nosotros mismos.

3. Así como nosotros tenemos cuerpo, así también lo tiene nuestro prójimo. Si, pues, el amor con que se ama al prójimo se diferencia del amor con que uno se ama a sí mismo, también el amor con que uno ama el cuerpo de su prójimo ha de distinguirse del amor con que ama el suyo. Por tanto, no está bien hecha la división de las cuatro cosas que hay que amar.

Por otra parte, dice San Agustín: "Cuatro cosas hay que amar: al que está sobre nosotros (Dios); al que es nosotros mismos; lo que está junto a nosotros (el prójimo), y lo que está por debajo de nosotros (nuestro cuerpo)".

Respuesta. Hemos dicho que la amistad de caridad se funda en la comunicación de la bienaventuranza. En esa comunicación hay un ser que es considerado como principio efectivo de la bienaventuranza, a saber: Dios; otro que la participa directamente, el hombre y el ángel; y aquello a que se deriva por redundancia, el cuerpo humano. El que constituye la bienaventuranza ha de ser amado por la razón de que es su causa. El que la participa puede ser amado por doble motivo: o porque es uno con nosotros o porque está asociado a nosotros en la participación de la

ligenda: scilicet Deus, proximus, corpus nostrum et nos ipsi.

1. Ut enim Augustinus dicit, «Super Io.»[26], «qui non diligit Deum, nec seipsum diligit». In Dei ergo dilectione includitur dilectio sui ipsius. Non ergo est alia dilectio sui ipsius, et alia dilectio Dei.

2. Praeterea, pars non debet dividi contra totum. Sed corpus nostrum est quaedam pars nostri. Non ergo debet dividi, quasi aliud diligibile, corpus nostrum a nobis ipsis.

3. Praeterea, sicut nos habemus corpus, ita etiam et proximus. Sicut ergo dilectio qua quis diligit proximum, distinguitur a dilectione qua quis diligit seipsum; ita dilectio qua quis diligit corpus proximi, debet distingui a dilectione qua quis diligit corpus suum. Non ergo convenienter distinguuntur quatuor ex caritate diligenda.

Sed contra est quod Augustinus dicit, in I «De doctr. christ.»[27]: «Quatuor sunt diligenda: unum quod supra nos est», scilicet Deus; «alterum quod nos sumus; tertium quod iuxta nos est», scilicet proximus; «quartum quod infra nos est», scilicet proprium corpus.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est (a.3.6.10; q.23 a.1.5), amicitia caritatis super communicatione beatitudinis fundatur. In qua quidem communicatione unum quidem est quod consideratur ut principium influens beatitudinem, scilicet Deus; aliud est beatitudinem directe participans, scilicet homo et angelus; tertium autem est id ad quod per quandam redundantiam beatitudo derivatur, scilicet corpus humanum. Id quidem quod est beatitudinem influens est ea ratione diligibile quia est beatitudinis causa. Id autem quod est beatitudinem participans potest esse duplici ratione diligibile: vel quia est unum nobiscum; vel quia est nobis consociatum in beatitudinis participatione. Et secundum hoc sumuntur duo ex caritate diligibilia: prout scilicet homo diligit et seipsum et proximum.

Ad primum ergo dicendum quod diversa habitudo diligentis ad diversa diligibilia facit diversam rationem diligibilitatis. Et secundum hoc, quia alia est habitudo hominis diligentis ad Deum et ad seipsum, propter hoc ponuntur duo diligibilia: cum dilectio unius sit causa dilectionis alterius. Unde, ea remota, alia removetur.

Ad secundum dicendum quod subiectum caritatis est mens rationalis quae potest beatitudinis esse capax: ad quam corpus directe non attingit, sed solum per quandam redundantiam. Et ideo homo secundum rationalem mentem, quae est principalis in homine, alio modo se diligit secundum caritatem, et alio modo corpus proprium.

Ad tertium dicendum quod homo diligit proximum et secundum animam et secundum corpus ratione cuiusdam consociationis in beatitudine. Et ideo ex parte proximi est una tantum ratio dilectionis. Unde corpus proximi non ponitur speciale diligibile.

[26] Tr.83 super 15,12: ML 35,1846.
[27] C.23: ML 34,27.

bienaventuranza. Conforme a esto, se ponen dos cosas que han de ser amadas con caridad: el hombre, que se ama a sí mismo, y el prójimo.

Soluciones. 1. La relación diversa del amante a las diferentes cosas amadas funda el motivo distinto de amor. Y así, siendo diferente la relación del que ama con Dios y consigo mismo, se ponen dos cosas amables, ya que el amor de uno es causa del amor del otro; de aquí que, quitada una, se quita la otra.

2. El sujeto de la caridad es el alma racional, que puede ser capaz de bienaventuranza, de la cual no participa el cuerpo directamente, sino sólo por cierta redundancia. Por consiguiente, el hombre se ama con caridad de manera distinta en cuanto al alma racional, que es lo principal en él, de la que ama su propio cuerpo.

3. El hombre ama al prójimo en su cuerpo y en su alma por razón del consorcio en la bienaventuranza. En consecuencia, por parte del prójimo es uno solo el motivo del amor, y así no se pone como especial objeto de amor su cuerpo.

INTRODUCCION A LA CUESTION 26

ORDEN DE LA CARIDAD

I. Razón, intento, importancia y orden de la cuestión

Conocemos por la cuestión anterior el objeto material de la caridad, es decir, los seres que pueden y deben ser amados con nuestra amistad caritativa. Pero Santo Tomás ha reservado para una cuestión especial la prelación con que han de ser amados. Porque la caridad no es debida a todos por igual. Como dice el pueblo, «primero es Dios que todos los santos». Y éstos tampoco son igualmente amantes ni amables.

El intento, pues, de esta cuestión es señalar el orden o graduación con que debemos amar a nuestros diversos amigos divinos.

Podemos decir que la importancia de este orden, y, por lo tanto, la de su conocimiento y observancia, es la de la misma caridad, pues no es el amor divino sin concierto, sino el amor divino debidamente ordenado, el que constituye nuestra máxima conveniencia y obligación.

El temario de este problema y su desarrollo están condicionados en gran parte por los de la cuestión precedente. Es el orden entre los beneficiarios del amor, allí señalados, el que ahora se discute.

Sigue el santo Doctor este proceso: 1.º Razón general del orden de la caridad (a.1). 2.º Prioridad del amor a Dios respecto del amor al prójimo (a.2) y respecto del amor a sí mismo (a.3). 3.º Prioridad del amor a sí mismo, aunque no al propio cuerpo, respecto del amor al prójimo (a.4 y 5). 4.º El orden del amor al prójimo en general: *a)* criterios generales de prioridad en el amor al prójimo (a.6); *b)* prevalencia entre ambos criterios: perfección y allegamiento (a.7); *c)* prevalencia entre el allegamiento carnal y espiritual (a.8). 5.º Orden particular entre los consanguíneos: padre e hijo (a.9); padre y madre (a.10); esposa y padres (a.11). 6.º Prioridad entre el bienhechor y el beneficiado (a.12). 7.º El orden del amor en el cielo (a.13).

En el esclarecimiento de este amplio cuestionario resplandece, como de costumbre, el sabio equilibrio humano-divino de la teología del Aquinate. Por una parte, la salvaguardia inviolable de la sobrenaturalidad de la gracia. Por otra, las exigencias de la naturaleza, siempre respetadas por la sobrenaturaleza. Sabia armonización de teología y psicología. Sabia teología de la vida divina en el hombre. En nuestro caso, del amor divino en el corazón humano.

II. Razón general del órden de la caridad (a.1)

1. Razón y sentido.—Estudia Santo Tomás, ante todo, la existencia misma, esto es, la razón de ser del orden caritativo. El orden importa prioridad y posterioridad entre los elementos ordenados. ¿Qué razón

hay de que el amor divino sea más debido a unos que a otros de los seres que lo comparten?

2. Solución de Santo Tomás.—La caridad se debe con cierto orden a sus distintos seres o amigos que la poseen. Y es que donde hay un principio en funciones de tal, hay prioridad y posterioridad: prioridad en El y posterioridad en los principiados, y prioridad y posterioridad en ellos por relación a El. Y esto es decir que hay orden, que en esa prioridad y posterioridad respecto de un principio consiste.

Es lo que sucede en la caridad, pues ella se da principalmente en Dios, como en principio del que deriva desigualmente a los demás participantes. Hay que guardar, pues, cierto orden entre los seres amados por la caridad, en-dependencia del primer principio de este amor. que es Dios.

III. Prioridad universal del amor a Dios

A) Prioridad del amor de Dios sobre el del prójimo (a.2)

1. Razón y sentido.—El orden del amor comienza por su principio, que es Dios. Es lo que intenta reafirmar el Angélico comparando el amor a Dios con el amor al prójimo, es decir, con el amor a todos los demás fuera de El.

La dificultad principal está en que el prójimo, por su allegamiento a nosotros, parece interesar más vivamente nuestro afecto.

2. Solución de Santo Tomás.—Dios ha de ser principal y máximamente amado, porque en El se da principal y máximamente la razón de la caridad. Ella, como toda amistad, se funda en el bien común de los amigos, y, por tanto, dice principal y máxima referencia a quien posee esenclalmente el bien común de la bienaventuranza y de quien lo participan todos los demás, es decir, a Dios. Amor sumo al sumo bien.

3. Aclaración.—*La supremacía absoluta del amor de Dios.*—La dificultad que indicamos (n.1) ha dado pie a una triple distinción en la superioridad del amor, propuesta corrientemente por los teólogos. Un amor, dicen, puede ser mayor que otro de tres maneras:

a) *Objetivamente*, en cuanto quiere un bien mayor.
b) *Apreciativamente*, en cuanto tiene mayor estima y preferencia.
c) *Intensivamente*, en cuanto es más fuerte o vehemente.

Con estas distinciones suelen enseñar los teólogos:

1.º A Dios le es debido el máximo amor en todos sus modos, y así le ama en éste, o al menos en el otro mundo, la caridad perfecta. Este amor perfecto es el que se ha de anhelar y procurar.

2.º Dios ha de ser amado siempre, al menos, con mayor amor objetivo y apreciativo, es decir, siempre se ha de querer para Dios el mayor bien y se le ha anteponer a toda criatura, hasta abandonarla, si fuera preciso, por no abandonarle.

3.º Sería pecado amar más intensamente a las criaturas que a Dios por deliberada y libre voluntad. Sería una posposición injusta y ofensiva del sumo bien divino.

4.º No es pecado amar más intensamente a una criatura que a

Dios en fuerza de la natural condición humana, esto es, por la mayor vehemencia natural que causa en la voluntad la mayor presencia e impresión de la amabilidad de las criaturas. Sobre todo interviniendo, como suele, la afectividad sensible.

5.º Este amor más intenso a las criaturas, aunque como amor sea lícito y pueda ser sobrenatural, en cuanto más intenso es meramente natural y no procede de la caridad ni de la moción del Espíritu Santo.

Algunos grandes teólogos, principalmente Báñez [1], hacen algunas salvedades a esta explicación corriente. Báñez no ve muy justificada la distinción entre el amor *objetivo y apreciativo*, puesto que no se ama más a un bien mayor sin mayor aprecio, ni se debe mayor aprecio sino al mayor bien. Nosotros también pensamos que el mayor aprecio, o se toma en sentido objetivo, y coincide con el amor así llamado, o se toma en sentido subjetivo, y coincide con el mayor amor intensivo.

Afirma también Báñez que Santo Tomás no usa de tal distinción y que el mayor o máximo amor que, según el Santo, se debe a Dios es el intensivo, correspondiente a la esencialidad y principalidad de su bien. Y también creemos que tiene razón. Santo Tomás distingue luego un mayor amor por parte del mayor bien divino, y un mayor amor por mayor allegamiento y connaturalidad con el sujeto amante [2]; pero esta diferencia rige sólo en el amor caritativo a las criaturas. Y por eso Santo Tomás sólo con ocasión de ellas lo distingue y lo aplica. Opina, finalmente, Báñez que la mayor intensidad con que un justo puede amar a las criaturas no es caritativa, sino natural, y aunque como tal, y no libre, está exenta de pecado, fácilmente será al menos venial, y siempre será rémora para el debido amor de Dios. La interpretación bañeciana nos parece de muy fina inspiración teológica y tomista.

4. COROLARIOS.—1.º La caridad tiende con mayor intensidad a Dios que a las criaturas. Es así porque el bien divino es su objeto formal y porque sólo en razón de este objeto puede tender a las criaturas.

2.º *Dificultades naturales del amor perfecto de Dios.*—Las principales son: *a)* la misma infinitud del bien divino; *b)* la natural dificultad psicológica para la comprensión y valoración de ese infinito bien; *c)* la mayor facilidad y propensión psicológica al amor de uno mismo y de las criaturas, que entibia y perjudica al amor divino.

3. *Superación sobrehumana.*—La primera de las tres dificultades, en cuanto es superable, le va reduciendo la misma caridad con su crecimiento [3]. Pero las otras dos dificultades interpuestas por nuestra psicología (la segunda agrandada por nuestra viciada inclinación moral) no son superables con el solo ejercicio de la caridad al modo humano, es decir, bajo el régimen racional. Lo son, sin embargo, por la regulación sobrehumana y divina de la caridad mediante los dones, particularmente del don de sabiduría.

---

[1] Coment. a este art.
[2] Cf. a.4 ad 1; a.6c; a.7.
[3] Cf. q.24 a.7.

B) SUPERIORIDAD DEL AMOR A DIOS AL DE SÍ MISMO (a.3)

1. RAZÓN Y SENTIDO.—La dificultad de la prevalencia del amor a Dios sobre el amor a las criaturas parece máxima si ha de mantenerse sobre el amor del hombre a sí mismo. Santo Tomás esfuerza esta dificultad en las objeciones que antepone.

2. EL AMOR A DIOS EN LOS DIVERSOS ESTADOS DE LA NATURALEZA HUMANA.—Para la inteligencia de la doctrina y argumentación de Santo Tomás, debemos recordar que la naturaleza humana puede considerarse en diversos estados; y entre ellos: *a)* de *naturaleza pura*, en que tendría cuanto le corresponde por sus principios y propiedades naturales, ni más ni menos; *b)* de *naturaleza íntegra*, en que tendría, además, los dones preternaturales de rectitud en la subordinación a Dios y en la interdependencia de sus facultades, más la impasibilidad e inmortalidad; *c)* de *naturaleza elevada*, es decir, sobrenaturalizada por la gracia, que originaba todos esos bienes, más los suyos propios de virtudes y dones; *d)* de *naturaleza caída*, es decir, privada, por el pecado, de la gracia y de sus dones sobrenaturales y de los preternaturales, y con las inclinaciones naturales, agudizadas por el pecado, contra el bien racional; *e)* de *naturaleza reparada*, es decir, redimida por Cristo, dotada de nuevo de la gracia, de sus virtudes y dones, aunque no de la integridad e impasibilidad [4].

Santo Tomás habla en su argumentación de la *naturaleza íntegra* en el sentido dicho y también, creemos, en el de *naturaleza pura*. La aplicación del argumento a la caridad se mueve en el plano de *naturaleza reparada*.

3. DIVERSIDADES DE AMOR HUMANO NATURAL.—Santo Tomás habla de amor *natural del hombre a Dios*, originado de los bienes de naturaleza recibidos de El. Este amor puede ser innato, no procedente de aprehensión o conocimiento del hombre, y *elícito*, procedente de aprehensión o conocimiento racional; y éste puede ser *necesario*, es decir, impuesto por voluntad natural, y *libre*, decidido por elección voluntaria [5].

Santo Tomás se refiere en este artículo al amor natural, elícito, necesario o libre. Por tanto, el amor con el que compara a la caridad es el amor natural elícito, necesario y libre, del hombre en estado de naturaleza íntegra y pura.

4. SOLUCIÓN DE SANTO TOMÁS.—El hombre con la caridad ama más a Dios que a sí mismo. Lo prueba el santo Doctor por analogía con el amor natural del hombre y de todas las criaturas a Dios. Mucho más ha de amar el hombre a Dios con el amor sobrenatural de la caridad, fundado en la comunicación divina del bien de la gracia, que con el amor natural, fundado en la comunicación divina del bien de la naturaleza. Y el hombre en estado de naturaleza íntegra—y cada cosa natural a su modo—ama más a Dios que a sí mismo. Porque toda parte ama más el bien del todo que el suyo propio, ya que cada cosa se ama como es, y la parte en su ser y en su bien es del todo [6]. Lo que se comprueba en la natural inclinación con que las partes—por

---

[4] Cf. MUÑIZ, O.P., *Tratado de la divina gracia:* Suma Teológica, ed. bilingüe, BAC, t.6 (Madrid 1956), Introd. a la cuest.109 p.602-21.
[5] Cf. mayores precisiones en MUÑIZ, o.c., p.622.
[6] Cf. 1 q.60 a.5c; 1-2 q.109 a.3c.

ejemplo, la mano en nuestro cuerpo—anteponen el bien del todo al suyo, exponiéndose incluso a perecer por salvarlo. Y algo similar se ve en la vida social humana, donde los individuos exponen sus bienes y su misma vida por el bien común. «Siendo, pues, Dios el bien universal bajo el cual está contenido el ángel y el hombre y toda criatura, puesto que toda criatura, en lo que es, es de Dios, síguese que, por natural dilección, también el ángel y el hombre aman más y principalmente a Dios que a sí mismos» [7].

Se concluye, pues, que «el hombre con la caridad debe amar más a Dios, bien común de todos, que a sí mismo, puesto que la bienaventuranza está en Dios como en principio comun y fontal de cuantos la participan» [8].

5. COROLARIO.—*Armonía entre el amor de Dios y el de sí mismo.*—La doctrina de Santo Tomás salva y armoniza la superioridad del amor a Dios con el mayor amor posible a sí mismo. Y es que el hombre, para amarse de verdad a sí mismo, ha de amar ante todo a Dios y, consecuentemente, ha de amarse a sí mismo en Dios y para Dios. La razón es que el verdadero bien humano es en todo dependiente del divino.

De esta manera Santo Tomás supera a la vez el egoísmo radical naturalista y el puritanismo suicida quietista. El egoísmo, porque el hombre, en fuerza de la naturaleza y de la gracia, ha de amar a Dios más que a sí mismo. Así lo ha probado el Santo y lo confirma en sus magníficas respuestas a las objeciones.

El puritanismo, porque el amor auténtico a Dios no excluye, sino que incluye el amor a sí mismo en Dios y por Dios [9].

IV. Prioridad del amor a sí mismo sobre el amor al prójimo

A) MAYOR AMOR DEL PROPIO BIEN ESPIRITUAL (a.4)

1. RAZÓN Y SENTIDO.—Establecida la primacía del amor caritativo a Dios, procede Santo Tomás a comparar y anteponer el amor a sí mismo al amor del prójimo.

Por amor caritativo a sí mismo entiende Santo Tomás, como él mismo advierte al principio del cuerpo, el de su naturaleza espiritual [10].

2. SOLUCIÓN DE SANTO TOMÁS.—*El hombre se debe mayor caridad a sí mismo que al prójimo,* porque la caridad es una amistad fundada en la comunidad de bienaventuranza divina, que es debida, por tanto, a Dios como a su principio; a sí mismo, como a participante de ella, y al prójimo, como asociado o unido en la participación. Ahora bien,

[7] 1 q.60 a.5c.

[8] *Nota.*—El pensamiento de Santo Tomás es que el hombre debe amar a Dios con mayor amor no sólo objetivo y apreciativo, sino intensivo. Ya advertimos en nota al artículo anterior que respecto de Dios no admite Santo Tomás tales distinciones. En el caso similar de los ángeles, proponían algunos maestros la distinción de amor objetivo e intensivo, y Santo Tomás la califica de *falsa* (1 q.60 a.1c). Otra cosa es que la imperfección del hombre dificulte esta mayor intensidad debida.

En el estado de naturaleza caída, el hombre no ama a Dios más que a sí mismo con amor natural libre, por el maleamiento de su naturaleza, que le hace preferir el bien particular al divino. Para recobrar la natural rectitud del amor ha de ser *sanado* por la gracia. Cf. 1-2 q.109; véase MUÑIZ, ibid.

[9] GARRIGOU-LAGRANGE, *De virt. theol.* p.313ss. y 532ss.

[10] Cf. q.25 a.7.

la asociación o unión con el prójimo es inferior a la unidad e identidad consigo mismo. Más aún, esta unidad es la causa de la unión. Por tanto, la caridad del hombre consigo mismo ha de ser mayor que la debida al prójimo y causa de ella.

3. ACLARACIONES.—*El amor a uno mismo y a los más santos.*—Santo Tomás ha tenido en cuenta esta grave dificultad en la objeción primera. Si la caridad tiene por objeto el bien divino, parece que se ha de medir por él. Y, de ser así, habremos de amar más que a nosotros a las personas más santas, que están más unidas a Dios y poseen mayor bien divino.

El Angélico responde que el grado de la caridad no se mide sólo por el objeto amado, es decir, por el allegamiento a Dios, sino por el sujeto amante, es decir, por el allegamiento a uno mismo. El prójimo es más cercano a Dios, pero no a nosotros. Por tanto, no se sigue que hayamos de amarle más que a nosotros mismos. O precisando mejor la respuesta, como lo hace el Santo más adelante (a.7c.), al prójimo mejor que nosotros, no le hemos de querer más, aunque sí hemos de querer en él un mayor bien, en cuanto lo tiene, con deseo lícito todavía de recibirlo mayor nosotros si es posible.

Mayor amor a Cristo y a la Virgen que a nosotros.—Advierten muchos teólogos que nuestro amor caritativo ha de ser mayor hacia Cristo, en cuanto hombre, que hacia nosotros mismos. Y dan por razón la plenitud capital con que posee la vida divina y la comunica a todos.

Por razón análoga, hay que decir que también debemos amar a la Virgen Madre más que a nosotros mismos. Cristo, por su capitalidad, y la Virgen, por su maternidad espiritual, son coprincípios universales de la vida divina en los hombres: juntos nos la ganaron y nos la comunican. La caridad, por tanto, debe amar primero y principalmente el bien divino en Cristo y en María, en quienes está con plenitud y de quienes, por participación, deriva a nosotros y a los demás. Amamos nuestro bien divino porque nos une con Dios. Más hemos de amar el bien divino de Cristo y la Virgen, del que deriva nuestro bien y unión con Dios.

B) MAYOR AMOR AL BIEN ESPIRITUAL DEL PRÓJIMO QUE AL PROPIO CORPORAL (a.5)

1. RAZÓN Y SENTIDO.—Aunque el cuerpo, en cuanto elemento esencial de la unidad personal del hombre, comparte su dignidad y derechos, considerado en sí mismo y en su bien proporcionado, los tiene muy inferiores, y plantea el problema de comparación con el bien espiritual de otras personas humanas.

Estas tienen también su bien corporal, pero no entra en esta comparación (cf. ad 1).

2. SOLUCIÓN DE SANTO TOMÁS.—Se ha de preferir caritativamente el bien espiritual del prójimo al propio bien corporal. Y la razón es que existe mayor amabilidad caritativa en el alma del prójimo, capaz de plena bienaventuranza, que en el propio cuerpo, sólo capaz de ella por redundancia. En ésta nos será más íntima el alma de nuestros cobienaventurados que nuestro propio cuerpo (cf. ad 2).

3. ACLARACIÓN.—*El sacrificio corporal por el prójimo.*—Santo Tomás sólo plantea y resuelve aquí (ob. 3.ª y resp. 3.ª) dos casos: el de un prójimo en tal necesidad espiritual que haya de ser socorrida con riesgo de la propia vida. Lo corriente es que no sea tanta la necesidad o que incumba más a otro el socorro. Y entonces no sería obligación, sino perfección, el voluntario ofrecimiento.

Los moralistas prácticos añaden mayores precisiones en cuanto a los grados de necesidad, a los daños corporales que supondría su remedio y a la distinta obligación de justicia y caridad en relación con los necesitados. No podemos exponerlas en estas indicaciones introductorias.

V. El orden del amor al prójimo en general

A) PRINCIPIOS GENERALES DE PRIORIDAD EN EL AMOR AL PRÓJIMO (a.6)

1. RAZÓN Y SENTIDO.—Llegamos al tercer grado en el ordenamiento caritativo del amor, que es el del prójimo. Pero no hay prójimo, sino prójimos, es decir, personas humanas más o menos allegadas o próximas a Dios y a nosotros. Por eso se impone una cuestión previa: ¿Ha de ser más amado un prójimo que otro?

La resolución es de gran importancia, y los principios que la deciden, debajo de su aparente facilidad, ocultan una grave dificultad. Por eso hemos de aquilatar su significación.

2. MAYOR AMOR AFECTIVO-EFECTIVO.—Recuerda Santo Tomás que, según algunos autores, el afecto de la caridad debía ser igual para todos los prójimos, y, por tanto, que el orden se reducía al efecto u obras de la caridad, más debidas a los más allegados.

No le parece racional a Santo Tomás esta posición. La gracia no es menos recta que la naturaleza, y en ésta la inclinación o afecto está en proporción con el debido efecto. Luego también la tendencia afectiva de la gracia ha de estar en proporción con su deber o grado efectivo.

3. SOLUCIÓN.—*Dos principios de mayor caridad.*—El Angélico insiste en la solución que ya indicó en el artículo 4 ad 1. No hay un solo principio mensurativo del afecto o del orden de la caridad, sino dos: Dios y el sujeto amante. Porque es natural que la energía de la acción dependa también del agente[11]. Por tanto, el mayor o menor amor al prójimo no se ha de medir solamente por su mayor o menor allegamiento a Dios, sino por su mayor o menor allegamiento al diligente.

4. EXPLICACIÓN.—Para la recta inteligencia de la solución hay que explicar: 1.º Cómo es mayor el amor al prójimo por respecto a Dios y cómo es mayor por respecto al sujeto amante. 2.º Cómo el mayor amor por mayor allegamiento al sujeto diligente es amor caritativo.

1.º *Significación del mayor amor por referencia a Dios y al diligente.*—Podemos decir en breve que el primero es un mayor amor objetivo, y el segundo un mayor amor intensivo. *El primero* se mide por el acercamiento a Dios y por la mayor participación del bien divino.

[11] Cf. a.4 ad 1; a.7c.

Ama, por tanto, en tal prójimo o para tal prójimo un bien mayor. *El segundo* se mide por acercamiento al diligente, y, como de éste depende la intensidad del acto, el prójimo más allegado al sujeto amante es más intensamente querido[12]. Esta explicación la da el Angélico en el artículo siguiente. Y la resume en el artículo 13, diciendo: «El grado de dilección puede distinguirse según la diferencia del bien deseado para otro o según la intensidad de la dilección».

Cabe inquirir si el mayor bien divino de un prójimo no reclama mayor intensidad en el afecto caritativo. Y respondemos que sí. Y esa mayor intensidad se sobrentiende en la querencia misma de ese mayor bien. Por eso, de entre dos prójimos igualmente allegados al amante, debe ser más amado el más cercano a Dios (cf. ad 2). Pero, cuando se interpone el allegamiento humano, se acrecienta la intensidad por parte del diligente y hace que un bien menor sea más vehementemente amado (a.7c).

2.º *Cómo es caritativo el mayor amor a los más allegados.*—Es obvio que el mayor acercamiento a Dios postule mayor amor divino o caritativo, pues ese allegamiento es la razón formal de la caridad. Pero no aparece claro que la mayor proximidad del sujeto amante motive mayor amor sobrenatural o caritativo.

Dificultades.—En primer término, siendo el sujeto humano, parece que el mayor amor que proviene de él por allegamiento natural con él sea humano y no divino.

En segundo lugar, y sobre todo, el allegamiento natural se funda en un bien natural, y, por tanto, motiva y especifica un amor natural. No parece, pues, que ese mayor bien natural provoque un mayor amor caritativo, que no se da sin su motivo formal divino.

Por último, parece que, en el mejor de los casos, esa mayor caridad hacia los más allegados será una mayor caridad imperante que ordena a Dios el mayor amor natural y su bien. Pero no una mayor caridad eliciente, que carece, como hemos dicho, de objeto propio.

Respuesta general.—Debemos decir, sin embargo, que el mayor amor a los más allegados al diligente debe ser un mayor amor caritativo.

Y la razón es que tanto el diligente como su dilección, como su mayor intensidad dilectiva, como la persona más dilecta, como el bien querido para ella son caritativos. El diligente es caritativo, porque es el hombre en cuanto sujeto de la caridad; la dilección es caritativa, porque procede del diligente caritativo; la mayor intensidad dilectiva es caritativa, porque la intensidad en la dilección depende del agente que lo es; la persona más amada es caritativa, porque la dilección se ordena a ella en cuanto capaz del bien divino; y, finalmente, este bien divino de la caridad es el más querido para ella.

Y la razón del mayor amor caritativo es que «la dilección tiene su intensidad de parte del mismo diligente» (a.7c), y así la mayor «intensidad de la dilección hay que atenderla por comparación al mismo hombre que ama». Por eso, como el diligente no sólo es allegado o unido, sino uno consigo mismo, la mayor inclinación o afecto de la

[12] *Nota.*—No se desoriente el lector con la respuesta ad 1, pues en ella afirma Santo Tomás que para todos los bienaventurados se ama el mismo bien en general *(in genere)*. Pero no niega que ese bien general pueda ser amado en los diversos grados en que de hecho lo poseerán los elegidos, como en el artículo siguiente.

caridad tiende hacia el mismo diligente. Y «el don de la caridad—escribe el Angélico—se da ante todo a cada uno para que ordene su mente a Dios, que pertenece a su propia dilección» (a.13c). Pero se le da, en segundo lugar, para que quiera la ordenación a Dios de los demás. Y por eso, «por la misma inclinación de la caridad, el hombre ama más al que le es más allegado, a quien debe también mayor solicitud caritativa» [13]. Así, pues, como la caridad es más intensa en el amor del mismo diligente que en el de los prójimos, porque la unidad es más que la unión, así también es más intensa con los prójimos cuya unión con el diligente es mayor.

Parecidamente se debe argüir que, así como la caridad, por su propia condición divina, ama con mayor intensidad el bien divino del mismo sujeto diligente, así, a continuación, ama con mayor intensidad el bien divino de los más íntimos al diligente.

Y no obsta que el mayor allegamiento sea en bienes humanos, porque, aunque ellos sean humanos, el diligente al que allegan es divino, y el allegado es divinamente amable. El allegamiento, por tanto, pone en mayor contacto el amor divino del diligente con la amabilidad divina del allegado, que, en consecuencia, es más intensamente amada. Y esto explica que el amor sea mayor, aunque no lo sea el bien, porque «la caridad no sólo emite su acto de dilección habida cuenta del objeto, sino también habida cuenta del diligente. Por eso ocurre que el más unido sea el más amado» (a.7 ad 3). Un combustible no sólo arde más por ser mayor, sino por estar más cercano al fuego.

Con esto se desvanecen las dificultades antepuestas. La primera, porque el sujeto amante no actúa en cuanto humano, sino en cuanto divino, por la caridad.

La segunda, porque el allegamiento, como hemos dicho, no sólo provoca un mayor amor humano, sino un mayor amor divino de la persona allegada.

La tercera, porque hay objeto de mayor intensidad no sólo para una mayor caridad imperante, sino para la mayor caridad eliciente, como hemos visto. Así lo sanciona también el Angélico al final del artículo séptimo.

B) Si han de ser más amados los mejores, o los más allegados (a.7)

1. Razón y sentido.—Puesto que la caridad al prójimo se mide por su mayor acercamiento a Dios o al hombre diligente, procede averiguar si han de ser más amados los más cercanos a Dios, que son los *mejores*, o los más cercanos al diligente, que son los más *allegados*.

2. Solución de Santo Tomás.—Después de las reflexiones aclaratorias del artículo anterior, es fácil compendiar el pensamiento de Santo Tomás en breves puntos.

1.º *Es debido a los mejores un mayor amor objetivo*, es decir, el querer para ellos un bien mayor. La razón es que nuestra voluntad debe estar conforme con la justa voluntad divina, que se lo concede.

2.º *Se debe querer con mayor amor intensivo el bien divino de los más allegados.*—Porque la intensidad del amor procede del diligente, y, por tanto, es más debida a los que le son más cercanos.

[13] Cf. ibid., a.6c; a.7c

3.º *También puede desearse para los más allegados un mayor bien divino que el ya poseído por los mejores*, es decir, que los más allegados a nosotros sean también los más allegados a Dios. Y puede ser así porque la perfección crece y decrece, y, en definitiva, será mejor el que al final sea más perfecto.

4.º Puede ser, finalmente, mayor nuestra caridad con los más allegados, porque puede informar o imperar los diversos títulos o vínculos humanos de amistad. Todos esos títulos o bienes pueden ser ordenados por la caridad a su bien superior divino. Y, por consiguiente, en la actuación de esos amores o amistades humanas, de parentesco, conciudadanía, etc., puede intervenir la caridad elevándola a Dios.

Advierte Báñez: «Este artículo y los dos siguientes deben leerse con mucha atención, contra los que, bajo pretexto de perfección espiritual, no consideran otra razón de amor al prójimo que la del objeto formal de la caridad y juzgan menos perfectos a los que tienen mayor amor por afecto familiar o de otra amistad humana: como si estas particulares razones de amor no hubieran de ser más bien perfeccionadas que destruídas por la caridad y por la gracia, que perfecciona a la naturaleza. Tú atente a la doctrina de Santo Tomás, que explica maravillosa y católicamente el orden completo de la caridad» [14].

C) Si los consanguíneos han de ser más amados que los demás allegados (a.8)

1. Dejados ya los mejores, queda por saber si todos los allegados han de ser igualmente queridos o no, y particularmente si los parientes lo han de ser más que todos los demás.

2. Solución de Santo Tomás.—Da el Santo una respuesta muy equilibrada y matizada. Siendo, dice, el allegamiento el título de mayor amor, hay que tener en cuenta su diversa condición, pues uno es el allegamiento de parentesco, otro el de paisanaje o el de consociedad, etcétera. De aquí concluye Santo Tomás:

1.º Cada allegado ha de ser más querido en lo que es más allegado.

2.º El allegamiento por parentesco es más connatural y estable que todos los demás, y, por tanto, impone mayor solicitud en las necesidades naturales.

3.º No obstante, otras aproximaciones pueden ser mayores en su orden; por ejemplo, las de amistad espiritual, y más si es de comunicación paterno-filial, etc. Estas son menos naturales, pero son más libres y, como tales, más intensas (cf. ad 1 y ad 2).

VI. Orden particular entre los familiares (a.9-11)

El parentesco, como hemos dicho, es, en cierto sentido, el allegamiento más estrecho. Pero también en él hay grados, y, por tanto, ha de haberlos en el deber de caridad. Santo Tomás los señala en los artículos 9, 10 y 11, y pueden resumirse así:

[14] Cf. Báñez, In h.a.

1.º *Al padre le es debido mayor amor objetivo, y al hijo mayor amor intensivo* (a.9). Porque el padre, de suyo, tiene más semejanza con Dios, y el hijo es más íntimo.

2.º *De suyo, habría de ser más amado el padre que la madre* (a.10). Santo Tomás da por razón la mayor causalidad de la paternidad en la generación, por suponer que sólo el padre era principio activo en ella. La verdad es que la madre coopera tan activamente como el padre en la generación. Así que, por esta parte, son igualmente amables. En otras razones menos esenciales pueden aventajarse más o menos. En conjunto y en general, merecerán mayor amor las madres por su mayor amor afectivo y efectivo a los hijos.

3.º *Corresponde mayor amor objetivo a los padres y mayor amor intensivo a los esposos* (a.11). Porque en los primeros prevalece el bien, y en los segundos la unión.

VII. Prevalencia del amor entre bienhechor y beneficiado (a.12)

1. RAZÓN Y SENTIDO.—Las variedades de compenetración y amistad humana son tantas como las del bien, de cuya comunión se originan. Imposible examinarlas todas, ni aun las principales. Por eso, Santo Tomás, una vez analizada la interdependencia afectiva de los parientes, examina una correlación amistosa general que se da más o menos en muy diversos allegamientos. Es la de *bienhechor y beneficiado* o favorecedor y favorecido.

2. SOLUCIÓN DE SANTO TOMÁS.—Aplica también aquí el doble canon mensurativo del amor. Objetivamente, es más amable y debe ser más amado el bienhechor, pues su función importa mayor bondad, pero el amor del bienhechor a su beneficiado es mucho más intenso, como ya observó y probó el Filósofo, por cuatro preciosas razones, que damos en cifra y que el lector saboreará en el original. 1.ª Porque el bienhechor ama al beneficiado como obra suya. 2.ª Porque ama en el beneficiado su propio bien. 3.ª Porque su amor es activo, y el del beneficiado, pasivo. 4.ª Porque beneficiar es trabajoso, y donde se pone trabajo, se pone amor. En cambio, lo fácil no se aprecia.

VIII. El orden de la caridad en el cielo (a.13)

1. RAZÓN Y SENTIDO.—El orden de la caridad estudiado en toda la cuestión es el que vige en este mundo de los viadores. Y aunque ella no es provisional, como la fe y la esperanza, sino definitiva, sólo en el cielo logra su ambiente y su plenitud connatural, como amor celeste que es. Por otra parte, ¡es tan distinta la sociedad eterna de los bienaventurados de esta sociedad humana civil, y aun eclesial, y son tan diversas las relaciones de sus ciudadanos! Santo Tomás inquiere, pues, si el orden señalado de la caridad respecto de Dios, de sí mismo y del prójimo permanecerá en el cielo.

2. SOLUCIÓN DE SANTO TOMÁS.—Se resume en cinco puntos:

1.º *Dios será amado en el cielo sobre todas las cosas.*—Lo será allí, al fin, dichosamente, en el reino del amor.

2.º *Cada bienaventurado amará más objetivamente, es decir, querrá mayor bienaventuranza para los más santos que para sí mismo.*—Lo exige así la conformidad con la justicia definitiva de Dios.

3.º *No obstante, cada bienaventurado se amará más intensamente a sí mismo que a los demás.*—Porque la intensidad del amor es proporcionada a la unión con el amante, y la caridad se recibe ante todo para amarse a sí mismo en Dios.

4.º *Entre los prójimos, serán más amados en absoluto,* es decir, objetiva e intensivamente, *los mejores.* Y la razón es que allí se sobrepone a todas las relaciones y proximidades de este mundo la relación e intimidad con Dios, y los más allegados a él son los más allegados a todos.

5.º *Sin embargo, todos los vínculos honestos de unión, intimidad y amor de este mundo permanecerán perfeccionadísimos en el cielo.*—Sólo que sobre todos ellos prevalecerá, incomparablemente, el de mayor unión con Dios, que lo será todo en todos, como lo será todo en todos su infinito bien glorificador.

CUESTION 26

(In tredecim articulos divisa)

De ordine caritatis

Del orden de la caridad

En consecuencia, se ha de tratar del orden de la caridad. Acerca de lo cual se proponen trece artículos.

Primero: si hay algún orden en la caridad.

Segundo: si el hombre debe amar más a Dios que al prójimo.

Tercero: si más que a sí mismo.

Cuarto: si más a sí que al prójimo.

Quinto: si el hombre debe amar más al prójimo que a su cuerpo.

Sexto: si a un prójimo más que a otro.

Séptimo: si más al prójimo mejor o más unido a él.

Octavo: si al más unido a él por origen carnal o por otras exigencias.

Noveno: si ha de ser más amado el hijo por caridad que el padre.

Décimo: si debe amar más a la madre que al padre.

Undécimo: si más al bienhechor que al beneficiado.

Duodécimo: si el orden de la caridad se observa en la patria.

Deinde considerandum est de ordine caritatis (cf. q.25 introd.).

Et circa hoc quaeruntur tredecim.

Primo: utrum sit aliquis ordo in caritate.

Secundo: utrum homo debeat Deum diligere plus quam proximum.

Tertio: utrum plus quam seipsum.

Quarto: utrum se plus quam proximum.

Quinto: utrum homo debeat plus diligere proximum quam corpus proprium.

Sexto: utrum unum proximum plus quam alterum.

Septimo: utrum plus proximum meliorem, vel sibi magis coniunctum.

Octavo: utrum coniunctum sibi secundum carnis affinitatem, vel secundum alias necessitudines.

Nono: utrum ex caritate plus debeat diligere filium quam patrem.

Decimo: utrum magis debeat diligere matrem quam patrem.

Undecimo: utrum uxorem plus quam patrem vel matrem.

Duodecimo: utrum magis benefactorem quam beneficiatum.

Decimotertio: utrum ordo caritatis maneat in patria.

ARTICULO 1

Utrum in caritate sit ordo [a]

Si hay algún orden en la caridad

Dificultades. Parece que no hay orden alguno en la caridad.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod in caritate non sit aliquis ordo.

1. **Caritas enim quaedam virtus est. Sed in aliis virtutibus non assignatur aliquis ordo. Ergo neque in caritate aliquis ordo assignari debet.**

2. **Praeterea, sicuti fidei obiectum est prima veritas, ita caritatis obiectum est summa bonitas. Sed in fide non ponitur aliquis ordo, sed omnia aequaliter creduntur. Ergo nec in caritate debet poni aliquis ordo.**

3. **Praeterea, caritas in voluntate est. Ordinare autem non est voluntatis, sed rationis. Ergo ordo non debet attribui caritati.**

Sed contra est quod dicitur Cant. 2,4: «Introduxit me rex in cellam vinariam; ordinavit in me caritatem».

Respondeo dicendum quod, sicut Philosophus dicit, in V «Metaph.» [1], prius et posterius dicitur secundum relationem ad aliquod principium. Ordo autem includit in se aliquem modum prioris et posterioris. Unde oportet quod ubicumque est aliquod principium, sit etiam aliquis ordo. Dictum autem est supra (q.23 a.1; q.25 a.12) quod dilectio caritatis tendit in Deum sicut in principium beatitudinis, in cuius communicatione amicitia caritatis fundatur. Et ideo oportet quod in his quae ex caritate diliguntur attendatur aliquis ordo, secundum relationem ad primum principium huius dilectionis, quod est Deus.

Ad primum ergo dicendum quod caritas tendit in ultimum finem sub ratione finis ultimi: quod non convenit alicui alii virtuti, ut supra dictum est (q.23 a.6). Finis autem habet rationem principii in appetibilibus et in agendis, ut ex supradictis [2] patet. Et ideo caritas maxime importat comparationem ad primum principium. Et ideo in ea maxime consideratur ordo secundum relationem ad primum principium.

1. La caridad es una virtud. No se asigna ningún orden a las demás virtudes. Luego tampoco se le debe asignar a la caridad.

2. Así como el objeto de la fe es la verdad primera, así la suma bondad es objeto de la caridad. En la fe no se pone ningún orden; antes bien, todo se cree por igual. Por tanto, tampoco debe ponerse en la caridad.

3. La caridad está en la voluntad. Ordenar no es de la voluntad, sino de la razón. En consecuencia, no debe atribuirse orden a la caridad.

Por otra parte, se lee en el Cantar: "Introdújome el rey en su bodega, ordenó en mí la caridad".

Respuesta. Como dice el Filósofo, se dice algo anterior y posterior con relación a un principio. El orden incluye en sí una manera de anterior y posterior. Por consiguiente, es menester que, en donde se encuentre un principio, haya un orden. Se ha dicho arriba que el amor de caridad tiende a Dios como a principio de bienaventuranza, en cuya comunicación se funda la amistad de caridad; por eso es conveniente que se siga un orden en aquellas cosas amadas por caridad con respecto al principio primero de este amor, que es Dios.

Soluciones. 1. La caridad tiende al fin último bajo la razón de último fin, lo cual no atañe a ninguna otra virtud, como queda dicho. El fin tiene razón de principio en lo apetecible y en las obras; de aquí que la caridad diga en grado sumo relación con el primer principio, y que en ella se encuentre primordialmente orden en relación con el primer principio.

[a] *Sent.* 3 d.29 a.1; *De virtut.* q.2 a.9.

[1] L.4 c.11 n.1 (Bk 1018b9): S.Th., l.5 lect.13.

[2] Q.23 a.7; 1-2 q.13 a.3; q.34 a.4 ad 1.

2. La fe pertenece a la potencia cognoscitiva, cuya operación se da en cuanto que las cosas conocidas están en el conocedor. La caridad, empero, está en la afectiva, cuya operación consiste en que el alma tiende a las cosas mismas. Y el orden se encuentra principalmente en las cosas, y de ellas llega a nuestro conocimiento. Por eso, el orden es más propio de la caridad que de la fe, aunque en la fe también haya un orden, en cuanto que recae primeramente en Dios y secundariamente en las cosas que a El se refieren.

3. El orden pertenece a la razón como a ordenadora y a la potencia apetitiva como a ordenada. En este sentido se pone orden en la caridad.

Ad secundum dicendum quod fides pertinet ad vim cognitivam, cuius operatio est secundum quod res cognitae sunt in cognoscente. Caritas autem est in vi affectiva, cuius operatio consistit in hoc quod anima tendit in ipsas res. Ordo autem principalius invenitur in ipsis rebus; et ex eis derivatur ad cognitionem nostram. Et ideo ordo magis appropriatur caritati quam fidei.—Licet etiam in fide sit aliquis ordo, secundum quod principaliter est de Deo, secundario autem de aliis quae referuntur ad Deum.

Ad tertium dicendum quod ordo pertinet ad rationem sicut ad ordinantem, sed ad vim appetitivam pertinet sicut ad ordinatam. Et hoc modo ordo in caritate ponitur.

ARTICULO 2

Utrum Deus sit magis diligendus quam proximus [a]

Si Dios ha de ser más amado que el prójimo

Dificultades. Parece que Dios no ha de ser más amado que el prójimo.

1. Se dice en San Juan: "Quien no ama a su hermano, que ve, ¿como puede amar a Dios, a quien no ve?" De lo cual resulta que lo más amable es lo más visible, pues la vista es el principio del amor, como dice el Filósofo. Dios es menos visible que el prójimo. Luego también ha de ser menos amado con caridad.

2. La semejanza es causa de amor: "Todo animal ama a su semejante". Mayor es la semejanza del hombre con su prójimo que con Dios. Ama, pues, más al prójimo.

3. Lo que ama la caridad en el prójimo es Dios, como se ve en San Agustín. No es mayor Dios en sí

Ad secundum sic procedítur. Videtur quod Deus non sit magis diligendus quam proximus.

1. Dicitur enim I Io. 4,20: «Qui non diligit fratrem suum, quem videt, Deum, quem non videt, quomodo potest diligere?» Ex quo videtur quod illud sit magis diligibile quod est magis visibile: nam et visio est principium amoris, ut dicitur IX «Ethic.» [3]. Sed Deus est minus visibilis quam proximus. Ergo etiam est minus ex caritate diligibilis.

2. Praeterea, similitudo est causa dilectionis: secundum illud Eccli. 13,19: «Omne animal diligit simile sibi». Sed maior est similitudo hominis ad proximum suum quam ad Deum. Ergo homo ex caritate magis diligit proximum quam Deum.

3. Praeterea, illud quod in proximo caritas diligit, Deus est; ut patet per Augustinum, in I «De

[a] *De virtut.* q.2 a.9.

[3] C.5 n.3 (BK 1167a4); c.12 n.1 (BK 1171b29): S.TH., lect.5.14.

doctr. christ.» [4]. Sed Deus non est maior in seipso quam in proximo. Ergo non est magis diligendus in seipso quàm in proximo. Ergo non debet magis dilgi Deus quam proximus.

Sed contra illud magis est diligendum propter quod aliqua odio sunt habenda. Sed proximi sunt odio habendi propter Deum, si scilicet a Deo abducunt: secundum illud Lc. 14,26: «Si quis venit ad me et non odit patrem et matrem et uxorem et filios et fratres et sorores, non potest meus esse discipulus». Ergo Deus est magis ex caritate diligendus quam proximus.

Respondeo dicendum quod unaquaeque amicitia respicit principaliter illud in quo principaliter invenitur illud bonum super cuius communicatione fundatur: sicut amicitia politica principalius respicit principem civitatis, a quo totum bonum commune civitatis dependet; unde et ei maxime debetur fides et obedientia a civibus. Amicitia autem caritatis fundatur super communicatione beatitudinis, quae consistit essentialiter in Deo sicut in primo principio, a quo derivatur in omnes qui sunt beatitudinis capaces. Et ideo principaliter et maxime Deus est ex caritate diligendus: ipse enim diligitur sicut beatitudinis causa; proximus autem sicut beatitudinem simul nobiscum ab eo participans.

Ad primum ergo dicendum quod dupliciter est aliquid causa dilectionis. Uno modo, sicut id quod est ratio diligendi. Et hoc modo bonum est causa diligendi: quia unumquodque diligitur inquantum habet rationem boni. Alio modo, quia est via quaedam ad acquirendum dilectionem. Et hoc modo visio est causa dilectionis: non quidem ita quod ea ratione sit aliquid diligibile quia est visibile; sed quia per visionem perducimur ad dilectionem. Non ergo oportet quod illud quod est magis visi-

[4] C.22.27: ML 34,26.29.

mismo que en el prójimo; y así no ha de ser más amado en sí mismo que en el prójimo. En consecuencia, no se debe amar más a Dios que al prójimo.

Por otra parte, se debe amar con preferencia lo que es causa del odio que hemos de tener a ciertas cosas. Si el prójimo nos aparta de Dios, ha de ser odiado por Dios, según sentencia: "El que viene a mí y no odia a su padre y a su madre, a su mujer y a sus hijos, a sus hermanos y hermanas, no puede ser mi discípulo". Luego Dios ha de ser más amado por caridad que el prójimo.

Respuesta. Toda amistad principalmente mira a aquello en que principalmente se encuentra el bien en cuya comunicación se funda; verbigracia: la amistad política se fija principalmente en el príncipe de la ciudad, del cual depende todo el bien de ésta; por eso, grandemente le deben los ciudadanos fe y obediencia. La amistad de caridad se cimienta en la comunicación de la bienaventuranza, que está principalmente en Dios como en primer principio, del cual se deriva a todos los que son capaces de ella. De aquí que peculiarmente y en sumo grado ha de ser amado con caridad Dios. Es amado, pues, como causa de bienaventuranza, y el prójimo como copartícipe nuestro en la misma.

Soluciones. 1. Una cosa es doblemente causa de amor. De un modo, como motivo de amor. En este sentido, el bien es causa de amar, porque se ama lo que tiene razón de bien. De una segunda manera, en cuanto que es camino para alcanzar el amor. En este sentido, la vista es causa de amor. Pero una cosa no es ciertamente amable por ser visible, sino porque por la visión llegamos al amor. Así, no es menester que lo más visible sea lo más amable, sino

que es lo primero que se nos ofrece para amarlo. Bajo ese aspecto argumenta el Apóstol, pues el prójimo por estar más visible se nos ofrece en primer término a nuestro amor, pues, como dice San Gregorio, "por las cosas que conoce el alma aprende a amar lo desconocido". Por donde, si uno no ama al prójimo, se puede argüir que no ama a Dios, no porque el prójimo sea más amable, sino porque primeramente tropieza con él nuestro amor. Dios, en cambio, es más amable por su mayor bondad.

2. La semejanza que tenemos con Dios es anterior y causa de la semejanza que tenemos con el prójimo. Porque somos semejantes al prójimo por participar de Dios una cosa que también participa el prójimo. Y así, por esta razón de semejanza más debemos amar a Dios que al prójimo.

3. Considerado Dios en su substancia, es igual dondequiera que está, pues no se aminora por estar en otro. Con todo, el prójimo no tiene por igual la bondad de Dios como la tiene El: Dios la tiene esencialmente, y el prójimo, por participación.

bile sit magis diligibile: sed quod prius occurrat nobis ad diligendum. Et hoc modo argumentatur Apostolus. Proximus enim, quia est nobis magis visibilis, primo occurrit nobis diligendus: «ex his enim quae novit animus discit incognita amare», ut Gregorius dicit, in quadam homilia [5]. Unde si aliquis proximum non diligit, argui potest quod nec Deum diligit: non propter hoc quod proximus sit magis diligibilis; sed quia prius diligendus occurrit. Deus autem est magis diligibilis propter maiorem bonitatem.

Ad secundum dicendum quod similitudo quam habemus ad Deum est prior et causa similitudinis quam habemus ad proximum: ex hoc enim quod participamus a Deo id quod ab ipso etiam proximus habet, similes proximo efficimur. Et ideo ratione similitudinis magis debemus Deum quam proximum diligere.

Ad tertium dicendum quod Deus, secundum substantiam suam consideratus, in quocumque sit, aequalis est: quia non minuitur per hoc quod est in aliquo. Sed tamen non aequaliter habet proximus bonitatem Dei sicut habet ipsam Deus: nam Deus habet ipsam essentialiter, proximus autem participative.

ARTICULO 3

Utrum homo debeat ex caritate plus Deum diligere quam seipsum [a]

Si el hombre debe amar más en caridad a Dios que a sí mismo

Dificultades. Parece que el hombre no debe amar más en caridad a Dios que a sí mismo.

1. Dice el Filósofo que "la amistad para con otro proviene de la amistad para con uno mismo". La causa es más poderosa que el efec-

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod homo non debeat ex caritate plus Deum diligere quam seipsum.

1. Dicit enim Philosophus, in X «Ethic.» [6], quod «amicabilia quae sunt ad alterum veniunt ex amicabilibus quae sunt ad

[a] 1 q.60 a.5; 1-2 q.109 a.3; *Sent.* 3 d.29 a.3; *De virtut.* q.2 a.4 ad 2; a.9.
[5] *In Evang.* l.1 homil.11: ML 76,1114.
[6] C.4 n.1 (Bk 1166a1); c.10 n.2 (Bk 1168b5): S.Th., lect.4,8.

seipsum». Sed causa est potior effectu. Ergo maior est amicitia hominis ad seipsum quam ad quemcumque alium. Ergo magis se debet diligere quam Deum.

2. Praeterea, unumquodque diligitur inquantum est proprium bonum. Sed id quod est ratio diligendi magis diligitur quam id quod propter hanc rationem diligitur: sicut principia, quae sunt ratio cognoscendi, magis cognoscuntur. Ergo homo magis diligit seipsum quam quodcumque aliud bonum dilectum. Non ergo magis diligit Deum quam seipsum.

3. Praeterea, quantum aliquis diligit Deum, tantum diligit frui eo. Sed quantum aliquis diligit frui Deo, tantum diligit seipsum: quia hoc est summum bonum quod aliquis sibi velle potest. Ergo homo non plus debet ex caritate Deum diligere quam seipsum.

Sed contra est quod Augustinus dicit, in I «De doctr. christ.» (l.c. nt.4): «Si teipsum non propter te debes diligere, sed propter ipsum ubi dilectionis tuae rectissimus finis est, non succenseat aliquis alius homo si et ipsum propter Deum diligas». Sed propter quod unumquodque, illud magis. Ergo magis debet homo diligere Deum quam seipsum.

Respondeo dicendum quod a Deo duplex bonum accipere possumus: scilicet bonum naturae, et bonum gratiae. Super communicatione autem bonorum naturalium nobis a Deo facta fundatur amor naturalis, quo non solum homo in suae integritate naturae super omnia diligit Deum et plus quam seipsum, sed etiam quaelibet creatura suo modo, idest vel intellectuali vel rationali vel animali, vel saltem naturali amore, sicut lapides et alia quae cognitione carent: quia unaquaeque pars naturaliter plus amat commune bonum totius quam particulare bonum proprium. Quod manifestatur ex opere: quaelibet enim pars habet inclinationem principalem ad actionem communem utilitati totius. Apparet etiam hoc in politicis

to. Luego la amistad del hombre consigo mismo es mayor que con otro, y así más amor se debe a sí mismo que a Dios.

2. Una cosa es amada en cuanto es bien propio. Lo que es motivo de amar se ama más que lo que se ama por este motivo; como los principios, que son motivos de conocer, se conocen mejor. En consecuencia, el hombre más se ama a sí mismo que a cualquier otro bien amado, y ama también más a sí mismo que a Dios.

3. En cuanto uno ama más a Dios, tanto más desea gozarlo. Cuanto más desea gozarlo, tanto más se ama a sí mismo, porque es el bien sumo que uno puede querer. Por consiguiente, el hombre no debe amar más con caridad a Dios que a sí mismo.

Por otra parte, dice San Agustín: "Si a ti te debes amar no por ti, sino por aquel en que está el fin rectísimo de tu amor, que no se duela ningún otro hombre si a él también lo amas por Dios". Y es más aquello por lo que una cosa es que la cosa misma. Por tanto, debe el hombre amar más a Dios que a sí mismo.

Respuesta. De Dios podemos recibir doble bien: de naturaleza y de gracia. Sobre la comunicación de los bienes naturales, que nos hace Dios, se funda el amor natural, con el cual no sólo el hombre en su naturaleza íntegra ama a Dios sobre todas las cosas, y más que a sí mismo, sino también cualquier criatura, con el amor que le es propio, sea intelectual o racional, sea animal o, cuando menos, el natural, en las cosas que carecen de conocimiento, como las piedras y demás cosas. Porque la parte naturalmente ama más el bien común del todo que el bien particular y propio. Lo cual se evidencia por la operación, pues las partes están dotadas de inclinación primordial a la acción común y útil

para el todo. Y esto se echa de ver en las virtudes políticas, con las que los ciudadanos sufren algunas veces menoscabo en sus propias cosas y personas. — Por donde, con mucha más razón, tiene lugar esto en la amistad de caridad, que se funda en la comunicación de los bienes de gracia; y así, por caridad, debe el hombre amar más a Dios, común bien de todos, que a sí mismo, pues la bienaventuranza está en Dios como en principio común y fontal de todos los que pueden participarla.

Soluciones. 1. El Filósofo habla de la amistad para con aquellos en quienes el bien, que es objeto de la amistad, se encuentra de una manera limitada, no de la amistad para aquel en quien se encierra la totalidad de bien.

2. La parte ama el bien del todo por serle conveniente; no de suerte que lo refiera a ella, antes bien de tal modo que ella misma se refiera al bien del todo.

3. Querer gozar de Dios pertenece al amor en que Dios es amado con amor de concupiscencia. Y más amamos a Dios, con amor de amistad que con amor de concupiscencia, ya que de suyo es mayor el bien de Dios que el que podemos participar gozándolo; por eso, en absoluto, ama el hombre más a Dios en caridad que a sí mismo.

virtutibus, secundum quas cives pro bono communi et dispendia propriarum rerum et personarum interdum sustinent.—Unde multo magis hoc verificatur in amicitia caritatis, quae fundatur super communicatione donorum gratiae. Et ideo ex caritate magis debet homo diligere Deum, qui est bonum commune omnium, quam seipsum: quia beatitudo est in Deo sicut in communi et fontali omnium principio qui beatitudinem participare possunt.

Ad primum ergo dicendum quod Philosophus loquitur de amicabilibus quae sunt ad alterum in quo bonum quod est obiectum amicitiae invenitur secundum aliquem particularem modum: non autem de amicabilibus quae sunt ad alterum in quo bonum praedictum invenitur secundum rationem totius.

Ad secundum dicendum quod bonum totius diligit quidem pars secundum quod est sibi conveniens: non autem ita quod bonum totius ad se referat, sed potius ita quod seipsam refert in bonum totius.

Ad tertium dicendum quod hoc quod aliquis velit frui Deo, pertinet ad amorem quo Deus amatur amore concupiscentiae. Magis autem amamus Deum amore amicitiae quam amore concupiscentiae: quia maius est in se bonum Dei quam participare possumus fruendo ipso. Et ideo simpliciter homo magis diligit Deum ex caritate quam seipsum.

ARTICULO 4

Utrum homo ex caritate magis debeat diligere seipsum quam proximum [a]

Si el hombre debe amarse más a sí mismo con caridad que al prójimo

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod homo ex caritate non magis debeat diligere seipsum quam proximum.

1. Principale enim obiectum caritatis est Deus, ut supra (a.2) dictum est. Sed quandoque homo habet proximum magis Deo coniunctum quam sit ipse. Ergo debet aliquis magis talem diligere quam seipsum.

2. Praeterea, detrimentum illius quem magis diligimus, magis vitamus. Sed homo ex caritate sustinet detrimentum pro proximo: secundum illud Prov. 12,26: «Qui negligit damnum propter amicum, iustus est». Ergo homo debet ex caritate magis alium diligere quam seipsum.

3. Praeterea, I ad Cor. 13,5 dicitur quod caritas «non quaerit quae sua sunt». Sed illud maxime amamus cuius bonum maxime quaerimus. Ergo per caritatem aliquis non amat seipsum magis quam proximum.

Sed contra est quod dicitur Lev. 19,18, et Mt. 22,39: «Diliges proximum tuum sicut teipsum»: ex quo videtur quod dilectio hominis ad seipsum est sicut exemplar dilectionis quae habetur ad alterum. Sed exemplar potius est quam exemplatum. Ergo homo ex caritate magis debet diligere seipsum quam proximum.

Respondeo dicendum quod in homine duo sunt: scilicet natura spiritualis, et natura corporalis. Per hoc autem homo dicitur diligere seipsum quod diligit se secundum naturam spiritualem, ut supra dictum est (q.25 a.7). Et secundum hoc debet homo magis se diligere post Deum, quam

Dificultades. Parece que el hombre no debe amarse más a sí mismo con caridad que al prójimo.

1. El objeto principal de la caridad es Dios, como está dicho. A veces ve el hombre que el prójimo está más unido a Dios que él mismo. Luego debe amar más a ese tal que a sí mismo.

2. Evitamos más el perjuicio de aquel a quien más amamos. El hombre soporta por caridad el perjuicio del prójimo, según la sentencia: "Quien descuida su daño por el amigo, es justo". Debe, pues, amar más a otro con caridad que a sí mismo.

3. Se lee que "la caridad no busca lo suyo". Sumamente amamos aquello para lo cual buscamos el máximo bien. Así, nadie se ama a sí mismo con caridad más que al prójimo.

Por otra parte, se manda: "Amarás al prójimo como a ti mismo". Por donde se echa de ver que el amor del hombre a sí mismo es el modelo del amor que ha de tener a otro. Es más ser modelo que copia. En consecuencia, más debe amar el hombre con caridad a sí mismo que al prójimo.

Respuesta. Dos cosas hay en el hombre: la naturaleza espiritual y la corporal. Se dice que el hombre se ama a sí mismo, como está dicho, si se ama según su naturaleza espiritual. Según eso, debe el hombre, después de Dios, amarse más a sí mismo que a otro cualquiera. Y es

[a] Infra q.44 a.8 ad 2; *Sent.* 3 d.29 a.5; *In II Tim.* 3 lect.1; *De virtut.* q.2 a.9.

claro, por el motivo mismo de amar. Pues arriba queda dicho que Dios es amado cual principio del bien sobre el que se funda el amor de caridad. Y el hombre se ama a sí mismo por razón de que es partícipe de dicho bien, mientras que al prójimo, a causa de su asociación a este bien. Ahora bien, la asociación motiva el amor, pues implica una cierta unión en orden a Dios. Por eso, así como la unidad es superior a la unión, así también es mayor incentivo de amor que el hombre participe el bien divino que el que otro se le asocie en esta participación; y, en consecuencia, el hombre debe amarse más a sí mismo que al prójimo.—La confirmación de esto es que el hombre no debe incurrir en el mal de pecado, que contraría a la participación de la bienaventuranza, para librar al prójimo de un pecado.

Soluciones. 1. El amor de caridad no sólo se mide por parte del objeto, que es Dios, sino también por parte del amante, a saber, el hombre que tiene caridad; al igual que la cuantía de cualquier acción depende en cierto modo del sujeto mismo. De ahí que, aunque el prójimo más bueno esté más cerca de Dios, no está, con todo, tan cercano a quien tiene caridad como lo está éste a sí mismo; y así no se sigue que deba uno amar más al prójimo que a sí mismo.

2. El hombre debe sufrir por el amigo perjuicios corporales; pero, haciendo esto, se ama más a sí según la parte espiritual, pues el obrar así revela perfección en la virtud, que es bien del alma. Pero en lo espiritual no debe el hombre incurrir en pecado para librar al prójimo de pecado, como hemos dicho.

3. Como dice San Agustín, "cuando se dice que la caridad no busca lo suyo, se ha de entender así: que antepone lo común a lo propio".

quemcumque alium. Et hoc patet ex ipsa ratione diligendi. Nam sicut supra dictum est (a.2; q.25 a.12), Deus diligitur ut principium boni super quo fundatur dilectio caritatis; homo autem seipsum diligit ex caritatis secundum rationem qua est particeps praedicti boni; proximus autem diligitur secundum rationem societatis in isto bono. Consociatio autem est ratio dilectionis secundum quandam unionem in ordine ad Deum. Unde sicut unitas potior est quam unio, ita quod homo ipse participet bonum divinum est potior ratio diligendi quam quod alius associetur sibi in hac participatione. Et ideo homo ex caritate debet magis seipsum diligere quam proximum.—Et huius signum est quod homo non debet subire aliquod malum peccati, quod contrariatur participationi beatitudinis, ut proximum liberet a peccato.

Ad primum ergo dicendum quod dilectio caritatis non solum habet quantitatem a parte obiecti, quod est Deus; sed ex parte diligentis, qui est ipse homo caritatem habens; sicut et quantitas cuiuslibet actionis dependet quodammodo ex ipso subiecto. Et ideo, licet proximus melior sit Deo propinquior, quia tamen non est ita propinquus caritatem habenti sicut ipse sibi, non sequitur quod magis debeat aliquis proximum quam seipsum diligere.

Ad secundum dicendum quod detrimenta corporalia debet homo sustinere propter amicum: et in hoc ipso seipsum magis diligit secundum spiritualem mentem, quia hoc pertinet ad perfectionem virtutis, quae est bonum mentis. Sed in spiritualibus non debet homo pati detrimentum peccando ut proximum liberet a peccato, sicut dictum est (in c).

Ad tertium dicendum quod, sicut Augustinus dicit, in «Regula»[1], «quod dicitur, Caritas non quaerit quae sua sunt, sic intelligitur quia communia propriis antepo-

[1] *Epist. 211*: ML 33,963.

nit». Semper autem commune bonum est magis amabile unicuique quam proprium bonum: sicut etiam ipsi parti est magis amabile bonum totius quam bonum partiale sui ipsius, ut dictum est (a.3).

Siempre el bien común es más amable a cualquiera que el bien propio, lo mismo que es más amable a la parte el bien del todo que el bien parcial suyo, como queda dicho.

ARTICULO 5

Utrum homo magis debeat diligere proximum quam corpus proprium [a]

Si el hombre debe amar más al prójimo que a su propio cuerpo

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod homo non magis debeat diligere proximum quam corpus proprium.

1. In proximo enim intelligitur corpus nostri proximi. Si ergo debet homo diligere proximum plus quam corpus proprium, sequitur quod plus debeat diligere corpus proximi quam corpus proprium.

2. Praeterea homo plus debet diligere animam propriam quam proximum, ut dictum est (a.4). Sed corpus proprium propinquius est animae nostrae quam proximus. Ergo plus debemus diligere corpus proprium quam proximum.

3. Praeterea, unusquisque exponit id quod minus amat pro eo quod magis amat. Sed non omnis homo tenetur exponere corpus proprium pro salute proximi, sed hoc est perfectorum: secundum illud Io. 15,13: «Maiorem caritatem nemo habet quam ut animam suam ponat quis pro amicis suis». Ergo homo non tenetur ex caritate plus diligere proximum quam corpus proprium.

Sed contra est quod Augustinus dicit, in I «De doctr. christ.» (l.c. nt.4), quod «plus debemus diligere proximum quam corpus proprium».

Respondeo dicendum quod illud magis est ex caritate diligendum quod habet pleniorem rationem diligibilis ex caritate, ut dictum

Dificultades. Parece que el hombre no debe amar más al prójimo que a su propio cuerpo.

1. En el prójimo se entiende incluído el cuerpo de nuestro prójimo. Si, pues, el hombre debe amar más al prójimo que el propio cuerpo, se sigue que debe amar más el cuerpo del prójimo que el propio cuerpo.

2. El hombre debe amar más la propia alma que al prójimo, como hemos visto. El cuerpo propio es más allegado a nuestra alma que el prójimo. Luego más debemos amar el cuerpo propio que el prójimo.

3. Todos exponen lo que aman menos para salvar lo que aman más. No todos los hombres tienen obligación de exponer su cuerpo por la salvación del prójimo, sino que es cosa de perfectos: "Nadie tiene más caridad que el que da la vida por sus amigos". Así, no tiene el hombre que amar más con caridad al prójimo que a su cuerpo.

Por otra parte, dice San Agustín que "debemos amar más al prójimo que al cuerpo propio".

Respuesta. Ha de ser más amado con caridad aquello que tiene mayor motivo de ser cosa amada por cari-

[a] Infra q.44 a.8 ad 2; *De perf. vitae. spir.* c.14; *De virtut.* q.2 a.9; a.11 ad 9.

dad, como está dicho. El consorcio en la participación plena de la bienaventuranza, motivo del amor al prójimo, es motivo más poderoso para amar que la participación de la bienaventuranza por redundancia, motivo del amor al propio cuerpo. De aquí que debamos amar más al prójimo, en cuanto a la salud de su alma, que a nuestro cuerpo.

Soluciones. 1. Según el Filósofo, las cosas se presentan por lo principal que hay en ellas; por donde, cuando se dice que el prójimo ha de ser más amado que el propio cuerpo, se sobrentiende de su alma, que es la parte más principal.

2. Nuestro cuerpo es más allegado a nuestra alma que el prójimo en razón de constituir la propia naturaleza; pero, en cuanto a participar la bienaventuranza, mayor es la alianza del alma del prójimo con la nuestra que la del cuerpo propio.

3. A todo hombre incumbe el cuidado del propio cuerpo, pero no a todos el cuidado de la salvación del prójimo sino es en caso de necesidad. Por eso, no es exigencia necesaria de la caridad que el hombre exponga su cuerpo por salvar al prójimo, a no ser en el caso que tenga obligación de mirar por su salvación: que, con todo, uno se ofrezca a ello espontáneamente, es de perfección de la caridad.

est (a.2.4). Consociatio autem in plena participatione beatitudinis, quae est ratio diligendi proximum, est maior ratio diligendi quam participatio beatitudinis per redundantiam, quae est ratio diligendi proprium corpus. Et ideo proximum, quantum ad salutem animae, magis debemus diligere quam proprium corpus.

Ad primum ergo dicendum quod quia, secundum Philosophum, in IX «Ethic.» [8], unumquodque videtur esse id quod est praecipuum in ipso; cum dicitur proximus esse magis diligendus quam proprium corpus, intelligitur hoc quantum ad animam, quae est potior pars eius.

Ad secundum dicendum quod corpus nostrum est propinquius animae nostrae quam proximus quantum ad constitutionem propriae naturae. Sed quantum ad participationem beatitudinis maior est consociatio animae proximi ad animam nostram quam etiam corporis proprii.

Ad tertium dicendum quod cuilibet homini imminet cura proprii corporis: non autem imminet cuilibet homini cura de salute proximi, nisi forte in casu. Et ideo non est de necessitate caritatis quod homo proprium corpus exponat pro salute proximi, nisi in casu quod tenetur eius saluti providere. Sed quod aliquis sponte ad hoc se offerat pertinet ad perfectionem caritatis.

ARTICULO 6

Utrum unus proximus sit magis diligendus quam alius [a]

Si un prójimo ha de ser más amado que otro

Dificultades. Parece que un prójimo no ha de ser más amado que otro.

1. Dice San Agustín: "Todos los hombres han de ser amados por igual. Mas, no pudiendo ser útil a todos, has de preferir principalmente aquellos que, por la coyuntura de lugares y tiempos o de cualquier otra circunstancia, estén más unidos a ti con una misma suerte". Luego un prójimo no ha de ser más amado que otro.

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod unus proximus non sit magis diligendus quam alius.

1. Dicit enim Augustinus, in I «De doctr. christ.» [9]: «Omnes homines aeque diligendi sunt. Sed cum omnibus prodesse non possis, his potissimum consulendum est qui pro locorum et temporum vel quarumlibet rerum opportunitatibus, constrictius tibi quasi quadam sorte iunguntur». Ergo proximorum unus non est magis diligendus quam alius.

[a] Infra q.44 a.8 ad 2; *Sent.* 3 d.29 a.2; *In Gal.* 6 lect.2; *De virtut.* q.2 a.9.
[8] C.8 n.6 (BK 1169a2): S.TH., lect.9.
[9] C.28: ML 34,30.

2. Cuando es uno e idéntico el motivo de amar a muchos, no debe ser desigual el amor. Es uno e idéntico el motivo de amar a todos los prójimos, a saber: Dios, como está claro en San Agustín. Por tanto, debemos amar por igual a todos los prójimos.

3. "Amar es querer un bien para alguien", como dice el Filósofo. Queremos un bien igual para todos los prójimos, a saber, la vida eterna. Debemos, pues, amar por igual a todos.

Por otra parte, tanto uno debe de ser más amado cuanto más gravemente peca el que obra contra su amor. Peca más gravemente uno obrando contra el amor de ciertos prójimos que de otros; pues se manda en la Ley que "quien maldijere al padre o a la madre muera irremisiblemente", lo cual no se preceptúa contra los que maldicen a otros hombres. En consecuencia, debemos amar a unos prójimos más que a otros.

Respuesta. Sobre esto hubo una doble opinión. Algunos dijeron que todos los prójimos han de ser por igual amados con caridad en cuanto al afecto, mas no en cuanto al efecto u obra exterior, afirmando que el orden del amor debe tomarse de los beneficios exteriores, que debemos prodigar más a los próximos que a los extraños; mas no del afecto interior, que se debe por igual a todos, aun a los enemigos.

Esto se afirma sin razón. Porque no está menos ordenado el afecto de caridad, que es inclinación de la gracia, que el apetito natural, inclina-

2. Praeterea, ubi una et eadem est ratio diligendi diversos, non debet esse inaequalis dilectio. Sed una est ratio diligendi omnes proximos, scilicet Deus; ut patet per Augustinum, in I «De doctr christ.» (l.c. nt.4). Ergo omnes proximos aequaliter diligere debemus.

3. Praeterea, «amare est velle bonum alicui»; ut patet per Philosophum in II «Rhet.» [10]. Sed omnibus proximis aequale bonum volumus, scilicet vitam aeternam. Ergo omnes proximos aequaliter debemus diligere.

Sed contra est quod tanto unusquisque magis debet diligi, quanto gravius peccat qui contra eius dilectionem operatur. Sed gravius peccat qui agit contra dilectionem aliquorum proximorum quam qui agit contra dilectionem aliorum: unde Lev. 20,9 praecipitur quod «qui maledixerit patri aut matri, morte moriatur», quod non praecipitur de his qui alios homines maledicunt. Ergo quosdam proximorum magis debemus diligere quam alios.

Respondeo dicendum quod circa hoc fuit duplex opinio. Quidam enim dixerunt quod omnes proximi sunt aequaliter ex caritate diligendi quantum ad affectum, sed non quantum ad exteriorem effectum; ponentes ordinem dilectionis esse intelligendum secundum exteriora beneficia, quae magis debemus impendere proximis quam alienis; non autem secundum interiorem affectum, quem aequaliter debemus impendere omnibus, etiam inimicis.

Sed hoc irrationabiliter dicitur. Non enim minus est ordinatus affectus caritatis, qui est inclinatio gratiae, quam appetitus natu-

[10] C.4 n.7 (BK 1381b19).

ción de la naturaleza; procediendo ambas de la divina sabiduría. Observamos en lo natural que la inclinación natural está proporcionada al acto o al movimiento que corresponde a toda naturaleza: como la tierra tiene mayor inclinación a la gravedad que el agua, pues lo connatural es estar debajo de ésta. Es menester también, pues, que la inclinación de la gracia, cual es el afecto de la caridad, esté proporcionado a las cosas que hay que obrar exteriormente, de suerte que tengamos un afecto más intenso de caridad a quienes debamos ser más benéficos.

Por eso hay que decir que se ha de amar, aun en cuanto al afecto, más a un prójimo que a otro. Y la razón es que, siendo Dios el que ama y el principio del amor, por necesidad el afecto amoroso ha de ser mayor según la mayor cercanía a uno de estos principios. Pues, como queda dicho, dondequiera se encuentre un principio, se fija el orden por comparación a él.

Soluciones. 1. El amor puede ser doblemente desigual: por parte del bien que deseamos al amigo. Así a todos los hombres amamos con caridad por igual, porque para todos deseamos el mismo bien en general, a saber, la bienaventuranza eterna. En otro sentido, se llama mayor el amor por su acto más intenso. De este modo no es menester amar a todos por igual.

O puede decirse también que de dos maneras podemos tener amor desigual para con alguien. Una, por razón de que unos fuesen amados y otros no. Tal desigualdad se cumple en la beneficencia, ya que no podemos socorrer a todos; pero no debe darse en la benevolencia del amor. Otra es la desigualdad del amor por razón de que unos son más amados que otros. San Agustín, pues, no intenta excluir esta desigualdad, sino la primera, como se desprende de lo que dice de la beneficencia.

ralis, qui est inclinatio naturae; utraque enim inclinatio ex divina sapientia procedit. Videmus autem in naturalibus quod inclinatio naturalis proportionatur actui vel motui qui convenit naturae uniuscuiusque: sicut terra habet maiorem inclinationem gravitatis quam aqua, quia competit ei esse sub aqua. Oportet igitur quod etiam inclinatio gratiae, quae est affectus caritatis, proportionetur his quae sunt exterius agenda: ita scilicet ut ad eos intensiorem caritatis affectum habeamus quibus convenit nos magis benéficos esse.

Et ideo dicendum est quod etiam secundum affectum oportet magis unum proximorum quam alium diligere. Et ratio est quia, cum principium dilectionis sit Deus et ipse diligens, necesse est quod secundum propinquitatem maiorem ad alterum istorum principiorum maior sit dilectionis affectus: sicut enim supra dictum est, in omnibus in quibus invenitur aliquod principium, ordo attenditur secundum comparationem ad illud principium.

Ad primum ergo dicendum quod dilectio potest esse inaequalis dupliciter. Uno modo, ex parte eius boni quod amico optamus. Et quantum ad hoc, omnes homines aeque diligimus ex caritate: quia omnibus optamus bonum idem in genere, scilicet beatitudinem aeternam. Alio modo dicitur maior dilectio propter intensiorem actum dilectionis. Et sic non oportet omnes aeque diligere.

Vel aliter dicendum quod dilectio inaequaliter potest ad aliquos haberi dupliciter. Uno modo, ex eo quod quidam diliguntur, et alii non diliguntur. Et hanc inaequalitatem oportet servare in beneficentia, quia non possumus omnibus prodesse: sed in benevolentia dilectionis talis inaequalitas haberi non debet. Alia vero est inaequalitas dilectionis ex hoc quod quidam plus aliis diliguntur. Augustinus ergo non intendit hanc excludere inaequalitatem, sed primam: ut patet ex his quae de beneficentia dicit.

Ad secundum dicendum quod non omnes proximi aequaliter se habent ad Deum: sed quidam sunt ei propinquiores, propter maiorem bonitatem. Qui sunt magis diligendi ex caritate quam alii, qui sunt ei minus propinqui.

Ad tertium dicendum quod ratio illa procedit de quantitate dilectionis ex parte boni quod amicis optamus (cf. ad 1).

2. No todos los prójimos se relacionan por igual con Dios, puesto que algunos, por su mayor bondad, están más cerca de él, los cuales han de ser más amados con caridad que otros que lo están menos.

3. Esa objeción procede de la cantidad del amor por parte del bien que deseamos a los amigos.

ARTICULO 7

Utrum magis debeamus diligere meliores quam nobis coniunctiores [a]

Si debemos amar más a los mejores que a los más unidos a nosotros

Ad septimum sic proceditur. Videtur quod magis debeamus diligere meliores quam nobis coniunctiores.

1. Illud enim videtur esse magis diligendum quod nulla ratione debet odio haberi, quam illud quod aliqua ratione est odiendum: sicut et albius est quod est nigro impermixtius. Sed personae nobis coniunctae sunt secundum aliquam rationem odiendae, secundum illud Lc. 14,26: «Si quis venit ad me et non odit patrem et matrem», etc.: homines autem boni nulla ratione sunt odiendi. Ergo videtur quod meliores sint magis amandi quam coniunctiores.

2. Praeterea, secundum caritatem homo maxime conformatur Deo. Sed Deus diligit magis meliorem. Ergo et homo per caritatem magis debet meliorem diligere quam sibi coniunctiorem.

3. Praeterea, secundum unamquamque amicitiam illud est magis amandum quod magis pertinet ad id supra quod amicitia fundatur: amicitia enim naturali magis diligimus eos qui sunt magis nobis secundum naturam coniuncti, puta parentes vel filios. Sed amicitia caritatis fundatur super communicatione beatitudinis, ad quam magis pertinent

Dificultades. Parece que debemos amar más a los mejores que a los más unidos a nosotros.

1. Parece que se ha de amar más aquello que por ningún motivo se debe odiar que a lo que por alguna razón se ha de tener odio, como es más blanco aquello que está más alejado de lo negro. Las personas unidas a nosotros han de ser de alguna manera odiadas: "Si alguien quiere venir a mí y no odia al padre", etc. Los hombres buenos en modo alguno han de ser odiados. Luego han de ser más amados los mejores que los más unidos.

2. Por la caridad principalmente se asemeja el hombre a Dios. Dios ama más al mejor. Así, el hombre por la caridad debe amar más al mejor que al más unido.

3. Conforme a toda amistad, deberá ser más amado lo que más pertenece al fundamento de la amistad; así, en la amistad natural amamos más a quienes nos están más unidos por naturaleza, cuales son los padres y los hijos. La amistad de caridad se funda en la comunicación de la bienaventuranza, en la que más convenimos con los mejores que con los

[a] *Sent.* 3 d.29 a.6; *De virtut.* q.2 a.9 ad 12.14.

más allegados a nosotros. Por consiguiente, más debemos amar a aquéllos que a éstos.

Por otra parte, se lee en el Apóstol: "Si alguno no mira por los suyos, sobre todo por los de su casa, ha renegado de la fe y es peor que un infiel". La afección interna de la caridad debe corresponder al efecto exterior. Por tanto, más caridad se debe tener con los allegados que con los mejores.

Respuesta. Es menester que todo acto guarde proporción con el objeto y el agente: por el objeto se especifica y por la potencia del agente tiene la medida de su intensidad; como el movimiento se especifica por el término y alcanza intensidad de velocidad según las disposiciones del móvil y la potencia del motor. Así también el amor trae su especie del objeto, mas la intensidad depende del mismo amante. El objeto del amor caritativo es Dios, y el hombre, el amante. Por consiguiente, la diversidad de amor en la caridad hay que buscarla, en cuanto a la especie, en los prójimos amados en relación con Dios; de suerte que deseemos más bien por caridad a aquel que está más cerca de Dios. Porque, aunque el bien que para todos quiere la caridad, la bienaventuranza eterna, sea de suyo uno, tiene, sin embargo, diversos grados según sus diferentes participaciones. Y atañe a la caridad querer que se cumpla la justicia de Dios, según la cual los mejores participan en mayor grado la bienaventuranza. Y esto diversifica específicamente el amor, pues existen distintas especies de amor conforme a los diversos bienes que deseamos para aquellos a quienes amamos.—Mas la intensidad del amor hay que señalarla en comparación con el mismo hombre que ama. Y, conforme a esto, a los que están más cercanos a él les desea más intensamente el bien para el cual los ama que a los mejores el bien mayor.

meliores quam nobis coniunctiores. Ergo ex caritate magis debemus diligere meliores quam nobis coniunctiores.

Sed contra est quod dicitur I ad Tim. 5,8: «Si quis suorum, et maxime domesticorum curam non habet, fidem negavit et est infideli deterior». Sed interior caritatis affectio debet respondere exteriori effectui. Ergo caritas magis debet haberi ad propinquiores quam ad meliores.

Respondeo dicendum quod omnis actus oportet quod proportionetur et obiecto et agenti: sed ex obiecto habet speciem, ex virtute autem agentis habet modum suae intensionis; sicut motus habet speciem ex termino ad quem est, sed intensionem velocitatis habet ex dispositione mobilis et virtute moventis. Sic igitur dilectio speciem habet ex obiecto, sed intensionem habet ex parte ipsius diligentis. Obiectum autem caritativae dilectionis Deus est; homo autem diligens est. Diversitas igitur dilectionis quae est secundum caritatem, quantum ad speciem est attendenda in proximis diligendis secundum comparationem ad Deum: ut scilicet ei qui est Deo propinquior maius bonum ex caritate velimus. Quia licet bonum quod omnibus vult caritas, scilicet beatitudo aeterna, sit unum secundum se, habet tamen diversos gradus secundum diversas beatitudinis participationes: et hoc ad caritatem pertinet, ut velit iustitiam Dei servari, secundum quam meliores perfectius beatitudinem participant. Et hoc pertinet ad speciem dilectionis: sunt enim diversae dilectionis species secundum diversa bona quae optamus his quos diligimus. Sed intensio dilectionis est attendenda per comparationem ad ipsum hominem qui diligit. Et secundum hoc illos qui sunt sibi propinquiores intensiori affectu diligit homo ad illud bonum ad quod eos diligit, quam meliores ad maius bonum.

Est etiam ibi et alia differentia attendenda. Nam aliqui proximi sunt propinqui nobis secundum naturalem originem, a qua discedere non possunt: quia secundum eam sunt id quod sunt. Sed bonitas virtutis, secundum quam aliqui appropinquant Deo, potest accedere et recedere, augeri et minui, ut ex supradictis patet (q.24 a.4.10.11). Et ideo possum ex caritate velle quod iste qui est mihi coniunctus sit melior alio, et sic ad maiorem beatitudinis gradum pervenire possit.

Est autem et alius modus quo plus diligimus ex caritate magis nobis coniunctos: quia pluribus modis eos diligimus. Ad eos enim qui non sunt nobis coniuncti non habemus nisi amicitiam caritatis. Ad eos vero qui sunt nobis coniuncti habemus aliquas alias amicitias, secundum modum coniunctionis eorum ad nos. Cum autem bonum super quod fundatur quaelibet alia amicitia honesta ordinetur sicut ad finem ad bonum super quod fundatur caritas, consequens est ut caritas imperet actui cuiuslibet alterius amicitiae: sicut ars quae est circa finem imperat arti quae est circa ea quae sunt ad finem. Et sic hoc ipsum quod est diligere aliquem quia consanguineus vel quia coniunctus est vel concivis, vel propter quodcumque huiusmodi aliud licitum ordinabile in finem caritatis, potest a caritate imperari. Et ita ex caritate eliciente cum imperante pluribus modis diligimus magis nobis coniunctos.

Ad primum ergo dicendum quod in propinquis nostris non praecipimur odire quod propinqui nostri sunt; sed hoc solum quod impediunt nos a Deo. Et in hoc non sunt propinqui, sed inimici: secundum illud Mich. 7,6: «Inimici hominis domestici eius» (cf. Mt. 10,36).

Ad secundum dicendum quod caritas facit hominem conformari Deo secundum proportionem: ut scilicet ita se habeat homo ad id quod suum est, sicut Deus ad id quod suum est. Quaedam enim possumus ex caritate velle, quia

Hay también que tener presente aquí otra diferencia: que algunos prójimos nos son cercanos por origen natural, el cual no podemos perderlo, pues por él son lo que son. En cambio, la bondad de virtud, por la que algunos se allegan a Dios, se puede perder y recobrar, aumentar y disminuir, como se desprende de lo dicho. Y así puedo por caridad desear que este que me está unido sea mejor que otro, y de este modo pueda llegar a mayor grado de bienaventuranza.

Hay también otra manera en amar más con caridad a los que nos son más allegados, a saber, que los amamos de más maneras. Con los que no lo son, tenemos sólo amistad de caridad; pero con quienes nos son allegados, tenemos otras amistades según la medida de su unión con nosotros. Y puesto que el bien sobre que se funda cualquier amistad se ordena como a fin al bien en que se cimienta la caridad, se sigue que ella impera el acto de todas ellas, igual que el arte, que versa sobre el fin, impera a las que versan sobre lo conducente a él. Y así este amar a uno por ser consanguíneo o allegado, conciudadano, o por cualquier otro motivo lícito ordenable al fin de la caridad, puede ser imperado por la caridad; y de esta suerte, con caridad eliciente e imperante de muchas maneras amamos a los más unidos a nosotros.

Soluciones. 1. No se nos manda odiar en nuestros parientes el parentesco, sino sólo aquello con lo que nos estorban amar a Dios. En eso no son familiares, sino enemigos. "Los enemigos del hombre son sus domésticos", se lee en Miqueas.

2. La caridad hace conformarse al hombre con Dios proporcionalmente, a saber: que así se las ha de haber el hombre con lo suyo como Dios con lo que es de El. Podemos, pues, querer con caridad cosas

que nos son convenientes, las cuales, con todo, Dios no quiere porque no le conviene a El quererlas, como arriba se trató al hablar de la bondad de la voluntad.

3. La caridad no sólo produce el acto de amor bajo la formalidad del objeto, sino también bajo la formalidad del amante, como queda dicho; por lo que sucede que se ama más lo más unido.

sunt nobis convenientia, quae tamen Deus non vult, quia non convenit ei ut ea velit: sicut supra habitum est (1-2 q.19 a.10), cum de bonitate voluntatis ageretur.

Ad tertium dicendum quod caritas non solum elicit actum dilectionis secundum rationem obiecti, sed etiam secundum rationem diligentis, ut dictum est (in c et a.4 ad 1). Ex quo contingit quod magis coniunctus magis amatur.

ARTICULO 8

Utrum sit maxime diligendus ille qui est nobis coniunctus secundum carnalem originem [a]

Si ha de ser más amado quien nos está unido por origen carnal

Dificultades. Parece que no ha de ser más amado quien nos está unido por origen carnal.

1. Se lee en la Escritura: "El hombre cuya sociedad nos agrada será más amado que un hermano". Y Valerio Máximo dice que "los vínculos de la amistad son fortísimos y de ningún modo inferiores a la fuerza de la sangre. Pues es cosa cierta y evidente que ésta lo da el fortuito linaje, mas aquéllos los contrae una voluntad empeñada con maduro juicio". Luego los consanguíneos no han de ser más amados que otros.

2. Dice San Ambrosio: "No os amo menos, a quienes os he engendrado con el Evangelio, que si os hubiese tenido en matrimonio; no es menos apasionada en el amor la gracia que la naturaleza. Ciertamente debemos amar más a los que perpetuamente reputamos han de estar con nosotros en el futuro que a quienes sólo tenemos en este siglo". No han de ser, pues, más amados los

Ad octavum sic proceditur. Videtur quod non sit maxime diligendus ille qui est nobis coniunctus secundum carnalem originem.

1. Dicitur enim Prov. 18,24: «Vir amicabilis ad societatem magis erit amicus quam frater». Et Maximus Valerius dicit [11] quod «amicitiae vinculum praevalidum est, neque ulla ex parte sanguinis viribus inferius. Hoc etiam certius et exploratius: quod illud nascendi sors fortuitum opus dedit: hoc uniuscuiusque solido iudicio incoacta voluntas contrahit». Ergo illi qui sunt coniuncti sanguine non sunt magis amandi quam alii.

2. Praeterea, Ambrosius dicit, in I «De offic.» [12]: «Non minus vos diligo, quos in Evangelio genui, quam si in coniugio suscepissem. Non enim vehementior est natura ad diligendum quam gratia. Plus certe diligere debemus quos perpetuo nobiscum putamus futuros, quam quos in hoc tantum saeculo». Non ergo consan-

[a] *Sent.* 3 d.29 a.6; *De virtut.* q.2 a.9 ad 15,18.
[11] *Factor. dictor. memorab.* l.4 c.7.
[12] C.7: ML 16,34.

guinei sunt magis diligendi his qui sunt aliter nobis coniuncti.

3. Praeterea, «probatio dilectionis est exhibitio operis»; ut Gregorius dicit, in homilia [13]. Sed quibusdam magis debemus impendere dilectionis opera quam etiam consanguineis: sicut magis est obediendum in exercitu duci quam patri. Ergo illi qui sunt sanguine iuncti non sunt maxime diligendi.

Sed contra est quod in praeceptis decalogi specialiter mandatur de honoratione parentum; ut patet Ex. 20,12. Ergo illi qui sunt nobis coniuncti secundum carnis originem sunt a nobis specialius diligendi.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est (a.7), illi qui sunt nobis magis coniuncti, sunt ex caritate magis diligendi, tum quia intensius diliguntur; tum etiam quia pluribus rationibus diliguntur. Intensio autem dilectionis est ex coniunctione dilecti ad diligentem. Et ideo diversorum dilectio est mensuranda secundum diversam rationem coniunctionis: ut scilicet unusquisque diligatur magis in eo quod pertinet ad illam coniunctionem secundum quam diligitur. Et ulterius comparanda est dilectio dilectioni secundum comparationem coniunctionis ad coniunctionem.

Sic igitur dicendum est quod amicitia consanguineorum fundatur in coniunctione naturalis originis; amicitia autem concivium in communicatione civili; et amicitia commilitantium in communicatione bellica. Et ideo in his quae pertinent ad naturam plus debemus diligere consanguineos; in his autem quae pertinent ad civilem conversationem plus debemus diligere concives; et in bellicis plus commilitones. Unde et Philosophus dicit, in IX «Ethicorum» [14], quod «singulis propria et congruentia est attribuendum. Sic autem et facere videntur. Ad nuptias quidem vocant cognatos: videbitur utique et nutrimento pa-

consanguíneos que los que nos son allegados por otra parte.

3. Es sentencia de San Gregorio: "La prueba de amor es la comprobación con obras". Y debemos beneficiar más a determinados hombres que a los familiares, al igual que en el ejército se ha de obedecer más al jefe que al padre. Por tanto, no han de ser más amados los parientes.

Por otra parte, se manda en los mandamientos honrar especialmente a los padres. En consecuencia, a quienes están más unidos a nosotros por origen carnal hemos de amarlos más.

Respuesta. Hemos dicho que los que nos son más allegados han de ser más amados con caridad, tanto por ser más intensamente amados como por serlo por muchos motivos. La intensidad del amor proviene de la unión del amado con el amante. Por eso el amor a personas diversas se ha de apreciar según los motivos diferentes de estarnos unidos, o sea, que se ame a uno más que a otro según sea la unión que motiva el amor. Y, más aún, para comparar un amor a otro se ha de atender al motivo de unión que los funda.

Así, pues, hay que decir que la amistad de los consanguíneos estriba en la comunidad de origen natural; como la amistad de los conciudadanos en comunicación civil, y la de los militares en la bélica. De aquí que, en lo tocante a la naturaleza, debamos amar más a los familiares; en la convivencia civil, a los conciudadanos, y en lo bélico, a los compañeros de armas. Por eso dice el Filósofo que "a cada uno hay que conceder lo propio y congruente. Así, pues, parecen hacerlo quienes convidan a las bodas a los parientes; también el que suminis-

[13] *In Evang.* l.2 homil.30: ML 76,1220.
[14] C.7 n.7 (Bk 1165a17): S.Th., lect.a.

tra alimento a los padres y los honra". Lo mismo en lo demás.

Si comparamos unión con unión, es cosa averiguada que la unión por origen natural es anterior y más estable, porque se da en lo perteneciente a la substancia, mientras que las otras uniones son sobrevenientes y se pueden perder. De aquí que la amistad con los consanguíneos es más duradera, aunque las demás puedan ser más fuertes en cuanto a lo que es propio de cada una.

Soluciones. 1. La amistad con los compañeros se contrae por propia elección, y en cosas que son de nuestra elección, como las obras, lleva ventaja este amor al de los parientes, en cuanto que estamos con ellos de perfecto acuerdo en lo que se ha de hacer. La amistad con los familiares, sin embargo, es más firme, por ser más natural y prevalece en lo que respecta a la naturaleza. Por lo cual estamos más obligados a proveerles de lo necesario.

2. San Ambrosio habla del amor en cuanto a los beneficios atañentes a la comunicación de la gracia, a saber, en la formación de las costumbres. Debe atender el hombre más en eso a los hijos espirituales, espiritualmente engendrados, que a los hijos corporales, a quienes tiene más obligación de cuidar con subsidios corporales.

3. Porque se obedezca más al jefe del ejército en la guerra que al padre, no se prueba que sea el padre menos amado en absoluto, sino que lo es menos circunstancialmente, o sea, en cuanto al amor de la unión militar.

rentibus oportere maxime sufficere, et honorem paternum». Et simile etiam in aliis.

Si autem comparemus coniunctionem ad coniunctionem, constat quod coniunctio naturalis originis est prior et immobilior: quia est secundum id quod pertinet ad substantiam; aliae autem coniunctiones sunt supervenientes, et removeri possunt. Et ideo amicitia consanguineorum est stabilior. Sed aliae amicitiae possunt esse potiores secundum illud quod est proprium uniculque amicitiae.

Ad primum ergo dicendum quod quia amicitia sociorum propria electione contrahitur in his quae sub nostra electione cadunt, puta in agendis, praeponderat haec dilectio dilectioni consanguineorum: ut scilicet magis cum illis consentiamus in agendis. Amicitia tamen consanguineorum est stabilior, utpote naturalior existens: et praevalet in his quae ad naturam spectant. Unde magis eis tenemur in provisione necessariorum.

Ad secundum dicendum quod Ambrosius loquitur de dilectione quantum ad beneficia quae pertinent ad communicationem gratiae, scilicet de instructione morum. In hac enim magis debet homo subvenire filiis spiritualibus, quos spiritualiter genuit, quam filiis corporalibus: quibus tenetur magis providere in corporalibus subsidiis.

Ad tertium dicendum quod ex hoc quod duci exercitus magis obeditur in bello quam patri, non probatur quod simpliciter pater minus diligatur: sed quod minus diligatur secundum quid, idest secundum dilectionem bellicae communicationis.

ARTICULO 9

Utrum homo ex caritate magis debeat diligere filium quam patrem *

Si el hombre debe amar más con caridad al hijo que al padre

Ad nonum sic proceditur. Videtur quod homo ex caritate magis debeat diligere filium quam patrem.

1. Illum enim magis debemus diligere cui magis debemus benefacere. Sed magis debemus benefacere filiis quam parentibus: dicit enim Apostolus, II ad Cor 12,14: «Non debent filii thesaurizare parentibus, sed parentes filiis». Ergo magis sunt diligendi filii quam parentes.

2. Praeterea, gratia perficit naturam. Sed naturaliter parentes plus diligunt filios quam ab eis diligantur: ut Philosophus dicit, in VIII «Ethic.» [15] **Ergo magis debemus diligere filios quam parentes.**

3. Praeterea, per caritatem affectus hominis Deo conformatur. Sed Deus magis diligit filios quam diligatur ab eis. Ergo etiam et nos magis debemus diligere filios quam parentes.

Sed contra est quod Ambrosius [16] **dicit: «Primo Deus diligendus est, secundo parentes, inde filii, post domestici».**

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est (a.4 ad 1; a.7), gradus dilectionis ex duobus pensari potest. Uno modo, ex parte obiecti. Et secundum hoc id quod habet maiorem rationem boni est magis diligendum, et quod est Deo similius. Et sic pater est magis diligendus quam filius:

Dificultades. Parece que el hombre debe amar más con caridad al hijo que al padre.

1. Aquello hemos de amar más a que más debemos beneficiar. Más debemos beneficiar a los hijos que a los padres, pues dice el Apóstol: "No deben los hijos atesorar para los padres, sino los padres para los hijos". Luego más amados han de ser los hijos que los padres.

2. La gracia perfecciona la naturaleza. Los padres naturalmente aman más a los hijos que lo que son correspondidos por éstos, como dice el Filósofo. Más debemos, pues, amar a los hijos que a los padres.

3. El afecto del hombre se conforma con Dios por la caridad. Dios ama más a los hijos que lo que es correspondido por éstos. También, en consecuencia, nosotros debemos amar más a los hijos que a los padres.

Por otra parte, dice San Ambrosio: "En primer lugar ha de ser amado Dios; en segundo, los padres: después, los hijos, y, por último, los domésticos".

Respuesta. Queda dicho arriba que el grado de caridad se ha de tomar de dos cosas. Primero, de parte del objeto. Así, lo que tiene mayor razón de bien y es más semejante a Dios ha de ser más amado. En este sentido, el padre ha de ser más amado que el hijo, porque amamos al

---

* *Sent.* 3 d.29 a.7; *In Mt.* 10; *In Eph.* 5 lect.10; *Ethic.* 8 lect.12; *De virtut.* q.2 a.9 ad 18.

[15] C.12, n.2 (BK 1161b21): S.TH., lect.12.

[16] Cf. ORIGENEM, *In Cant.* l.2 super 2,4: MG 13,64

padre bajo el aspecto de principio, y el principio representa un bien superior y más semejante a Dios.

En segundo lugar, se asigna el grado de amor de parte del amante mismo; de esta suerte, es más amado lo que está más unido. Y entonces el hijo ha de ser más amado que el padre, como el Filósofo dice. Primero, porque los padres aman a los hijos como una prolongación de ellos; el padre, en cambio, no es algo del hijo. Por eso el amor con el que el padre ama al hijo es más parecido al amor con que uno se ama a sí mismo.—Segundo, porque los padres tienen más certeza de que ésos son sus hijos que al contrario.—Tercero, porque el hijo es más allegado al padre, siendo parte de él, que el padre al hijo, con el que tiene relación de principio.—Finalmente, porque los padres han amado más tiempo; pues el padre inmediatamente empieza a amar al hijo, y éste, en el decurso del tiempo, ama a aquél; y es claro que el amor, cuanto más añejo, tanto es más fuerte: "No abandones al viejo amigo, que el reciente no le será semejante", leemos en la Escritura.

Soluciones. 1. Al principio se le debe la sumisión del respeto, mas al efecto compete recibir proporcionalmente la influencia del principio y su provisión. Por eso los hijos deben a los padres honor, y los padres a los hijos el cuidado de atenderles.

2. El padre, naturalmente, ama más al hijo a causa de la unión con él; pero, en razón de un bien más excelente, el hijo, naturalmente, ama más al padre.

3. Dice San Agustín que "Dios nos ama para utilidad nuestra y para su honor". De aquí que, ya que el padre se relaciona con nosotros como principio igual que Dios, a él propiamente pertenece que los hijos le honren; en cambio, al hijo, que

quia scilicet patrem diligimus sub ratione principii, quod habet rationem eminentioris boni et Deo similioris.

Alio modo computantur gradus dilectionis ex parte ipsius diligentis. Et sic magis diligitur quod est coniunctius. Et secundum hoc filius est magis diligendus quam pater; ut Philosophus dicit, in VIII «Ethic.» (l.c. nt.15). Primo quidem, quia parentes diligunt filios ut aliquid sui existentes; pater autem non est aliquid filii; et ideo dilectio secundum quam pater diligit filium, similior est dilectioni qua quis diligit seipsum.—Secundo, quia parentes magis sciunt aliquos esse suos filios quam e converso.—Tertio, quia filius est magis propinquus parenti, utpote pars existens, quam pater filio, ad quem habet habitudinem principii.—Quarto, quia parentes diutius amaverunt; nam statim pater incipit diligere filium; filius autem tempore procedente incipit diligere patrem. Dilectio autem quanto est diuturnior, tanto est fortior secundum illud Eccli. 9,14: «Non derelinquas amicum antiquum: novus enim non erit similis illi».

Ad primum ergo dicendum quod principio debetur subiectio reverentiae et honor: effectui autem proportionaliter competit recipere influentiam principii et provisionem ipsius. Et propter hoc parentibus a filiis magis debetur honor: filiis autem magis debetur cura provisionis.

Ad secundum dicendum quod pater naturaliter plus diligit filium secundum rationem coniunctionis ad seipsum. Sed secundum rationem eminentioris boni filius naturaliter plus diligit patrem.

Ad tertium dicendum quod, sicut Augustinus dicit, in I «De doctr. christ.» [17], «Deus diligit nos ad nostram utilitatem et suum honorem». Et ideo, quia pater comparatur ad nos in habitudine principii, sicut et Deus, ad patrem

[17] C.32: ML 34,32

proprie pertinet ut ei a filiis honor impendatur: ad filium autem ut eius utilitati a parentibus provideatur.—Quamvis in articulo necessitatis filius obligatus sit, ex beneficiis susceptis, ut parentibus maxime provideat.

los padres le sustenten en sus necesidades.—Aunque, en caso de necesidad, esté obligado el hijo a proveer por todos medios a sus padres, por los beneficios recibidos.

ARTICULO 10

Utrum homo magis debeat diligere matrem quam patrem [a]

Si el hombre debe amar más a la madre que al padre

Ad decimum sic proceditur. Videatur quod homo magis debeat diligere matrem quam patrem.

1. Ut enim Philosophus dicit, in I «De gen. animal.» [18], «femina in generatione dat corpus». Sed homo non habet animam a patre, sed per creationem a Deo, ut in Primo dictum est (q.90 a.2; q.118 a.2). Ergo homo plus habet a matre quam a patre. Plus ergo debet diligere matrem quam patrem.

2. Praeterea, magis amantem debet homo magis diligere. Sed mater plus diligit filium quam pater: dicit enim Philosophus, in IX «Ethic.» [19], quod «matres magis sunt amatrices filiorum. Laboriosior enim est generatio matrum; et magis sciunt quoniam ipsarum sunt filii quam patres». Ergo mater est magis diligenda quam pater.

3. Praeterea, ei debetur maior dilectionis affectus qui pro nobis amplius laboravit: secundum illud Rom. ult., 6: «Salutate Mariam, quae multum laboravit in vobis». Sed mater plus laborat in generatione et educatione quam pater: unde dicitur Eccli. 7,29: «Gemitum matris tuae ne obliviscaris». Ergo plus debet homo diligere matrem quam patrem.

Sed contra est quod Hieronymus dicit, «Super Ezech.» [20], quod

Dificultades. Parece que el nombre debe de amar más a la madre que al padre.

1. Dice el Filósofo: "La hembra, en la generación, da el cuerpo". El hombre no recibe del padre el alma, sino por creación de Dios, como se ha tratado en la Primera Parte. Luego el hombre ha recibido más de la madre que del padre, y así la debe amar más.

2. Mayor amor se debe a quien más nos ama. La madre ama más al hijo que el padre, pues dice el Filósofo que "las madres son más amantes de los hijos; pues es más trabajosa la gestación en las madres y saben con más certeza quiénes son sus hijos que los padres". La madre, pues, ha de ser más amada que el padre.

3. Debemos mayor afecto de amor a quien más se ha fatigado por nosotros; así dice el Apóstol: "Saludad a María, que ha trabajado mucho entre vosotros". La madre se fatiga más en la gestación y en la educación que el padre; por eso se lee: "No te olvides de los gemidos de tu madre". En consecuencia, debe ser más amada la madre que el padre.

Por otra parte, dice San Jerónimo que "después de Dios, Padre de to-

[a] *Sent.* 3 d.29 a.7 ad 4.5.

[18] C.20 (BK 729a10); l.2 c.4 (BK 738b23).
[19] C.7 n.7 (BK 1168a25): S.TH., lect.7.
[20] L.13 super 44,25: ML 25,462

dos, ha de ser amado el padre"; y después, añade, la madre.

Respuesta. En estas comparaciones lo que se propone ha de entenderse en rigor; es, a saber, que se entienda la pregunta de si el padre ha de ser más amado en cuanto es padre que la madre en cuanto es madre; pues en estas cosas puede ser tanta la diferencia de virtud y de malicia, que la amistad se disuelva o disminuya, como dice el Filósofo. Que por eso dice San Ambrosio: "Los buenos parientes se han de anteponer a los malos hijos". Pero, estrictamente hablando, el padre ha de ser más amado que la madre. El padre y la madre son amados cual principios del origen natural. Y como el padre es principio de un modo más excelente, por serlo como principio activo, y la madre como principio pasivo y material, de aquí que, hablando en absoluto, el padre ha de ser más amado.

Soluciones. 1. En la generación humana, la madre presta la materia informe del cuerpo, que se forma por la virtud formativa del semen paterno. Y, aunque esa virtud no pueda crear el alma racional, dispone, con todo, la materia corporal para la recepción de tal forma.

2. Eso pertenece a otra clase de amor, puesto que es diferente la especie de amistad con que amamos al amador de la que amamos al generante. Hablamos al presente de la amistad que se debe al padre y a la madre por razón de la generación.

[21] C.7 n.4 (Bk 1158b33): S.Th., lect.7.

«post Deum, omnium Patrem, diligendus est pater»: et postea addit de matre.

Respondeo dicendum quod in istis comparationibus id quod dicitur est intelligendum per se: ut videlicet intelligatur esse quaesitum de patre inquantum est pater, an sit plus diligendus matre inquantum est mater. Potest enim in omnibus huiusmodi tanta esse distantia virtutis et malitiae ut amicitia solvatur vel minuatur; ut Philosophus dicit in VIII «Ethic.»[21]. Et ideo, ut Ambrosius (l.c. nt.16) dicit, «boni domestici sunt malis filiis praeponendi». Sed per se loquendo, pater magis est amandus quam mater. Amantur enim pater et mater ut principia quaedam naturalis originis. Pater autem habet excellentiorem rationem principii quam mater: quia pater est principium per modum agentis, mater autem magis per modum patientis et materiae. Et ideo, per se loquendo, pater est magis diligendus.

Ad primum ergo dicendum quod in generatione hominis mater ministrat materiam corporis informem: formatur autem per virtutem formativam quae est in semine patris. Et quamvis huiusmodi virtus non possit creare animam rationalem, disponit tamen materiam corporalem ad huiusmodi formae susceptionem.

Ad secundum dicendum quod hoc pertinet ad aliam rationem dilectionis: alia enim est species amicitiae qua diligimus amantem, et qua diligimus generantem. Nunc autem loquimur de amicitia quae debetur patri et matri secundum generationis rationem.

ARTICULO 11

Utrum homo plus debeat diligere uxorem quam patrem et matrem [a]

Si el hombre debe amar más a la esposa que al padre y a la madre

Ad undecimum sic proceditur. Videtur quod homo plus debeat diligere uxorem quam patrem et matrem.

1. Nullus enim dimittit rem aliquam nisi pro re magis dilecta. Sed Gen. 2,24 dicitur quod propter uxorem «relinquet homo patrem et matrem». Ergo magis debet diligere uxorem quam patrem vel matrem.

2. Praeterea, Apostolus dicit, ad Eph. 5,28.33, quod «viri debent diligere uxores sicut seipsos». Sed homo magis debet diligere seipsum quam parentes. Ergo etiam magis debet diligere uxorem quam parentes.

3. Praeterea, ubi sunt plures rationes dilectionis, ibi debet esse maior dilectio. Sed in amicitia quae est ad uxorem sunt plures rationes dilectionis: dicit enim Philosophus, in VIII «Ethic.»[22], quod «in hac amicitia videtur esse utile et delectabile et propter virtutem, si virtuosi sint coniuges». Ergo maior debet esse dilectio ad uxorem quam ad parentes.

Sed contra est quod «vir debet diligere uxorem suam sicut carnem suam», ut dicitur ad Eph. 5,28-29. Sed corpus suum minus debet homo diligere quam proximum, ut supra (a.5) dictum est. Inter proximos autem magis debemus diligere parentes. Ergo magis debemus diligere parentes quam uxorem.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est (a.7.9), gradus dilectionis attendi potest et secundum rationem boni, et secundum coniunctionem ad diligentem. Se-

Dificultades. Parece que el hombre debe amar más a la esposa que al padre y a la madre.

1. Nadie deja una cosa sino por otra más amada. En la Escritura se lee que por la esposa "dejará el hombre a su padre y a su madre". Luego debe amar más a la esposa que al padre y a la madre.

2. Dice el Apóstol que "los esposos deben amar a las esposas como a sí mismos". El hombre debe amarse más que a sus padres. También, pues, debe amar más a su esposa que a ellos.

3. En donde hay más motivos de amor, allí debe haber más amor. En la amistad con la esposa hay más motivos de amor, pues dice el Filósofo que "en esa amistad parece hallarse lo útil, lo deleitable y lo virtuoso si son los cónyuges virtuosos". Por tanto, mayor debe de ser el amor a la mujer que a los padres.

Por otra parte, "el marido debe amar a la esposa como a su carne", según dice el Apóstol. Ahora bien, el hombre debe amar menos su cuerpo que al prójimo, como queda dicho. De entre los prójimos, más han de ser amados los padres. Así más debemos amarlos que a la esposa.

Respuesta. Hemos dicho que el grado de amor puede fijarse conforme a la razón de bien y a la unión con el amante. Así, bajo el aspecto

[a] *Sent.* 3 d.29 a.7 ad 3; *In Eph.* 5 lect.10; *De virtut.* q.2 a.6 ad 18

[22] C.12 n.7 (Bk 1162a34): S.Th., lect.12

de bien, que es objeto del amor, han de ser más amados los padres que la esposa; porque son amados en razón de principio y de un bien más excelente. Bajo el aspecto de unión ha de ser más amada la esposa que se une al esposo, formando una sola carne: "Y así ya no son dos, sino una sola carne", dice San Mateo. La esposa es, pues, más intensamente amada, pero a los padres se les debe un respeto mayor

Soluciones. 1. No en todo son dejados el padre y la madre por la mujer, pues debe el hombre asistir a los padres en algunas cosas más que a la esposa. En cambio, en cuanto a la unión conyugal y de cohabitación, dejados los padres, el hombre se une a su mujer.

2. No ha de entenderse en las palabras del Apóstol que el hombre deba amar a su esposa tanto como a sí mismo, sino que el amor que uno se tiene es causa del amor que tiene a la mujer a él unida.

3. También en la amistad paterna se encuentran muchos motivos de amor, que, en cierto modo, tienen preponderancia sobre el motivo del amor que se tiene a la esposa, a saber, en cuanto a la razón de bien; aunque en el aspecto de unión sobresalen los motivos para amar la mujer.

4. Tampoco eso se ha de interpretar en el sentido de que el "como" entrañe igualdad, sino motivo de amor. Porque el hombre ama principalmente a su mujer por razón de la unión carnal.

Secundum igitur rationem boni, quod est obiectum dilectionis, magis sunt diligendi parentes quam uxores: quia diliguntur sub ratione principii et eminentioris cuiusdam boni. Secundum autem rationem coniunctionis magis diligenda est uxor: quia uxor coniungitur viro ut una caro existens, secundum illud Mt. 19,6: «Itaque iam non sunt duo, sed una caro». Et ideo intensius diligitur uxor: sed maior reverentia est parentibus exhibenda.

Ad primum ergo dicendum quod non quantum ad omnia deseritur pater et mater propter uxorem: in quibusdam enim magis debet homo assistere parentibus quam uxori. Sed quantum ad unionem carnalis copulae et cohabitationis, relictis omnibus parentibus, homo adhaeret uxori.

Ad secundum dicendum quod in verbis Apostoli non est intelligendum quod homo debeat diligere uxorem suam aequaliter sibi ipsi: sed quia dilectio quam aliquis habet ad seipsum est ratio dilectionis quam quis habet ad uxorem sibi coniunctam.

Ad tertium dicendum quod etiam in amicitia paterna inveniuntur multae rationes dilectionis. Et quantum ad aliquid praeponderant rationi dilectionis quae habetur ad uxorem, secundum scilicet rationem boni: quamvis illae praeponderent secundum coniunctionis rationem.

Ad quartum («Sed contra») dicendum quod illud etiam non est sic intelligendum quod ly «sicut» importet aequalitatem, sed rationem dilectionis. Diligit enim homo uxorem suam principaliter ratione carnalis coniunctionis.

ARTICULO 12

Utrum homo magis debeat diligere benefactorem quam beneficiatum *

Si el hombre debe amar más al bienhechor que al beneficiado

Ad duodecimum sic proceditur. Videtur quod homo magis debeat diligere benefactorem quam beneficiatum.

1. Quia ut dicit Augustinus, in libro «De catechiz. rud.» [23], **«nulla est maior provocatio ad amandum quam praevenire amando: nimis enim durus est animus qui dilectionem, etsi non vult impendere, nolit rependere». Sed benefactores praeveniunt nos in beneficio caritatis. Ergo benefactores maxime debemus diligere.**

2. Praeterea, tanto aliquis est magis diligendus quanto gravius homo peccat si ab eius dilectione desistat, vel contra eam agat. Sed gravius peccat qui benefactorem non diligit, vel contra eum agit, quam si diligere desinat eum cui hactenus benefecit. Ergo magis sunt amandi benefactores quam hi quibus benefacimus.

3. Praeterea, inter omnia diligenda maxime diligendus est Deus et post eum pater, ut Hieronymus dicit (l.c. nt.20). Sed isti sunt maximi benefactores. Ergo benefactor est maxime diligendus.

Sed contra est quod Philosophus dicit, in IX «Ethic.» [24], **quod «benefactores magis videntur amare beneficiatos quam e converso».**

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est (a.7.9.11), aliquid magis diligitur dupliciter: uno quidem modo, quia habet rationem excellentioris boni; alio modo, ratione maioris coniunc-

Dificultades. Parece que el hombre debe amar más al bienhechor que al beneficiado.

1. Dice San Agustín: "No hay mayor provocación al amor que adelantarse a amar. En efecto, duro en demasía es el ánimo que, no queriendo adelantarse a amar, rechaza el amor ofrecido". Los bienhechores se nos anticiparon con beneficio de caridad. Luego los debemos amar principalmente.

2. Tanto alguien ha de ser más amado cuanto más gravemente pecamos si desistimos de su amor u obramos en contra. Peca con más gravedad quien no ama al bienhechor o contra él se levanta que si deja de amar al que hasta ahora ha beneficiado. Por tanto, más han de ser amados los bienhechores que los beneficiados.

3. De todas las cosas que hay que amar, sobre todas se ha de amar a Dios y después al padre, como San Jerónimo dice. Ellos son los bienhechores máximos. Ha de ser, pues, más amado el bienhechor.

Por otra parte, dice el Filósofo que "parece que los bienhechores más aman a los beneficiados que al revés".

Respuesta. Dicho queda que de dos maneras se dice amar más una cosa: por razón de tener bien más excelente y por razón de mayor unión. Del primer modo ha de ser

---

* *Sent.* 3 d.29 a.7 ad 2; *Ethic.* 9 lect.7

[23] C.4: ML 40,314.
[24] C.7 n.1 (Bk 1167b17): S.Th., lect.7

más amado el bienhechor, porque, siendo principio del bien del beneficiado, tiene razón de bien más excelente, como dijimos del padre.

Del segundo modo, han de ser más amados los beneficiados, según prueba el Filósofo por cuatro razones. Primera, porque el beneficiado es como obra del bienhechor; por lo cual se suele decir de uno: "Este es hechura de aquél". Y es natural que uno ame su obra, como vemos que los poetas aman sus poemas. Esto es debido a que cada cosa ama su ser y su vivir, que se manifiesta sobre todo en el obrar.—Segunda, porque cada uno naturalmente ama aquello en que ve su bien. Ciertamente tiene el bienhechor en el beneficiado un bien, y al contrario; el bienhechor reconoce en el beneficiado su bien honesto, y el beneficiado en el bienhechor su bien útil. Contemplar el bien honesto es más deleitable que el bien útil, bien sea por ser más duradero; la utilidad pasa en seguida, y el deleite de la memoria no es igual que el placer de la cosa presente; o bien sea porque los bienes honestos los recordamos también con más placer que las utilidades, que recibimos de otros.—Tercera, porque al amante toca obrar: quiere y obra el bien del amado, y al amado percibirlo. De aquí que amar sea del más excelente, y así atañe al bienhechor que ame más.—Cuarta, porque es más difícil hacer beneficios que recibirlos: aquello en que trabajamos lo amamos más, pues lo que nos llega con facilidad de algún modo lo despreciamos.

Soluciones. 1. En el bienhechor está provocar al beneficiado a su amor. Aquél lo ama, no provocado por éste, sino espontáneamente. Y lo que es espontáneo es más que lo que es provocado.

2. El amor del beneficiado al bienhechor es más obligado, y por eso lo contrario tiene razón de mayor pecado. Pero el amor del bienhechor al beneficiado es más espontáneo, de ahí que goce de mayor prontitud.

3. Dios nos ama más que nosotros a él, y lo mismo los padres aman más a los hijos que lo que por ellos son amados. Con todo, no es preciso que amemos más a los beneficiados que a ciertos bienhechores; pues a los bienhechores de quienes hemos recibido beneficios máximos, como Dios y los padres, hemos de anteponerlos a aquellos a los que hemos hecho beneficios menores.

tionis. Primo quidem igitur modo benefactor est magis diligendus: quia, cum sit principium boni in beneficiato, habet excellentioris boni rationem; sicut et de patre dictum est (a.9).

Secundo autem modo magis diligimus beneficiatos: ut Philosophus probat, in IX «Ethic.» (l.c. nt.24), per quatuor rationes. Primo quidem, quia beneficiatus est quasi quoddam opus benefactoris: unde consuevit dici de aliquo, «Iste est factura illius». Naturale autem est cuilibet quod diligat opus suum: sicut videmus quod poetae diligunt poemata sua. Et hoc ideo quia unumquodque diligit suum esse et suum vivere, quod maxime manifestatur in suo agere.—Secundo, quia unusquisque naturaliter diligit illud in quo inspicit suum bonum. Habet quidem igitur et benefactor in beneficiato aliquod bonum, et e converso: sed benefactor inspicit in beneficiato suum bonum honestum, beneficiatus in benefactore suum bonum utile. Bonum autem honestum delectabilius consideratur quam bonum utile: tum quia est diuturnius, utilitas enim cito transit, et delectatio memoriae non est sicut delectatio rei praesentis; tum etiam quia bona honesta magis cum delectatione recolimus quam utilitates quae nobis ab aliis provenerunt.—Tertio quia ad amantem pertinet agere, vult enim et operatur bonum amato: ad amatum autem pertinet pati. Et ideo excellentioris est amare. Et propter hoc ad benefactorem pertinet ut plus amet.—Quarto, quia difficilius est beneficia impendere quam recipere. Ea vero in quibus laboramus magis diligimus; quae vero nobis de facili proveniunt quodammodo contemnimus.

Ad primum ergo dicendum quod in benefactore est ut beneficiatus provocetur ad ipsum amandum. Benefactor autem diligit beneficiatum non quasi provocatus ab illo, sed ex seipso motus. Quod autem est ex se potius est eo quod est per aliud.

Ad secundum dicendum quod amor beneficiati ad benefactorem est magis debitus: et ideo contrarium habet rationem maioris peccati. Sed amor benefactoris ad beneficiatum est magis spontaneus: et ideo habet maiorem promptitudinem.

Ad tertium dicendum quod Deus etiam plus nos diligit quam nos eum diligimus: et parentes plus diligunt filios quam ab eis diligantur. Nec tamen oportet quod quoslibet beneficiatos plus diligamus quibuslibet benefactoribus. Benefactores enim a quibus maxima beneficia recepimus, scilicet Deum et parentes, praeferimus his quibus aliqua minora beneficia impendimus.

ARTICULO 13

Utrum ordo caritatis remaneat in patria [a]

Si el orden de la caridad permanece en la patria

Ad tertiumdecimum sic proceditur. Videtur quod ordo caritatis non remaneat in patria.

1. Dicit enim Augustinus, in libro «De vera relig.» [25]: «Perfecta caritas est ut plus potiora bona, et minus minora diligamus». Sed in patria erit perfecta caritas. Ergo plus diliget aliquis meliorem quam seipsum vel sibi coniunctum.

2. Praeterea, ille magis amatur cui maius bonum volumus. Sed quilibet in patria existens vult maius bonum ei qui plus bonum habet; alioquin voluntas eius non per omnia divinae voluntati conformaretur. Ibi autem plus bonum habet qui melior est. Ergo in patria quilibet magis diliget meliorem. Et ita magis alium quam seipsum, et extraneum quam propinquum.

3. Praeterea, tota ratio dilectionis in patria Deus erit: tunc enim implebitur quod dicitur I ad Cor. 15,28: «Ut sit Deus omnia in omnibus». Ergo magis diligitur qui est Deo propinquior. Et ita

Dificultades. Parece que el orden de la caridad no permanece en la patria.

1. Dice San Agustín: "La caridad perfecta es la que hace que amemos más los mejores bienes y menos los menores". Luego más amará uno al mejor que a sí mismo o al unido con él, pues en la patria será perfecta la caridad.

2. Aquel es más amado para quien deseamos mayor bien. Todo el que está en la patria quiere mayor bien para quien lo tiene mayor; de otra suerte su voluntad no se conformaría del todo con la divina. Allí quien es mejor disfruta mayor bien. Por tanto, todos en la patria aman más al mejor; y así más a éste que a sí mismos, y al extraño que al pariente.

3. Todo motivo de amor en la patria será Dios; entonces se cumplirá el dicho del Apóstol: "Que sea Dios todo en todos". En consecuencia, ha de ser más amado el que está

[a] *Sent.* 3 d.31 q.2 a.3 q.ª1.2; *De virtut.* q.2 a.9 ad 14.
[25] C.46: ML 34,164.

más cerca de Dios. De esta manera amará uno más al mejor que a sí mismo, y al extraño que al pariente.

Por otra parte, la gloria no destruye la naturaleza, sino la perfecciona. El orden de la caridad antes propuesto proviene de la naturaleza misma, puesto que todas las cosas más se aman a sí que a las otras. Por consiguiente, este orden de la caridad permanecerá en la patria.

Respuesta. Por necesidad ha de permanecer el orden de la caridad en la patria, en cuanto a que Dios ha de ser amado sobre todas las cosas, pues esto se cumplirá absolutamente cuando el hombre le goce perfectamente. Mas respecto del orden de uno mismo con los otros parece se ha de distinguir. Porque, como se ha dicho, el grado de amor se ha de fijar: o por la diferencia de bien que para otro se desea, o por la intensidad del amor. Del primer modo, se amará más a los mejores que a uno mismo, y menos a los menos buenos; el bienaventurado querrá que cada uno tenga lo que se le debe según la justicia divina, por la perfecta conformidad de su voluntad humana con la divina. Que entonces no será tiempo de progresar por mérito hacia un mayor premio, como ahora acaece, al poderse desear la virtud y el premio del mejor; sino que entonces la voluntad de cada uno se fijará a lo que esté divinamente determinado.

De la segunda manera, uno se amará a sí mismo más que al prójimo, aun siendo mejor, porque la intensidad de la acción de amar proviene de parte del sujeto amador, como dejamos dicho; ya que también para esto Dios confiere a cada uno el bien de la caridad, de suerte que primeramente ordene a El su mente y después quiera el orden de los demás respecto de Dios, y también que a ello coopere según su modo.

En cuanto al orden de los prójimos

aliquis magis diliget meliorem quam seipsum, et extraneum quam coniunctum.

Sed contra est quia natura non tollitur per gloriam, sed perficitur. Ordo autem caritatis supra (a.3.6.8.9) positus ex ipsa natura procedit. Omnia autem naturaliter plus se quam alia amant. Ergo iste ordo caritatis remanebit in patria.

Respondeo dicendum quod necesse est ordinem caritatis remanere in patria quantum ad hoc quod Deus est super omnia diligendus. Hoc enim simpliciter erit tunc, quando homo perfecte eo fruetur. Sed de ordine sui ipsius ad alios distinguendum videtur. Quia sicut supra (a.7) dictum est, dilectionis gradus distingui potest vel secundum differentiam boni quod quis alii exoptat; vel secundum intensionem dilectionis. Primo quidem modo plus diliget meliores quam seipsum, minus vero minus bonos. Volet enim quilibet beatus unumquemque habere quod sibi debetur secundum divinam iustitiam, propter perfectam conformitatem voluntatis humanae ad divinam. Nec tunc erit tempus proficiendi per meritum ad maius praemium, sicut nunc accidit, quando potest homo melioris et virtutem et praemium desiderare: sed tunc voluntas uniusculusque infra hoc sistet quod est determinatum divinitus.

Secundo vero modo aliquis plus seipsum diliget quam proximum, etiam meliorem. Quia intensio actus dilectionis provenit ex parte subiecti diligentis, ut supra (a.7) dictum est. Et ad hoc etiam donum caritatis unicuique confertur a Deo, ut primo quidem mentem suam in Deum ordinet, quod pertinet ad dilectionem sui ipsius; secundario vero ordinem aliorum in Deum velit, vel etiam operetur secundum suum modum.

Sed quantum ad ordinem proximorum ad invicem simpliciter quis magis diliget meliorem, secundum caritatis amorem. Tota enim vita beata consistit in ordinatione mentis ad Deum. Unde totus ordo dilectionis beatorum observabitur per comparationem ad Deum: ut scilicet ille magis diligatur et propinquior sibi habeatur ab unoquoque qui est Deo propinquior. Cessabit enim tunc provisio, quae est in praesenti vita necessaria, qua necesse est ut unusquisque magis sibi coniuncto, secundum quamcumque necessitudinem, provideat magis quam alieno; ratione cuius in hac vita ex ipsa inclinatione caritatis homo plus diligit magis sibi coniunctum, cui magis debet impendere caritatis effectum.—Continget tamen in patria quod aliquis sibi coniunctum pluribus rationibus diliget: non enim cessabunt ab animo beati honestae dilectionis causae. Tamen omnibus istis rationibus praefertur incomparabiliter ratio dilectionis quae sumitur ex propinquitate ad Deum.

Ad primum ergo dicendum quod quantum ad coniunctos sibi ratio illa concedenda est. Sed quantum ad seipsum oportet quod aliquis plus se quam alios diligat, tanto magis quanto perfectior est caritas: quia perfectio caritatis ordinat hominem perfecte in Deum, quod pertinet ad dilectionem sui ipsius, ut dictum est (in c).

Ad secundum dicendum quod ratio illa procedit de ordine dilectionis secundum gradum boni quod aliquis vult amato.

Ad tertium dicendum quod unicuique erit Deus tota ratio diligendi eo quod Deus est totum hominis bonum: dato enim, per impossibile, quod Deus non esset hominis bonum, non esset ei ratio diligendi. Et ideo in ordine dilectionis oportet quod post Deum homo maxime diligat seipsum.

entre sí, uno amará más en absoluto con amor de caridad al mejor; pues toda la vida bienaventurada consiste en la ordenación de la mente a Dios. Por lo cual, todo el amor en los bienaventurados se observará en relación con El: de manera que sea más amado y se esté más unido a quien más unido esté a Dios. Pues entonces cesará toda previsión, necesaria en la presente vida, en que es menester se provea más en cualquier necesidad al que está más unido que al ajeno; por cuyo motivo, por inclinación misma de la caridad, ama más el hombre en esta vida al más unido, a quien debe dispensar más los efectos de la caridad.—Sucederá, sin embargo, en la patria que uno amará por más motivos al allegado, pues en el ánimo del bienaventurado perseverarán las causas de todo honesto amor. Con todo, sin comparación, se antepone a esas razones la razón de amor que se tome del acercamiento a Dios.

Soluciones. 1. La objeción se concede en cuanto a los que nos están unidos. Mas en cuanto a uno mismo, más se debe de amar uno que a los demás, y tanto más cuanto sea más perfecta la caridad, ya que la perfección de la caridad ordena al hombre perfectamente a Dios, lo cual pertenece al amor de sí mismo, como queda dicho.

2. Esa objeción concluye en el orden del amor según el grado de bien que uno quiere para el amado.

3. Dios será para cada uno la razón total de amor, por ser todo el bien del hombre. Y, dado el imposible de que Dios no fuera el bien del hombre, no tendría motivo de amor. Por eso, en el orden del amor, es menester que, después de Dios, el hombre se ame sobremanera.

INTRODUCCION A LA CUESTION 27

DEL ACTO PRINCIPAL DE LA CARIDAD, QUE ES LA DILECCION

I. Razón, intento, importancia y orden de la cuestión

Entramos en el tercer apartado del tratado de la caridad, que es el de su actividad. Sabemos su naturaleza, su objeto, su orden. Santo Tomás investiga ahora su misma actuación, o, como él dice, sus actos y efectos.

Por supuesto que se refiere a sus actos y efectos elícitos, pues sus actos y efectos imperados son todos los de la vida moral cristiana, como queda explicado [1].

Es consideración interesantísima, por lo mismo que el interés máximo de la caridad está en su actuación. Los seres acrecientan y expanden su perfección con su propia actividad. Los hábitos en tanto los perfeccionan en cuanto les capacitan o les predisponen para mejor obrar, Pero es su actuación misma la que les pone en contacto con el bien de sus objetos y se lo apropia o asimila. Y a estas razones generales suma la caridad la suya especial de ser activísima por su propia índole, como virtud del bien o fin último, que es como decir virtud del movimiento y de la operación, puesto que el dinamismo en la eficiencia proviene de la aliciencia del fin [2]. Por eso advertimos en su lugar [3] que la caridad es el motor universal de nuestra psicología y vida sobrenatural, como la voluntad lo es de nuestra psicología y vida natural. El amor no sólo es dinámico y activo por su propia condición, sino que es móvil íntimo de toda actividad [4].

Santo Tomás anuncia en el prólogo de esta cuestión que su estudio en este apartado se ocupará primero del acto principal de la caridad, que es la *dilección o el amor*, y a continuación, de los actos o efectos internos (gozo, paz, misericordia) y externos (beneficencia, limosna, corrección fraterna), que le son consiguientes.

El acto dilectivo lo estudia Santo Tomás con este orden. Primeramente considera la dilección en su contenido o entidad psicológica, como resultado del hábito caritativo (a.1-2) y en cuanto proyectado sobre su objeto principal (a.3-6). Qué es la dilección caritativa y cómo actúa respecto de Dios. Segundamente considera Santo Tomás algunos aspectos de su valor moral meritorio (a.7-8). Particularicemos más. En el examen psicológico, inquiere primero Santo Tomás si el acto más propio de la amistad caritativa es el amor activo o pasivo: amar o ser amado (a.1). Pregunta luego si este amor equivale a la *benevolencia* (a.2). Relacionando luego la dilección con Dios, su objeto principal, investiga la causa (a.3), el medio (a.4), el modo o medida (a.5-6) con que le alcanza o le ama. En cuanto al valor moral o mérito de la dilección, prescinde Santo Tomás de su consideración general, ya habida (1-2 q.114), y sólo plantea dos problemas de comparación o prevalencia meritoria: entre Dios y el prójimo (a.8) y entre el amigo y el enemigo (a.7).

[1] *Introd. a la cuest.21*
[2] Cf. q.23 a.2c.
[3] Q.23 a.8.
[4] Cf. 1-2 q.28 a.6

II. Qué es en sí la dilección caritativa

A) Si es más propio de la caridad amar o ser amado (a.1)

1. Razón y sentido.—La caridad, como amistad, es amor mutuo entre los amigos. «Amicus est amico amicus». Importa, pues, un amor activo y otro pasivo, porque el amigo ama y es amado. Por eso, Aristóteles planteó la cuestión general de si a la amistad le es más propio amar o ser amado. Santo Tomás aplica a la amistad la cuestión aristotélica porque le da muy buena oportunidad para resaltar la actividad dilectiva, que compete a la caridad.

2. Solución de Santo Tomás.—*Es acto más propio de la caridad amar que ser amado.* Y la razón es que la dilección, o acto de amar, le compete por su propia esencia, ya que toda virtud (y ella más que ninguna) tiene inclinación esencial a su acto, y, en cambio, ser amado le corresponde por la razón común de bien, esto es, porque su bondad atrae el amor ajeno. Es claro que la conveniencia esencial prevalece sobre la conveniencia general.

Santo Tomás, con el Filósofo, indica dos signos confirmativos de su tesis. El primero es que en la amistad corriente son más alabados los amigos de amar que de ser amados y se les vitupera si son amados y no aman. El otro signo se observa en el amor incomparable y prototípico de las madres, que propenden mucho más a amar que a ser amadas.

Se concluye, pues, que la exigencia esencial y propísima de la caridad es amar. Mucho complace ser amados de Dios y de sus amigos. Pero quedarse en esta complacencia sería malograr nuestro propio destino y deber de amor: el que nos impone la caridad como urgencia vital. El ser amados es una mayor provocación de esta urgencia, que nosotros podemos también provocar amando, porque amor, con amor se paga.

B) Dilección caritativa y benevolencia (a.2)

1. Razón y sentido.—Aplica también Santo Tomás a la amistad caritativa esta observación aristotélica sobre la amistad en general. La dilección caritativa, ¿es sólo benevolencia o es algo más?

2. Solución de Santo Tomás.—*El amor caritativo incluye la benevolencia, pero es más que ella, en cuanto implica una unión afectiva entre los que se aman.*

La benevolencia, en efecto, es el simple acto de querer un bien para otro. Esta simple bienquerencia no adecua siquiera el contenido del amor-pasión, que importa una fuerza impulsiva y una habituación que sobrepasan la benevolencia, suscitable repentinamente por mera

simpatía. Mucho más la supera el amor espiritual, que importa una unión afectiva, fundada en la apreciación del amado como uno mismo consigo o, al menos, como algo suyo. Incluye, pues, este amor una unión o compenetración que no se dan en la simple benevolencia.

En el amor caritativo, esta comunión amorosa entre el alma y Dios nace de la comunión vital de la gracia, que se actúa en el mutuo amor caritativo divino y que propende a un entrañamiento cada vez mayor con Dios, hasta la sublime transformación de amor alcanzable en esta vida y hasta la sublimísima del arcano endiosamiento de la gloria.

III. El amor caritativo en relación con Dios, su principal objeto

A) Motivo del amor de Dios (a.3)

1. Razón y sentido.—El amor, como todo acto, o más que todo acto, tiende a su objeto por una razón de bondad que hay en él, y que es el motivo de amarlo. Esta razón formal objetiva especifica y, por decirlo así, esencializa el acto, connaturalizándolo consigo. Santo Tomás, luego de explicar la realidad psicológica de la dilección como eficiencia caritativa, se propone resaltar una vez más su esencia teologal o divina, y por eso pregunta si la causa de la dilección es Dios mismo, esto es: *si Dios ha de ser amado por sí mismo.* ¿Es el bien divino el verdadero motivo de su amor o lo son los bienes recibidos o esperados de El?

2. Doctrina de la fe.—Es de fe que Dios ha de ser amado por su misma bondad, pero también lo es que esta motivación divina del amor no excluye que se le ame también por el amor y la esperanza de los beneficios divinos, y particularmente por el de su eterna bienaventuranza [5].

3. Solución de Santo Tomás.—Se formula en dos conclusiones: 1.ª *Dios ha de ser amado por sí mismo o por su esencial e infinita bondad, como por causa formal, final y eficiente.*—La prueba es que la razón *por la que se ama* significa la causa del amor, que puede ser:

a) *Final,* como se ama la medicina por la salud. Y así Dios ha de ser amado por sí mismo, como último fin que es.

b) *Formal,* como se ama a un hombre por su virtud. Y también así ha de ser amado por sí mismo, pues no es bueno por otra bondad que por la de su misma esencia.

c) *Eficiente,* como, v.gr., se ama a uno por ser hijo de tal padre. Y así, igualmente ha de ser amado por sí mismo, pues nadie produce su bondad, sino que El la produce en todos.

2.ª *Dios puede ser amado por otros bienes temporales o eternos como por causa material-dispositiva, que conduce a amarle por sí mismo.*—En la motivación del amor sólo cabe hablar de causa material, significando la causalidad dispositiva que se reduce a ella. Será, pues, causa dispositiva del amor lo que induce a reconocer el bien propio de un ser y a quererlo por él; por ejemplo, el favor recibido

[5] *Cf.* D 804 826 841; Mt. 5,12; 19,20; 1 Cor. 9,25; Col. 1,5; Heb. 11; Apoc. 2,10

que nos descubre su bondad y amabilidad. En este sentido, pueden movernos o disponernos para amar a Dios los múltiples bienes que nos descubren su bondad. Por lo cual:

1.º Se le puede amar por los beneficios recibidos, en cuanto nos manifiestan y nos conducen a amar la infinita bondad del divino bienhechor.

2.º Se le puede amar por los beneficios prometidos y esperados, de naturaleza, gracia y gloria, ordenando a El este amor, es decir: amándolos a *ellos por El* (medios por el fin), no a El por ellos (fin por los medios). Y si esos bienes son también fin de nuestro amor, de nuestras aspiraciones y de nuestras obras, ha de ser una finalidad intermedia subordinada al amor sumo de Dios.

3.º Se puede amar también a Dios por las penas de que nos libre, por manera que la liberación nos lleve al amor del libertador, no sólo por el bien de la liberación, sino por su propia divina bondad. El temor, advierte Santo Tomás, puede ser también camino para el amor [6].

B) Inmediatez del amor de Dios (a.4)

1. Razón y sentido.—Nuestro amor de Dios tiene por motivo al mismo Dios, con independencia y superación de todo motivo creado. Parece, en cambio, que ese amor ha de reconocer una dependencia, que sería la del medio para alcanzar la bondad divina. Nuestro amor depende de nuestro conocimiento, y nuestro conocimiento de Dios no es inmediato, de Dios en sí mismo, sino mediato, de Dios a través de las criaturas. Parece, pues, que también nuestro amor del bien divino ha de ser mediato, a través de su bondad, conocida en sus participaciones creadas. En suma: como conocemos la verdad divina mediante la verdad de las criaturas, amaríamos la bondad divina mediante la bondad de las criaturas. Santo Tomás intenta declarar en este artículo cómo es inmediato el amor de Dios, no obstante ser mediato su conocimiento.

2. Prenotaciones.—1.ª *Proceso cognoscitivo.*—Nuestro conocimiento racional tiene una doble dependencia de nuestra sensibilidad. La primera es que elabora sus ideas inteligibles a través de los sentidos y de la imaginación, esto es, a través de las captaciones sensibles de la realidad material. La segunda es que sólo a través de la verdad de las cosas sensibles así conocidas llega, por discurso o raciocinio, al conocimiento de las realidades superiores y espirituales. Es, pues, un conocimiento mediato el que alcanza de ellas, pues no las ve en sí mismas, sino en lo que reflejan de ellas las realidades inferiores.

El conocimiento sobrenatural de la fe está también condicionado por la intermediación de nuestras ideas naturales como moldes y cauces de la verdad divina. Conocemos la verdad divina de la fe, encarnada en nuestros conceptos.

2.ª *Del proceso cognoscitivo al volitivo.*—El bien es una verdad a que llega la inteligencia por el trámite psicológico antedicho. Este trámite es imprescindible para que entre en función la voluntad, porque su objeto es el bien que le presenta el entendimiento. Este ha de verificar todo su proceso ascendente para descubrir, a través de la

[6] Ad 1. *Cf.* 2-2 q.19 a.7.

bondad de las criaturas, la infinita bondad de Dios. Y aunque la fe se la proporcione sin discursos humanos, no se la proporciona sin humanos conceptos.

3.ª *Del conocimiento mediato al amor inmediato.*—Ahora atienda el lector a Santo Tomás: «El acto de la facultad cognoscitiva se verifica en cuanto lo conocido está en el cognoscente. En cambio, el acto de la facultad apetitiva se verifica por inclinación del apetito a la cosa querida. Por consiguiente, el movimiento apetitivo es hacia las cosas como son en sí. En cambio, el acto cognoscitivo es al modo del cognoscente» (in c).

¿Qué se sigue de esta contraposición psicológica funcional entre el conocimiento y el amor? Se sigue que el amor depende del conocimiento y de sus intermedios gnoseológicos para llegar al bien. Pero que, una vez captado el bien por la inteligencia, la voluntad no se queda en los intermedios ni en el concepto intelectivo resultante, sino que se lanza hacia la realidad del bien que se le propone y se adentra cuanto puede en sus profundidades. No se olvide que el concepto no es el término, sino el medio del conocimiento. La conocida es la realidad. En esta dependencia del concepto y de las precedentes que su elaboración presupone, la conocida es la realidad. Y, alcanzada ésta, y siendo buena, entra en vez la voluntad, que se ceba en ella, porque su tendencia natural es el entrañamiento con la realidad del bien. Y tenemos, en resumen, *que el amor no acaba, sino que empieza donde termina el conocimiento.* Así lo hace observar el Angélico: «Aunque no se puede amar lo desconocido, no es preciso que tenga el mismo orden el conocimiento que el amor. Porque el amor es término del conocimiento, y, por tanto, donde acaba el conocimiento, es decir, en la cosa misma *mediatamente conocida,* puede empezar al instante el amor» (ad 1).

El conocimiento termina en el descubrimiento de la realidad del bien y en proponérsela a la voluntad. Esta empieza en esa misma realidad. Las intermediaciones fueron cognoscitivas; el conocimiento del bien fué mediato. Pero el amor actúa inmediatamente sobre el mismo bien conocido.

3. SOLUCIÓN DE SANTO TOMÁS.—El Santo dice, en substancia, que, *no obstante ser mediato nuestro conocimiento de Dios, nuestro amor de Dios es inmediato, y mediato, en cambio, el amor de las criaturas.* Quiere decir que llegamos a la realidad de Dios a través de las realidades creadas, porque, aunque Dios es infinitamente cognoscible por sí mismo, como es infinitamente verdadero, la dependencia que nuestro conocimiento tiene de nuestros sentidos no nos permite llegar a El sino por vía de causalidad, o de negación o de excelencia.

En cambio, no amamos el bien de Dios a través de los bienes creados, porque la voluntad se instala inmediatamente en el bien que la inteligencia descubrió mediatamente. No actúa, pues, la voluntad sobre la bondad divina en cuanto reflejada en las criaturas, sino sobre la misma divina bondad en sí, a la que llegó la inteligencia a través de esos reflejos. Dice el mismo Santo Tomás en otro lugar: «Como el afecto sigue al entendimiento, donde termina la operación del entendimiento allí empieza la operación del afecto o de la voluntad. Por tanto, la operación de la voluntad puede ser inmediata respecto de Dios, sin intermedio alguno perteneciente a la voluntad, aunque hayan intervenido muchos por parte del entendimiento para llegar al conocimiento de Dios» [7].

Este amor inmediato de Dios deriva en amor mediato de las criaturas. Dios es la bondad esencial. Las criaturas son buenas por participación del bien de Dios. Desde la fuente misma del bien divino, el amor deriva con él hacia las criaturas, que son buenas y amables por Dios. Se cumple, observa el Angélico, una hermosa circulación de conocimiento y de amor. El conocimiento sube por la bondad parcial de las criaturas al bien sumo de Dios. El amor baja de este bien sumo de Dios al bien de las criaturas (ad 2).

4. ACLARACIONES.—1.ª *Mayor perfección del amor que la del conocimiento.*—Esta doctrina confirma la ya explicada por Santo Tomás sobre la mayor perfección del amor que la del conocimiento en este mundo. El conocimiento empequeñece la infinita realidad divina. El amor se adentra y se engrandece en el piélago de la infinita bondad.

2.ª *Posibilidad de mayor amor que conocimiento.*—En su lugar propio [8] advirtió Santo Tomás que piensan equivocadamente los que razonan que, no pudiendo haber amor sin conocimiento, no puede haber mayor amor sin mayor conocimiento. No es así, observa el Angélico, porque el amor no se queda en la cosa en cuanto conocida, sino que opera sobre la cosa como es en sí.

Esto no quiere decir que la imperfección del conocimiento no estorbe a la perfección del amor o que su perfección no la ayude. Quiere decir que el conocimiento es superable por el amor, porque éste, en virtud de su índole misma psicológica, se compenetra con el bien y se nutre de su asimilación.

Lo cual acontece, sobre todo, con el amor caritativo de Dios. Las obscuridades de la fe estorban indeciblemente la expansión del amor divino, y el avivamiento de la fe y las luces que a la suya sobreañaden los dones intelectivos inflaman la hoguera de la caridad.

Pero la caridad no está de tal manera mediatizada por la fe que no ame mucho más perfectamente a Dios de lo que ésta le conoce. Y la razón es que la fe ve a Dios en el enigma de las criaturas, y, en cambio, la caridad se entraña en la bondad misma de Dios y se inflama con sus ardores.

3.ª *Connaturalización divina, amor y conocimiento.*—En la psicología tomista hay dos procesos fundamentales de conocimiento y de amor: el ideológico-discursivo, o de intencionalidad, y el experimental-intuitivo, o de connaturalidad. El primero es más general, pues puede darse respecto de todas las cosas cognoscibles y amables por el hombre. El segundo, en cambio, sólo se da respecto de las que le son connaturales o le están connaturalizadas. El primero es comúnmente explicado y sabido. El segundo ha sido muy poco estudiado y merece serlo. Aquí lo mencionamos por su aplicación a la doctrina de la inmediatez del amor divino.

Connaturalidad, como su nombre indica, es la posesión por varios seres de una naturaleza común. Tanto la naturaleza como la posesión pueden ser muy varias, porque puede tratarse de naturaleza substancial o accidental y puede tratarse de posesión substancial de la substancial o sólo accidental de la substancial, o accidental de la accidental, y puede ser posesión más o menos perfecta, etc.

[7] *Sent.* 3 d.27 q.3 a.1c; cf. *De caritate* a.3 ad 11.
[8] 1-2 q.27 a.3 ad 2.

La connaturalidad origina entre los seres connaturales, aun en los inanimados e insensibles, una mutua correlación de atracciones y tendencias. Es el *apetito natural* a lo conveniente de los escolásticos.

En los seres cognoscentes la connaturalidad origina un proceso espontáneo de conocimiento y de amor. El ser cognoscente capta por experiencia o comprensión vital las condiciones del ser o de la realidad que le es connatural. A la vez tiende por apetito o afecto vital hacia el bien que le es connatural. La mayor parte de las relaciones cognoscitivas y afectivas de los animales son de esta índole. Los hombres conocemos y comprendemos la vida de los demás hombres en numerosísimos aspectos de orden fisiológico, psicológico, moral, etc., por simple connaturalidad vital. Sobre esta coincidencia substancial común se adicionan incontables coincidencias o connaturalidades accidentales cualitativas, fruto de aficiones y habituaciones, etc., que compenetran particularmente a determinadas personas y crean entre ellas nuevas corrientes recíprocas de comprensión cognoscitiva y de estimación afectiva. No es preciso ejemplarizar lo que ofrece tan innumerables ejemplos.

Y llegamos al campo que nos interesa, que es el de la connaturalidad entre el hombre y Dios. San Pablo apelaba en sus discursos a cierta connaturalidad nativa del hombre con Dios. *Ipsius enim et genus sumus*. Pero es la connaturalidad sobrenatural la que hace al caso. Y se funda nada menos que en la connaturalización del hombre con Dios por la gracia, que nos hace partícipes o consortes de la divina naturaleza: hijos de Dios. Esta connaturalización entitativa con función cuasi-substancial de sobrenaturaleza, o sobrealma, se completa en el orden operativo por los hábitos teológicos e infusos, que energizan divinamente nuestras facultades de acción. Por supuesto que esta connaturalidad de gracia y virtudes con Dios origina un conocimiento y un amor vital, instintivo e intuitivo de Dios y de lo divino. Del conjunto de esta connaturalización nace el *sensus Christi* de que habla el apóstol San Pablo, cuyas modalidades son tan variadas como lo son nuestras divinas connaturalizaciones. Santo Tomás atribuye a la recta estimación que proporciona el hábito de las virtudes el recto juicio de sus fines o bienes propios. Es la connaturalidad que el hábito establece con su bien correspondiente la que asegura esta instintiva estimación y recto juicio [9]. El casto, aun sin ciencia moral alguna, sabe lo que cumple a la castidad por su misma inclinación virtuosa [10].

Pero la virtud de la connaturalidad divina es, sobre todas, la caridad, por su condición de virtud unitiva y transformativa. La connaturalidad conviene a la caridad, fundamental, formal y efectivamente. Fundamentalmente, porque, como amistad que es con Dios, se funda en la comunicación vital del bien divino, que se nos da por la gracia y por la gloria. Formalmente, porque ella en su misma entidad es forma unitiva del hombre con Dios. Efectivamente, porque su propia actuación de amor une y transforma al hombre en Dios. Por eso Santo Tomás atribuye especialmente la connaturalidad divina a la caridad. «La compasión o connaturalidad con las cosas divinas la realiza la caridad, que nos une con Dios, según aquello: *El que se adhiere a Dios se hace un espíritu con El* [11]. Se comprende también por esta

[9] Cf. 1-2 q.58 a.5; q.78 a.2c; 2-2 q.8 a.5c.
[10] Cf. 2-2 q.45 a.2c; 1 q.1 a.6 ad 3; 1 q.83 a.1 ad 5.
[11] 2-2 q.45 a.2c; cf. *Sent.* 3 d.35 q.2 a.1 q.a3s.

función unitiva de la caridad la sentencia de San Juan: *El que vive en caridad, vive en Dios y Dios en él* (1 Io. 4,16).

Entre la connaturalización divina y la caridad existe una interdependencia causal recíproca alternada e indefinida. En turno vital sucesivo y progresivo, la connaturalidad acrecienta el amor, y el amor acrecienta la connaturalidad, que provocará un nuevo acrecentamiento amoroso. Es el mutuo acrecentamiento entre el rescoldo y la llama. Y así sin fin, hasta que lo ponga Dios.

Este amor divino por connaturalidad no es un amor mediato e intencional, sino inmediato, teopático, de compenetración y entrañamiento vital. Dios es amor, e incendia con el contacto de su fuego al corazón que le está unido con su misma caridad. No es amor de lejanas noticias, sino de fusión de corazones vitalmente unidos [12].

Inmediatez, connaturalidad, teopatía. Y ya ésta no es sólo amor, es también conciencia vital de lo divino. Siempre el amor propende a florecer en inteligencia, y la inteligencia a fructificar en amor. Aquí el amor de connaturalidad florece en mística experiencia de Dios viviente o conviviente en el alma. No es, pues, un conocimiento de Dios en nuestra idea, sino una comprensión de Dios en nuestra vida vivificada por la suya. Es la luz divina que florece del fuego divino del amor. ¿Qué espejo vital teológico puede captar esta luz del fuego de la caridad? La teología responde que la captan los dones, y muy principalmente el don de sabiduría, que nutre sus luces altísimas de las connaturalidades divinas de la caridad [13].

Y otra vez el juego causal de fuego y llama. El fuego caritativo alumbra la llama sapiencial, y ésta aviva la caridad. Porque la contemplación es un nuevo apoderamiento del Amado divino. Y así, escribe el Angélico, «termina en deleitación, que es afectiva y aviva el amor» [14].

5. LA INMEDIATEZ DEL AMOR Y LA EXPERIENCIA MÍSTICA.—Este título podría serlo de un libro que nos gustaría escribir. En él diríamos a los teólogos que los testimonios de los místicos sobre la experiencia inmediata de Dios en su espíritu, sobre los delicados toques divinos *que a vida eterna saben*, son mucho más verdaderos de lo que permiten pensar las cortapisas psicológicas con que suelen enjuiciarse. Les diríamos también que, a nuestro parecer, hay dos principios teológicos tomistas que posibilitan la explicación de esas arcanas experiencias: el principio de la inmediatez del amor divino y el principio del conocimiento sobrehumano o suprarracional de los dones del Espíritu Santo. Con formulación distinta, el principio del amor y del conocimiento místico por connaturalidad con Dios [15].

[12] «El Amigo divino—escribe BROGLIE—no ha de ser mirado en nuestro amor de caridad como un personaje todavía ausente y lejano, pues, como ya dijimos, es precisamente su influencia presente e íntima la que nos hace tender hacia la plena comunicación de felicidad que nos tiene destinada. Se trata, pues, para los «amigos» enlazados por la caridad, de preludiar desde ahora el eterno cara a cara por un constante corazón a corazón» (*Charité:* Dict. Spirit., 2 col.677).
[13] Cf. q.45 a.2.
[14] 2-2 q.180 a.1c.
[15] El más grande y más inteligente esfuerzo realizado por la teología para explicar la experiencia mística lo hizo el P. Gardeil en su obra *L'estructure de l'âme et l'experience mystique*. El P. Gardeil luchó como un gigante (pues gigantesco era su talento) por superar la gran dificultad de esa experiencia divina inmediata: *la intencionalidad de la fe*. Fué un conato magnífico, pero frustrado, por ganar la cumbre del Himalaya místico. Y es que la intencionalidad de la fe no

C) La medida del amor de Dios (a.5-6)

Santo Tomás nos ha dicho en qué consiste la actuación de la caridad, el motivo que la anima, la inmediatez con que alcanza a Dios. Hay todavía otro elemento esencial de las virtudes, que es su medida o su modo (dicho también su *medio* en cuanto equidistante de los extremos). La virtud, suele decirse, está en la medida. Por falta o por sobra, deja la virtud de serlo. ¿Ocurrirá algo semejante en el amor de Dios? ¿Hay que amar a Dios con medida? ¿Puede ser amado desmesuradamente? Santo Tomás se encontró con un doble planteamiento de la cuestión: el bíblico del primer precepto, que prescribe un *amor total* a Dios, y el patrístico y escolástico, que inquiría si Dios ha de ser amado con modo o medida. Demostrando prácticamente que no cabe exceso en el amor de Dios, Santo Tomás acepta y resuelve la cuestión en su doble planteamiento. Tiene así ocasión de precisar mejor los conceptos y de aclarar nuevas dificultades.

1. La totalidad del amor de Dios (a.5)

1. Sentidos de la totalidad.—Siendo el amor intermedio entre el amante y el amado, su totalidad puede referirse a Dios, en el sentido de amar todo lo divino, o puede referirse al sujeto amante indicando toda su posibilidad de amor, o puede significar la adecuación o equivalencia entre el amor del hombre diligente y la bondad amable de Dios.

2. Solución de Santo Tomás.—1.º El amor caritativo debe ser total en cuanto extensivo a todo lo divino, pues todo en Dios posee la misma amabilidad. 2.º El amor divino debe ser también total en cuanto el hombre debe a Dios todas sus posibilidades de amor. 3.º El amor divino no puede ser total como equivalente a la amabilidad divina, pues ésta es infinita, y el amor necesariamente limitado.

2. El modo o medida del amor divino (a.6)

1. Prenotaciones.—1.ª Modo significa la determinación que tiene una cosa impuesta por la medida. 2.ª La medida de los afectos y acciones la determina el fin al que se dirigen. Por eso el fin, como tal, no es medido, sino meditivo de los medios. 3.ª El fin de todos los afectos y acciones humanos es el amor de Dios, en cuanto consecutivo del último fin. 4.ª El amor de Dios puede significar el afecto mismo caritativo de la voluntad y sus obras externas, con que expansiona y sirve el amor interior. 5.ª La regla o medida de los actos humanos es doble: una suprema, que es la ley o razón eterna de Dios, y otra próxima, que es la razón humana [16].

2. Solución de Santo Tomás.—Se puede expresar en tres conclusiones:

1.ª *El amor de Dios no admite modo o límite impuesto por otra medida, sino que es él la medida, nunca sobrepasable, que mide todas*

conduce a la cumbre divina, donde se contempla y se experimenta vitalmente a Dios. La ruta de ese escalamiento es la inmediatez de la caridad y la capacidad cognoscitiva sobrehumana de los dones.

[16] Cf. q.77 a.1; q.17 a.1.

las acciones humanas.—La razón es que el amor divino, como fin supremo, no tiene fin que le mida, sino que él mide todos los demás actos que son medios para él.

2.ª El afecto del amor de Dios no puede ser regulado de suyo por la razón humana, porque el bien divino, que es su objeto, transciende la razón y sólo es enjuiciable por la sabiduría infinita de Dios [17].

3.ª Los actos externos de caridad deben ser medidos o regulados por la caridad interior, que es su fin; pero también por la razón prudencial, que, atendidas las condiciones del sujeto, determinará su oportunidad y su medida (ad 3).

El sentido más amplio en que la razón humana regula, por exigencias de nuestra condición humana, la actividad de la caridad y de las demás virtudes teologales, lo explica Santo Tomás en la 1-2 q.64 a.4 [18].

Repitamos, pues, con los santos, que la medida del amor de Dios es amarle sin medida [19].

IV. Dos problemas sobre el mérito del amor

Como ya indicamos, Santo Tomás adiciona al estudio psicológico del amor caritativo dos dudas o problemas sobre su valor moral o meritorio.

A) Comparación entre el mérito del amor a los enemigos y el amor a los amigos (a.7)

1. Razón y sentido.—Es notoria la motivación evangélica de esta cuestión teológica. Santo Tomás recuerda en su primera objeción la recomendación y ponderación que hace Jesús del amor a los enemigos (Mt. 5,43-48).

Muchos antiguos doctores se inclinaban por el mayor valor del amor a los enemigos, como San Alberto; otros vacilaban en su parecer, como el Maestro de las Sentencias y San Buenaventura. Santo Tomás nos da una resolución exacta.

2. Solución de Santo Tomás.—Se puede resumir en dos conclusiones:

1.ª *De suyo, es mejor y más ferviente el amor de los amigos que el de los enemigos.*—Es mejor, porque el amigo, como tal, es mejor y más amable que el enemigo. Y es más ferviente, porque el amigo es más allegado e íntimo que el enemigo.

2.ª *Accidentalmente, puede ser mejor el amor de los enemigos.*—La razón es que en el amor del enemigo se da menos peligro de motivación natural y mayor dificultad.

Sin embargo, respecto de la primera ventaja, debe recordarse que la amistad natural postula de suyo mayor amor caritativo y puede y debe acrecentarlo en cuanto informada y elevada por él a Dios (q.26 a.7).

[17] Cf. ad 3; q.24 a.1 ad 2.

[18] Véanse nuestras indicaciones en la *Introd. a la cuest.24* (a.1).

[19] Esta célebre sentencia, que Santo Tomás cita de San Bernardo, se lee ya en Severo, obispo de Milevi. Cf. *Dict. Spir.* col.532

Y respecto de la segunda, téngase en cuenta que no es lo mismo bondad que dificultad y que, por ende, el bien no se mide por lo difícil, y que, finalmente, no corresponde el mayor mérito a lo más dificultoso, sino a lo mejor (cf. a.8 ad 3).

3. COROLARIO PRÁCTICO.—El ejercicio mejor y más meritorio de la caridad es el que nos reclama y facilita nuestra convivencia ordinaria de familia, comunidad y sociedad. Podemos equivocarnos, buscando ocasiones lejanas y arduas de caridad y descuidando las que solicitan y urgen a toda hora nuestro amor fraterno [20].

B) COMPARACIÓN MERITORIA ENTRE EL AMOR DEL PRÓJIMO Y EL AMOR DE DIOS (a.8)

1. RAZÓN Y SENTIDO.—La mayor dificultad y sacrificio que parece importar el amor caritativo del prójimo podrían hacer pensar que es más meritorio que el amor directo de Dios.

2. SENTIDOS DE LA COMPARACIÓN.—1.º El amor de Dios, solo o separado, con el amor del prójimo, solo o separado. 2.º El amor de Dios solo con el amor del prójimo por Dios y con Dios. Son comparaciones hipotéticas, pues no se dan separados ambos amores. Sin embargo, la comparación es orientadora, porque resalta la primacía esencial y causal del amor de Dios.

3. SOLUCIÓN DE SANTO TOMÁS.—Comprende dos conclusiones:

1.ª Considerados separadamente, el amor de Dios es indudablemente más meritorio que el amor al prójimo, como tendente u ordenado directamente al objeto principal, la bondad divina beatificante, que es a la vez el premio del amor.

2.ª El amor del prójimo por Dios prevalecería sobre el amor de sólo Dios sin el prójimo. Porque el primero sería un amor perfecto de Dios extendido al prójimo, y el segundo un amor imperfecto de Dios, sin extensión al prójimo.

4. COROLARIOS ACLARATIVOS.—1.º *Comparación conjunta.*—Las comparaciones precedentes suponen ambos amores separados. Pero, aun considerados conjuntos, como se dan de hecho, se debe advertir que el mismo amor caritativo, en cuanto dirigido a Dios como a su objeto principal, es mejor y más meritorio que en cuanto dirigido al prójimo, que es su objeto secundario.

2.º *La vida contemplativa es más meritoria, de suyo, que la activa.* Es corolario que advierte Santo Tomás en otro lugar, haciendo referencia a este artículo. «Amar a Dios en sí—dice—es más meritorio que amar al prójimo. Por tanto, lo que pertenece más directamente al amor de Dios es más meritorio, de suyo, que lo que pertenece directamente al amor del prójimo por Dios» [21]. Y ésta es la pertenencia respectiva de la vida contemplativa y activa.

3.º *Ordenación al amor del prójimo de la vida contemplativa.*—Sin embargo, la vida contemplativa, por lo mismo que se ordena de suyo al amor perfecto de Dios, se ordena, consiguientemente, al amor del prójimo por exigencia del perfecto amor divino. Así lo proclama ve-

[20] Cf. el bello comentario del P. Noble a este artículo: *La charité* t.2 q.230-42.
[21] 2-2 q.182 a.2.

hementemente Pío XII en su constitución apostólica *Sponsa Christi* [22].

Esta ordenación caritativa fraternal o apostólica se dice indirecta en cuanto no atiende a las obras externas de servicio directo del prójimo. Pero, en cuanto al amor propiamente dicho, no es menos directa que la ordenación de la vida activa.

4.º *Interdependencia de ambos amores.*—«El amor de Dios—como dice el mismo Angélico—es la causa y la razón del amor del prójimo. Por tanto, el amor de Dios se incluye virtualmente en el amor del prójimo, como la causa en el efecto, y el amor del prójimo se incluye en el amor de Dios, como el efecto en la causa» [23].

De donde se infieren las siguientes consecuencias:

1.ª Es equivocado anteponer el amor y el servicio directo del prójimo al amor y al servicio directo de Dios. Debe asegurarse, por tanto, en la práctica, la dedicación primordial al ejercicio y servicio del amor de Dios.

2.ª Puesto que el amor de Dios es la causa del amor al prójimo, cuanto más y mejor se ame a Dios, más y mejor se amará al prójimo. Por tanto, nuestra dedicación directa al amor de Dios (al culto divino, a la oración...) no es nociva, sino beneficiosa para el prójimo [24].

[22] He aquí las palabras del Pontífice: «Consistiendo la perfección de la vida cristiana especialmente en la caridad y siendo una sola la caridad con la que debemos a Dios sobre todas las cosas y a todos en El, la madre Iglesia exige a todas las monjas consagradas canónicamente a la contemplación, con el amor perfecto de Dios, la caridad perfecta del prójimo; de manera que, en fuerza de esta caridad y de su estado, todos los religiosos y las religiosas se sientan consagrados a las necesidades de la Iglesia y de todos los indigentes.

Por tanto, entiendan bien todas las monjas que su vocación es plena y enteramente apostólica, no circunscrita a límite alguno de tiempo, lugar o cosa, sino extensiva, siempre y doquiera, a todo lo que de cualquier modo ataña al honor de su Esposo y al bien de las almas...».

[23] *Sent.* 3 d.30 a.4c.

[24] Recordemos la sabia advertencia del Místico Doctor, San Juan de la Cruz: «Es más precioso delante de él y del alma un poquito de este puro amor y más provecho hace a la Iglesia, aunque parece que no hace nada, que todas esas otras obras juntas... Adviertan, pues, aquí los que son muy activos, que piensan ceñir al mundo con sus predicaciones y obras exteriores, que mucho más agradarían a Dios, dejado aparte el buen ejemplo que de sí darían, si gastasen siquiera la mitad de ese tiempo en estarse con Dios en oración...» (*Cántico* 29 n.2 y 3).

CUESTION 27

(In octo articulos divisa)

De principali actu caritatis, qui est dilectio

Del amor, acto principal de la caridad

Ahora ha de ser considerado el acto de la caridad. En primer lugar, su efecto principal, que es el amor. Después, los demás actos o efectos consiguientes.

Acerca de lo primero se ponen ocho artículos:

Primero: qué sea más propio de la caridad, amar o ser amado.

Segundo: si amar, en cuanto es acto de la caridad, es lo mismo que benevolencia.

Tercera: si Dios ha de ser amado por El mismo.

Cuarto: si en esta vida puede ser inmediatamente amado.

Quinto: si puede ser totalmente amado.

Sexto: si hay medida en su amor.

Séptimo: qué sea mejor, amar al amigo o al enemigo.

Octavo: qué sea mejor, amar a Dios o al prójimo.

Deinde considerandum est de actu caritatis (cf. q.23 introd.). Et primo, de principali actu caritatis, qui est dilectio; secundo, de aliis actibus vel effectibus consequentibus (q.28).

Circa primum quaeruntur octo.

Primo: quid sit magis proprium caritatis, utrum amari vel amare.

Secundo: utrum amare, prout est actus caritatis, sit idem quod benevolentia.

Tertio: utrum Deus sit propter seipsum amandus.

Quarto: utrum possit in hac vita immediate amari.

Quinto: utrum possit amari totaliter.

Sexto: utrum eius dilectio habeat modum.

Septimo: quid sit melius, utrum diligere amicum vel diligere inimicum.

Octavo: quid sit melius, utrum diligere Deum vel diligere proximum.

ARTICULO 1

Utrum caritatis sit magis proprium amari quam amare [a]

Si es más propio de la caridad ser amado que amar

Dificultades. Parece que es más propio de la caridad ser amado que amar.

1. La caridad es mejor en los mejores. Los mejores deben ser más amados. Luego es más propio de la caridad ser amado.

2. Lo que se encuentra en muchos parece que es más congruente

Ad primum sic proceditur. Videtur quod caritatis magis sit proprium amari quam amare.

1. Caritas enim in melioribus melior invenitur. Sed meliores debent magis amari. Ergo caritatis magis est proprium amari.

2. Praeterea, illud quod in pluribus invenitur videtur esse ma-

Ethic. 8 lect.8.

gis conveniens naturae, et per consequens melius. Sed sicut dicit Philosophus, in VIII «Ethic.»[1], «multi magis volunt amari quam amare: propter quod amatores adulationis sunt multi». Ergo melius est amari quam amare: et per consequens magis conveniens caritati.

3. Praeterea, propter quod unumquodque, illud magis. Sed homines propter hoc quod amantur, amant: dicit enim Augustinus, in libro «De catechiz. rud.»[2], quod «nulla est maior provocatio ad amandum quam praevenire amando». Ergo caritas magis consistit in amari quam in amare.

Sed contra est quod Philosophus dicit, in VIII «Ethic.»[3], quod «magis existit amicitia in amare quam in amari». Sed caritas est amicitia quaedam. Ergo caritas magis consistit in amare quam in amari.

Respondeo dicendum quod amare convenit caritati inquantum est caritas. Caritas enim, cum sit virtus quaedam, secundum suam essentiam habet inclinationem ad proprium actum. Amari autem non est actus caritatis ipsius qui amatur: sed actus caritatis eius est amare: amari autem competit ei secundum communem rationem boni, prout scilicet ad eius bonum alius per actum caritatis movetur. Unde manifestum est quod caritati magis convenit amare quam amari: magis enim convenit unicuique quod convenit ei per se et substantialiter quam quod convenit ei per aliud. Et huius duplex est signum. Primum quidem quia amici magis laudantur ex hoc quod amant quam ex hoc quod amantur: quinimmo si non amant et amentur, vituperantur. Secundo, quia matres, quae maxime amant, plus quaerunt amare quam amari: «quaedam enim», ut Philosophus dicit, in eodem libro (l.c. nt.3), «filios suos dant nu-

con la naturaleza y, por consiguiente, mejor. Dice el Filósofo que "muchos quieren más ser amados que amar; por lo cual, hartos son los que aman la adulación". Así es mejor ser amado que amar y, en consecuencia, más congruente a la caridad.

3. Aquello por lo que una cosa es, es más que la cosa. Los hombres, al ser amados, aman, pues dice San Agustín que "no hay mayor provocación al amor que adelantarse a amar". Por tanto, más consiste la caridad en ser amado que en amar.

Por otra parte, dice el Filósofo que "hay más amistad en amar que en ser amado". La caridad es amistad. La caridad, pues, consiste más en amar que en ser amada.

Respuesta. Amar es propio de la caridad en cuanto caridad. Siendo la caridad virtud, por su esencia está inclinada a su propio acto. Ser amado no es acto de la caridad del que es amado, sino que su acto es amar, pues ser amado le compete por la razón común de bien, en el sentido de que otro, movido por caridad, intenta su bien. Por donde es evidente que es más propio de la caridad amar que ser amado, pues más concierne a cualquiera lo que le corresponde de suyo y substancialmente que lo que le compete por otro. Cuya señal es doble: Primeramente, porque son más alabados los amigos en amar que en ser amados; mas aún, son vituperados, si no aman y son amados. En segundo lugar, porque las madres, que son las que más aman, buscan más amar que ser amadas: "Algunas, como dice el Filósofo, confían los hijos a nodriza y aman.

[1] C.8 n.1 (BK 1159a12): S.TH., lect.8
[2] C.4: ML 40,314.
[3] C.8 n.2 (BK 1159a28): S.TH., lect.8

efectivamente, pero no pretenden ser amadas si no se tercia".

Soluciones. 1. Los mejores, por serlo, son más dignos de amor, pero por ser en ellos más perfecta la caridad son más amantes, aunque esto en proporción al objeto amado. En efecto, el que es mejor ama a su inferior cuanto es amable; pero el amor con que es correspondido por éste no llega a lo que merece ser amado el más perfecto.

2. Allí mismo dice el Filósofo que los hombres quieren ser amados, por cuanto quieren ser honrados. Y así como el honor se da como certificado del bien que tiene el que es honrado, así por el hecho de ser amado uno se demuestra que hay bien en él, porque sólo lo bueno es amable. De esta suerte, pues, buscan los hombres ser amados y honrados en orden a otra cosa, que es manifestar el bien que existe en el amado. Al contrario, quienes tienen caridad, buscan amar por amar, cual si fuera esto el fin de la caridad, como cualquier acto de virtud es el fin de la virtud. Por lo cual, más toca a la caridad querer amar que querer ser amado.

3. Algunos aman por ser amados; no de modo que el ser amado sea fin del amar, sino porque es como vía conducente a que el hombre ame.

trici, et amant quidem, reamari autem non quaerunt, si non contingat».

Ad primum ergo dicendum quod meliores ex eo quod meliores sunt, sunt magis amabiles. Sed ex eo quod in eis est perfectior caritas, sunt magis amantes: secundum tamen proportionem amati. Non enim melior minus amat id quod infra ipsum est quam amabile sit: sed ille qui est minus bonus non attingit ad amandum meliorem quantum amabilis est.

Ad secundum dicendum quod, sicut Philosophus dicit ibidem, homines volunt amari inquantum volunt honorari. Sicut enim honor exhibetur alicui ut quoddam testimonium boni in ipso qui honoratur, ita per hoc quod aliquis amatur ostenditur in ipso esse aliquod bonum: quia solum bonum amabile est. Sic igitur amari et honorari quaerunt homines propter aliud, scilicet ad manifestationem boni in amato existentis. Amare autem quaerunt caritatém habentes secundum se, quasi ipsum sit bonum caritatis: sicut et quilibet actus virtutis est bonum virtutis illius. Unde magis pertinet ad caritatem velle amare quam velle amari.

Ad tertium dicendum quod propter amari aliqui amant, non ita quod amari sit finis eius quod est amare: sed eo quod est via quaedam ad hoc inducens quod homo amet.

ARTICULO 2

Utrum amare secundum quod est actus caritatis, sit idem quod benevolentia [a]

Si el amor, en cuanto acto de caridad, es lo mismo que benevolencia

Dificultades. Parece que amar, en cuanto acto de la caridad, es lo mismo que benevolencia.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod amare, secundum quod est actus caritatis, nihil sit aliud quam benevolentia.

[a] *Ethic.* 9 lect.5.

1. Dice el Filósofo que "amar es querer un bien para otro". Eso es benevolencia. Luego son lo mismo el acto de la caridad y la benevolencia.

2. De quien es el hábito, es el acto. El hábito de la caridad está en la potencia de la voluntad, como arriba queda dicho. Por tanto, también el acto de la caridad lo es de la voluntad. Ahora bien, se da sólo tendiendo al bien, lo cual es benevolencia. Por consiguiente, el acto de caridad no es más que benevolencia.

3. El Filósofo pone cinco cosas atañentes a la amistad, de las cuales la primera es que el hombre "quiere el bien para el amigo"; la segunda, que "le desee existir y vivir"; la tercera, que "conviva con él"; la cuarta, que "tenga los mismos gustos"; la quinta, que "se conduela y alegre con él". Las dos primeras atañen a la benevolencia. El primer acto, pues, de la caridad es de benevolencia.

Por otra parte, dice el Filósofo en el mismo lloro que la benevolencia ni es la "amistad" ni "amor", sino "principio de la amistad". La caridad es amistad, como queda dicho. Por tanto, la benevolencia no es lo mismo que la dilección o amor, acto de la caridad.

Respuesta. La benevolencia se dice que propiamente es el acto de la caridad por el que queremos un bien para otro. Este acto de la voluntad difiere del amor actual, tanto del que radica en el apetito sensitivo como del que se sustenta en el apetito intelectivo, que es la voluntad. El amor que está en el apetito sensitivo es una pasión. Toda pasión inclina a su objeto con cierto impulso. Pero la pasión del amor no nace súbitamente, sino de la asidua consideración de la cosa amada. Por eso,

1. Dicit enim Philosophus, in II «Rhet.» [4], quod «amare est velle alicui bona». Sed hoc est benevolentia. Ergo nihil aliud est actus caritatis quam benevolentia.

2. Praeterea, cuius est habitus, eius est actus. Sed habitus caritatis est in potentia voluntatis, ut supra dictum est (q.24 a.1). Ergo etiam actus caritatis est actus voluntatis. Sed non nisi in bonum tendens: quod est benevolentia. Ergo actus caritatis nihil est aliud quam benevolentia.

3. Praeterea, Philosophus, in IX «Ethic.» [5], ponit quinque ad amicitiam pertinentia: quorum primum est quod homo «velit amico bonum»; secundum est quod «velit ei esse et vivere»; tertium est quod «ei convivat»; quartum est quod «eadem eligat»; quintum est quod «condoleat et congaudeat». Sed prima duo ad benevolentiam pertinent. Ergo primus actus caritatis est benevolentia.

Sed contra est quod Philosophus dicit, in eodem libro, quod benevolentia neque est «amicitia» neque est «amatio», sed est «amicitiae principium». Sed caritas est amicitia, ut supra dictum est (q.23 a.1). Ergo benevolentia non est idem quod dilectio, quae est caritatis actus.

Respondeo dicendum quod benevolentia proprie dicitur actus voluntatis quo alteri bonum volumus. Hic autem voluntatis actus differt ab actuali amore tam secundum quod est in appetitu sensitivo, quam etiam secundum quod est in appetitu intellectivo, qui est voluntas. Amor enim qui est in appetitu sensitivo passio quaedam est. Omnis autem passio cum quodam impetu inclinat in suum obiectum. Passio autem amoris hoc habet quod non subito exoritur, sed per aliquam assiduam inspectionem rei amatae.

[4] C.4 n.2 (Bk 1380b27).
[5] C.4 n.3 (Bk 1166a3) : S.Th., lect.4.

mostrando el Filósofo la diferencia que existe entre la benevolencia y el amor-pasión, dice que la benevolencia "carece de convulsión y de apetito", esto es, de impulso ciego, pues tan sólo por juicio de la razón desea el hombre un bien para otro. Además de que también tal amor brota de una costumbre, y la benevolencia, en cambio, repentinamente; como nos acontece con los púgiles que luchan, que queremos que uno de ellos venza.

Aun el mismo amor del apetito intelectivo difiere también de la benevolencia en que lleva consigo una unión afectuosa del amante y del amado, de modo que el amador juzga al amado como unido a él o como perteneciéndole, por lo que se mueve hacia él. Mas la benevolencia es un simple acto de la voluntad por el que deseamos un bien para otro, sin presuponer dicha afectuosa unión con él. Por tanto, el amor, acto de la caridad, encierra benevolencia, pero añadiendo, en cuanto amor, unión afectuosa. Por eso, el Filósofo dice allí mismo que la benevolencia es principio de la amistad.

Soluciones. 1. El filósofo define allí amar, no tocando toda su esencia, sino sólo algo, con que grandemente se manifiesta el acto de amor.

2. El amor es acto de la voluntad que tiende al bien, aunque con cierta unión con el amado, que no lleva la benevolencia.

3. En tanto pertenece a la amistad eso que allí pone el Filósofo, en cuanto procede del amor que tiene uno a sí mismo, como en el pasaje mismo se dice, a saber: que todo eso obre con el amigo como con él mismo; lo cual atañe a dicha unión afectuosa.

Et ideo Philosophus, in IX «Ethic.» [6], **ostendens differentiam inter benevolentiam et amorem qui est passio, dicit quod benevolentia «non habet distensionem et appetitum», idest aliquem impetum inclinationis, sed ex solo iudicio rationis homo vult bonum alicui. Similiter etiam talis amor est ex quadam consuetudine: benevolentia autem interdum oritur ex repentino, sicut accidit nobis de pugilibus qui pugnant, quorum alterum vellemus vincere.**

Sed amor qui est in appetitu intellectivo etiam differt a benevolentia. Importat enim quandam unionem secundum affectus amantis ad amatum: inquantum scilicet amans aestimat amatum quodammodo ut unum sibi, vel ad se pertinens, et sic movetur in ipsum. Sed benevolentia est simplex actus voluntatis quo volumus alicui bonum, etiam non praesupposita praedicta unione affectus ad ipsum. Sic igitur in dilectione, secundum quod est actus caritatis, includitur quidem benevolentia, sed dilectio sive amor addit unionem affectus. Et propter hoc Philosophus dicit ibidem quod benevolentia est principium amicitiae.

Ad primum ergo dicendum quod Philosophus ibi definit amare non ponens totam rationem ipsius, sed aliquid ad rationem eius pertinens in quo maxime manifestatur dilectionis actus.

Ad secundum dicendum quod dilectio est actus voluntatis in bonum tendens, sed cum quadam unione ad amatum: quae quidem in benevolentia non importatur.

Ad tertium dicendum quod intantum illa quae Philosophus ibi ponit ad amicitiam pertinent, inquantum proveniunt ex amore quem quis habet ad seipsum, ut ibidem dicitur: ut scilicet haec omnia aliquis erga amicum agat sicut ad seipsum. Quod pertinet ad praedictam (in o) unionem affectus.

[6] C.5 n.1 (Bk 1166b33) · S.Th., lect.5

ARTICULO 3

Utrum Deus sit propter seipsum ex caritate diligendus [*]

Si Dios ha de ser amado con caridad por sí mismo

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod Deus non propter seipsum, sed propter aliud diligatur ex caritate.

1. Dicit enim Gregorius, in quadam homilia [7]: **«Ex his quae novit animus discit incognita amare». Vocat autem incognita intelligibilia et divina, cognita autem sensibilia. Ergo Deus est propter alia diligendus.**

2. Praeterea, amor sequitur cognitionem. Sed Deus per aliud cognoscitur: secundum illud Rom. 1,20: «Invisibilia Dei per ea quae facta sunt intellecta conspiciuntur». Ergo etiam propter aliud amatur, et non propter se.

3. Praeterea, «spes generat caritatem», ut dicitur in Glossa (interl.) Mt. 12. «Timor» etiam «caritatem introducit»; ut Augustinus dicit, «Super Prim. Canonic. Io». [8] **Sed spes expectat aliquid adipisci a Deo: timor autem refugit aliquid quod a Deo infligi potest. Ergo videtur quod Deus propter aliquod bonum speratum, vel propter aliquod malum timendum, sit amandus. Non ergo est amandus propter seipsum.**

Sed contra est quod, sicut Augustinus dicit, in I «De doctr. christ.» [9], **«frui est amore inhaerere alicui propter seipsum». Sed Deo fruendum est, ut in eodem libro** [10] **dicitur. Ergo Deus diligendus est propter seipsum.**

Respondeo dicendum quod ly «propter» importat habitudinem alicuius causae. Est autem quadruplex genus causae: scilicet finalis, formalis, efficiens et materialis, ad quam reducitur etiam

Dificultades. Parece que Dios no ha de ser amado con caridad por sí mismo, sino por otra cosa.

1. Dice San Gregorio: "Por las cosas que conoce, el ánimo aprende a amar lo desconocido". Llama desconocido a cosas inteligibles y divinas; y lo conocido, a lo sensible. Luego Dios ha de ser amado por otra cosa.

2. El amor sigue al conocimiento. Dios es conocido por otro, pues "el entendimiento conoce lo invisible de Dios por lo que está hecho". Es también, pues, amado por otra cosa y no por sí.

3. "La esperanza engendra caridad", como dice la Glosa. Y, en sentencia de San Agustín, también "el temor introduce la caridad". La esperanza espera alcanzar algo de Dios, y el temor rehuye lo que Dios puede infligir. Parece, pues, que Dios ha de ser amado por el bien esperado o por el mal temido; y así no es amado por sí mismo.

Por otra parte, dice San Agustín que "gozar es la adhesión amorosa a una cosa por ella misma". Hay que gozar de Dios, como dice en el mismo libro. Por tanto, ha de ser amado por El mismo.

Respuesta. La proposición "por" denota la relación con alguna de las causas. Hay cuatro géneros de causas: final, formal, eficiente y material; a ésta se reduce también la dis-

[*] *Sent.* 3 d.29 a.4.
[7] *In Evang.* l. homil.11: ML 76,1114
[8] Tr.9 super 4,18: ML 35,1048.
[9] C.5: ML 34,21.
[10] C.4: ML 34,20

posición material, que no es causa de suyo, sino circunstancialmente. Según estos cuatro géneros de causas, se dice que uno ha de ser amado por otro. Según la final, como apetecemos la medicina por la salud. Conforme a la formal, como amamos al hombre por la virtud, a saber: porque por la virtud es formalmente bueno y, por consiguiente, amable. Respecto de lo eficiente, como amamos a algunos por ser hijos de tal padre. Y en conformidad con la disposición, que se reduce al género de la causa material, decimos que amamos algo por aquello que nos dispuso a su amor, como por los beneficios recibidos, aunque, después que ya hemos empezado a amar, no amamos al amigo por esos beneficios, sino por su virtud.

De las tres primeras maneras, no amamos a Dios por otra cosa, sino por El mismo; pues no se ordena a nada como a fin, antes bien El es fin último de todo. Tampoco es informado por otro alguno para ser bueno, puesto que su substancia es su bondad, por la que todas las cosas ejemplarmente son buenas. Ni la bondad le es dada por otro, sino que todos la reciben de él. Sin embargo, del cuarto modo puede ser amado por otra cosa, a saber: que por algunas cosas nos disponemos a adelantar en el amor de Dios, como por los beneficios recibidos de El o por los premios esperados, y aun por las penas que por El mismo intentamos evitar.

Soluciones. 1. "Por las cosas que conoce el ánimo, aprende a amar lo desconocido", no en el sentido de que lo conocido sea la razón de amar lo desconocido a modo de causa formal, final o eficiente, sino porque por ello el hombre se dispone a amar lo desconocido.

2. El conocimiento de Dios se adquiere por otras cosas; pero, una vez conocido, no se conoce por otro sino por El mismo, según dice San Juan: "Ya no creemos por tu palabra; nos-

materialis dispositio, quae non est causa simpliciter, sed secundum quid. Et secundum haec quatuor genera causarum dicitur aliquid propter alterum diligendum. Secundum quidem genus causae finalis, sicut diligimus medicinam propter sanitatem. Secundum autem genus causae formalis, sicut diligimus hominem propter virtutem: quia scilicet virtute formaliter est bonus, et per consequens diligibilis. Secundum autem causam efficientem, sicut diligimus aliquos inquantum sunt filii talis patris. Secundum autem dispositionem, quae reducitur ad genus causae materialis, dicimur aliquid diligere propter id quod nos disposuit ad eius dilectionem, puta propter aliqua beneficia suscepta: quamvis postquam iam amare incipimus, non propter illa beneficia amemus amicum, sed propter eius virtutem.

Primis igitur tribus modis Deum non diligimus propter aliud, sed propter seipsum. Non enim ordinatur ad aliud sicut ad finem, sed ipse est finis ultimus omnium. Neque etiam informatur aliquo alio ad hoc quod sit bonus, sed eius substantia est eius bonitas, secundum quam exemplariter omnia bona sunt. Neque iterum ei ab altero bonitas inest, sed ab ipso omnibus aliis. Sed quarto modo potest diligi propter aliud: quia scilicet ex aliquibus aliis disponitur ad hoc quod in Dei dilectione proficiamus, puta per beneficia ab eo suscepta, vel etiam per praemia sperata, vel per poenas quas per ipsum vitare intendimus.

Ad primum ergo dicendum quod «ex his quae animus novit discit incognita amare», non quod cognita sint ratio diligendi ipsa incognita per modum causae formalis vel finalis vel efficientis: sed quia per hoc homo disponitur ad amandum incognita.

Ad secundum dicendum quod cognitio Dei acquiritur quidem per alia: sed postquam iam cognoscitur, non per alia cognoscitur, sed per seipsum; secundum

illud Io. 4,42: «Iam non propter tuam loquelam credimus: ipsi enim vidimus, et scimus quia hic est vere Salvator mundi».

Ad tertium dicendum quod spes et timor ducunt ad caritatem per modum dispositionis cuiusdam, ut ex supradictis patet (in c et q.17 a.8; q.19 a.7).

otros lo hemos oído y sabemos que es éste en verdad el Salvador del mundo".

3. La esperanza y el temor conducen a la caridad por modo de cierta disposición, como se desprende de lo dicho.

ARTICULO 4

Utrum Deus in hac vita possit immediate amari [a]

Si Dios puede ser inmediatamente amado en esta vida

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod Deus in hac vita non possit immediate amari.

1. «Incognita» enim «amari non possunt», ut Augustinus dicit, X «De Trin.» [1]. Sed Deum non cognoscimus immediate in hac vita: quia «videmus nunc per speculum in aenigmate», ut dicitur I ad Cor. 13.12. Ergo neque etiam eum immediate amamus.

2. Praeterea, qui non potest quod minus est non potest quod maius est. Sed maius est amare Deum quam cognoscere ipsum: «qui enim adhaeret Deo» per amorem «unus spiritus cum illo fit», ut dicitur I ad Cor. 6,17. Sed homo non potest Deum cognoscere immediate. Ergo multo minus amare.

3. Praeterea, homo a Deo distungitur per peccatum: secundum illud Is. 59,2: «Peccata vestra diviserunt inter vos et Deum vestrum». Sed peccatum magis est in voluntate quam in intellectu. Ergo minus potest homo Deum diligere immediate quam immediate eum cognoscere.

Sed contra est quod cognitio Dei, quia est mediata, dicitur aenigmatica, et evacuatur in patria: ut patet I ad Cor. 13.9 sqq. Sed «caritas non evacuatur», ut dicitur I ad Cor. 13.8. Ergo caritas vine immediate Deo adhaeret.

Dificultades. Parece que Dios no puede ser inmediatamente amado en esta vida.

1. Dice San Agustín que "lo desconocido no se puede amar". En esta vida no conocemos inmediatamente a Dios, porque "ahora vemos como por espejo en enigma", como dice el Apóstol. Luego tampoco lo amamos inmediatamente.

2. El que no puede con lo menor, tampoco puede con la mayor. Mayor cosa es amar a Dios que conocerle, pues "el que se une a Dios (por amor) se hace un espíritu con El", como dice el Apóstol. El hombre no puede conocer a Dios inmediatamente. Por tanto, mucho menos amarle.

3. El hombre se desliga de Dios por el pecado: "Vuestros pecados abrieron división entre vosotros y vuestro Dios". Más está el pecado en la voluntad que en el entendimiento. Así, menos puede el hombre amar a Dios inmediatamente que conocerlo.

Por otra parte, el conocimiento de Dios mediato se llama enigmático y se desvanece en la patria, como se lee en el Apóstol. La caridad no desaparece, como allí mismo se dice. En consecuencia, la caridad presente une inmediatamente con Dios.

---

[a] *Sent.* 3 d.27 q.3 a.1; *De verit.* q.10 a.11 ad 6; *De virtut.* q.2 a.2 ad 11

[1] C.1.2: ML 42,974.975.

Respuesta. Queda dicho arriba que el acto de la potencia cognoscitiva se completa en cuanto que lo conocido está en el conocedor, y el acto de la potencia apetitiva, en cuanto que el apetito se inclina a la cosa misma. Por eso es menester que el movimiento de la potencia apetitiva se dirija a la cosa según la condición de las cosas mismas, y el acto de la potencia cognoscitiva al modo del cognoscente. Pues este mismo orden se encuentra de suyo en las cosas y es: que Dios es cognoscible y amable por El mismo, como quien es esencialmente la verdad y la bondad, por las que las demás cosas son conocidas y amadas. Pero, con respecto a nosotros, al originarse nuestro conocimiento en el sentido, son primeramente cognoscibles las cosas más cercanas al sentido, y el término último del conocimiento está en lo más alejado de él. Conforme a esto, pues, hay que decir que el amor, que es acto de la potencia apetitiva, también en el estado presente tiende primeramente hacia Dios, y de El se deriva a las otras cosas; y así la caridad ama inmediatamente a Dios y lo demás mediante El. En el conocimiento es al contrario: conocemos a Dios por las cosas, como la causa por el efecto, o por modo de eminencia o de negación, como está claro en Dionisio.

Soluciones. 1. Aunque lo desconocido no se puede amar, sin embargo, no es menester que sea lo mismo el orden del conocimiento y el del amor; pues el amor es término del conocimiento. Y así, donde acaba éste, que es en la cosa conocida a través de otra, puede allí empezar el amor.

2. Porque el amor de Dios es cosa mayor que su conocimiento, máxime en el estado presente, por eso se presupone. Y porque el conocimiento no descansa en las cosas creadas, sino que por ellas tiende a otra cosa, en El empieza el amor y de El se deriva a lo demás a manera de movimiento circular: mientras que el conocimiento se inicia en las criaturas y salta hasta a Dios, el amor, prendiendo en Dios como en fin último, desciende a las criaturas.

3. La caridad quita la aversión a Dios, causada por el pecado, y no el solo conocimiento. De ahí que la caridad es la que, amando inmediatamente, une el alma con Dios con vínculo de espiritual unión.

Respondeo dicendum quod, sicut supra [12] dictum est, actus cognitivae virtutis perficitur per hoc quod cognitum est in cognoscente: actus autem virtutis appetitivae perficitur per hoc quod appetitus inclinatur in rem ipsam. Et ideo oportet quod motus appetitivae virtutis sit in res secundum conditionem ipsarum rerum: actus autem cognitivae virtutis est secundum modum cognoscentis. Est autem ipse ordo rerum talis secundum se quod Deus est propter seipsum cognoscibilis et diligibilis, utpote essentialiter existens ipsa veritas et bonitas, per quam alia et cognoscuntur et amantur. Sed quoad nos, quia nostra cognitio a sensu ortum habet, prius sunt cognoscibilia quae sunt sensui propinquiora; et ultimus terminus cognitionis est in eo quod est maxime a sensu remotum. Secundum hoc ergo dicendum est quod dilectio, quae est appetitivae virtutis actus, etiam in statu viae tendit in Deum primo, et ex ipso derivatur ad alia: et secundum hoc caritas Deum immediate diligit, alia vero mediante Deo. In cognitione vero est e converso: quia scilicet per alia Deum cognoscimus, sicut causam per effectus, vel per modum eminentiae aut negationis, ut patet per Dionysium, in libro «De div. nom.» [13]

Ad primum ergo dicendum quod quamvis incognita amari non possint, tamen non oportet quod sit idem ordo cognitionis et dilectionis. Nam dilectio est cognitionis terminus. Et ideo ubi desinit cognitio, scilicet in ipsa re quae per aliam cognoscitur, ibi statim dilectio incipere potest.

Ad secundum dicendum quod quia dilectio Dei est maius aliquid quam eius cognitio, maxime secundum statum viae, ideo praesupponit ipsam. Et quia cognitio non quiescit in rebus creatis, sed per eas in aliud tendit, in illo dilectio incipit, et per hoc ad alia derivatur, per modum cuiusdam circulationis: dum cognitio, a creaturis incipiens, tendit in Deum; et dilectio, a Deo incipiens sicut ab ultimo fine, ad creaturas derivatur.

Ad tertium dicendum quod per caritatem tollitur aversio a Deo quae est per peccatum; non autem per solam cognitionem. Et ideo caritas est quae, diligendo, animam immediate Deo coniungit spiritualis vinculo unionis.

[12] Q.26 a.1 ad 2; cf. 1 q.16 a.1; q.82 a.3.
[13] C.7 § 5: MG 3,593; S.TH., lect.1

ARTICULO 5

Utrum Deus possit totaliter amari [a]

Si Dios puede ser amado por entero

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod Deus non possit totaliter amari.

1. Amor enim sequitur cognitionem. Sed Deus non potest totaliter a nobis cognosci: quia hoc esset cum comprehendere. Ergo non potest a nobis totaliter amari.

2. Praeterea, amor est unio quaedam: ut patet per Dionysium 4 cap. «De div. nom.» [14] **Sed cor hominis non potest ad Deum uniri totaliter: quia «Deus est maior corde nostro», ut dicitur I Io. 3,20. Ergo Deus non potest totaliter amari.**

3. Praeterea, Deus seipsum totaliter amat. Si igitur ab aliquo alio totaliter amatur, aliquis alius diligit Deum tantum quantum ipse se diligit. Hoc autem est inconveniens. Ergo Deus non potest totaliter diligi ab aliqua creatura.

Sed contra est quod dicitur Deut. 6,5: «Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo».

Respondeo dicendum quod, cum dilectio intelligatur quasi medium

Dificultades. Parece que Dios no puede ser amado por entero.

1. El amor sigue al conocimiento. Dios no puede ser totalmente conocido por nosotros, pues eso sería comprenderlo. Luego no podemos amarlo por entero.

2. El amor es una unión, como se ve por Dionisio. El corazón del hombre no se puede del todo unir a Dios, porque "es mayor Dios que nuestro corazón", en sentencia de San Juan. Por tanto, Dios no puede ser amado por entero.

3. Dios se ama totalmente. Si, pues, es amado así por otro, ese tal ama a Dios tanto cuanto El se ama. Esto es imposible. Por consiguiente, no puede ser por entero amado por criatura alguna.

Por otra parte, se lee: "Amarás al Señor tu Dios con todo tu corazón".

Respuesta. Siendo el amor como medio entre el amante y el amado,

[a] *Sent.* 3 d.27 q.3 a.2; *De virtut.* q.2 a.10 ad 5
[14] § 12: MG 3,709; S.TH., lect.9,12.

al preguntar si Dios puede ser amado por entero, de tres maneras puede entenderse. Primera, que el modo de la totalidad se refiera a la cosa amada. Así ha de ser totalmente amado Dios, porque todo lo concerniente a Dios debe amarlo el hombre.—Puede entenderse, de segunda manera, que la totalidad se refiera al amante. En este sentido también Dios debe ser por entero amado, porque el hombre debe amarlo con todo su poder y lo que tiene ordenarlo al amor de Dios: "Amarás al Señor tu Dios con todo tu corazón".—Finalmente, se puede entender relacionando el amador con la cosa amada, a saber: que la medida del amante adecue la medida de la cosa amada. Esto no se puede dar. Pues una cosa en tanto puede ser amada en cuanto es buena: Dios, cuya bondad es infinita, es infinitamente amable. Ninguna criatura puede amar infinitamente a Dios, porque toda su capacidad, sea natural, sea infusa, es finita.

Soluciones. Con esto se responde a las objeciones, ya que las tres primeras concluyen en el tercer sentido, y la última, en el segundo.

inter amantem et amatum, cum quaeritur an Deus, possit totaliter diligi, tripliciter potest intelligi. Uno modo, ut modus totalitatis referatur ad rem dilectam. Et sic Deus est totaliter diligendus: quia totum quod ad Deum pertinet homo diligere debet.—Alio modo potest intelligi ita quod totalitas referatur ad diligentem. Et sic etiam Deus totaliter diligi debet: quia ex toto posse suo debet homo diligere Deum, et quidquid habet ad Dei amorem ordinare, secundum illud Deut. 6,5: «Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo».—Tertio modo potest intelligi secundum comparationem diligentis ad rem dilectam, ut scilicet modus diligentis adaequet modum rei dilectae. Et hoc non potest esse. Cum enim unumquodque intantum diligibile sit inquantum est bonum, Deus, cuius bonitas est infinita, est infinite diligibilis: nulla autem creatura potest Deum infinite diligere, quia omnis virtus creaturae, sive naturalis sive infusa, est finita.

Et per hoc patet responsio ad obiecta. Nam primae tres obiectiones procedunt secundum hunc tertium sensum: ultima autem ratio («Sed contra») procedit in sensu secundo.

ARTICULO 6

Utrum divinae dilectionis sit aliquis modus habendus [a]

Si hay que poner medida en el amor divino

Dificultades. Parece que hay que poner medida en el amor divino.

1. La esencia del bien consiste en "la medida, la especie y el orden", como se ve en San Agustín. El amor de Dios es lo mejor en el hombre, por aquello: "Sobre todo tened caridad". Luego el amor de Dios ha de tener medida.

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod divinae dilectionis sit aliquis modus habendus.

1. Ratio enim boni consistit in «modo, specie et ordine»: ut patet per Augustinum, in libro «De nat. boni» [15]. Sed dilectio Dei est optimum in homine: secundum illud ad Col. 3,14: «Super omnia caritatem habete». Ergo dilectio Dei debet modum habere.

[a] *Sent.* 3 d.27 q.3 a.3; *De virtut.* q.2 a.2 ad 13; *In Rom.* 12 lect.1.

[15] C.3: ML 42,553.

2. Praeterea, Augustinus dicit, in libro «De morib. Eccles.» [16]: «Dic mihi, quaeso te, quis sit diligendi modus. Vereor enim ne plus minusve quam oportet inflammer desiderio et amore Domini mei». Frustra autem quaereret modum nisi esset aliquis divinae dilectionis modus. Ergo est aliquis modus divinae dilectionis.

3. Praeterea, sicut Augustinus dicit, IV «Super Gen. ad litt.» [17], «modus est quem unicuique propria mensura praefigit». Sed mensura voluntatis humanae, sicut et actionis exterioris, est ratio. Ergo sicut in exteriori effectu caritatis oportet habere modum a ratione praestitum, secundum illud Rom. 12,1: «Rationabile obsequium vestrum»; ita etiam ipsa interior dilectio Dei debet modum habere.

Sed contra est quod Bernardus dicit, in libro «De diligendo Deum» [18], quod «causa diligendi Deum Deus est; modus, sine modo diligere».

Respondeo dicendum quod, sicut patet ex inducta auctoritate Augustini (nt.17), modus importat quandam mensurae determinationem. Haec autem determinatio invenitur et in mensura et in mensurato: aliter tamen et aliter. In mensura enim invenitur essentialiter, quia mensura secundum seipsam est determinativa et modificativa aliorum: in mensuratis autem invenitur mensura secundum aliud, idest inquantum attingunt mensuram. Et ideo in mensura nihil potest accipi immodificatum: sed res mensurata est immodificata nisi mensuram attingat, sive deficiat sive excedat.

In omnibus autem appetibilibus et agibilibus mensura est finis: quia eorum quae appetimus et agimus oportet propriam rationem ex fine accipere, ut patet per Philosophum, in II «Physic.» [19]. Et ideo finis secundum seipsum

2. San Agustín dice: "Dime, te ruego, cuál sea la medida del amor. Pues temo inflamarme más o menos de lo que es menester en el deseo y el amor de mi Señor". En vano la buscaría si no hubiera medida en el divino amor. Por tanto, tiene medida el amor divino.

3. Dice San Agustín: "Modo es lo que la propia medida señala". La medida de la voluntad humana y de la acción exterior es la razón. Y así como conviene que en el efecto exterior de la caridad haya medida puesta por la razón: "Sea razonable vuestro obsequio", así también debe tener medida el amor interno de Dios.

Por otra parte, dice San Bernardo que "la causa de amar a Dios es Dios; la medida, amarle sin medida."

Respuesta. Como se ve en la autoridad aducida de San Agustín, el modo importa una determinación de la medida. Esta determinación se encuentra en la medida y en lo medido de distinta manera. Pues en la medida se halla esencialmente, porque conforme a ella se fija y mide lo demás; en cambio, en lo medido se encuentra la medida en relación con otro, esto es: en cuanto da la medida. De aquí que en la medida nada puede haber inmoderado; pero la cosa medida puede serlo por exceso o por defecto cuando no se ajusta.

En lo apetecible y operable la medida es el fin, porque se ha de tomar de él la razón propia de aquello que apetecemos y hacemos, como es evidente en el Filósofo. Por eso, el fin tiene medida en sí mismo, y lo conducente a él la tiene en cuanto le

[16] C.8: ML 32,1316.
[17] C.3: ML 34,299.
[18] C.1: ML 182,974.
[19] C.9 n.5 (Bk 200a32); S.Th., lect.15.

es proporcionado. Y así, como dice el Filósofo, "el apetito del fin está en todas las artes sin fin y término, y lo conducente a él tiene un término". Pues no pone el médico término a la salud, antes bien la intenta tan perfecta como puede, pero a la medicina sí le pone término, pues no da tanto cuanto se puede, sino en proporción con la salud; de manera que, si la medicina excediera o faltara a la proporción, sería desmedida.

El fin de todas las acciones y afectos humanos es el amor de Dios; por el cual principalísimamente alcanzamos el fin último, como dicho queda. De este modo no puede ponerse medida en el amor de Dios, como se pone en la cosa medida, susceptible de recibir más o menos, pues en la cosa que mide no hay exceso posible; antes bien, cuanto más se ajusta a la regla, mejor es. Y así, cuanto es Dios más amado, tanto es mejor el amor.

habet modum: ea vero quae sunt ad finem habent modum ex eo quod sunt fini proportionata. Et ideo, sicut Philosophus dicit, in I «Polit.» [20], «appetitus finis in omnibus artibus est absque fine et termino: eorum autem quae sunt ad finem est aliquis terminus». Non enim medicus imponit aliquem terminum sanitati, sed facit eam perfectam quantumcumque potest: sed medicinae imponit terminum; no enim dat tantum de medicina quantum potest, sed secundum proportionem ad sanitatem; quam quidem proportionem si medicina excederet, vel ab ea deficeret, esset immoderata.

Finis autem omnium actionum humanarum et affectionum est Dei dilectio, per quam maxime attingimus ultimum finem, ut supra dictum est [1] (q.17 a.6; q.23 a.6). Et ideo in dilectione Dei non potest accipi modus sicut in re mensurata, ut sit in ea accipere plus et minus: sed sicut invenitur modus in mensura, in qua non potest esse excessus, sed quanto plus attingitur regula, tanto melius est. Et ita quanto plus Deus diligitur, tanto est dilectio melior.

Soluciones. 1. Lo que se da por sí mismo es más bueno que lo que se da por otro. Así, la bondad de la medida que lleva el módulo en sí misma, es mejor que la bondad de lo medido que lo tiene por otro. De esta suerte, la caridad, que tiene el módulo como medida, descuella entre las demás virtudes que lo poseen al modo de cosas medidas.

2. San Agustín allí mismo añade que la medida en amar a Dios es que sea amado de todo corazón, esto es, que sea amado cuanto puede serlo; y esto pertenece al módulo que conviene a la medida.

3. La afección cuyo objeto cae bajo el juicio de la razón ha de ser medida por la razón. El objeto del divino amor, que es Dios, sobrepuja el juicio de la razón; por eso no es medido por la razón, sino la excede.—

Ad primum ergo dicendum quod illud quod est per se potius est eo quod est per aliud. Et ideo bonitas mensurae, quae per se habet modum, potior est quam bonitas mensurati, quod habet modum per aliud. Et sic etiam caritas, quae habet modum sicut mensura, praeeminet aliis virtutibus, quae habent modum sicut mensuratae.

Ad secundum dicendum quod Augustinus ibidem subiungit quod modus diligendi Deum est ut ex toto corde diligatur, idest ut diligatur quantumcumque potest diligi. Et hoc pertinet ad modum qui convenit mensurae.

Ad tertium dicendum quod affectio illa cuius obiectum subiacet iudicio rationis, est ratione mensuranda. Sed obiectum divinae dilectionis, quod est Deus, excedit iudicium rationis. Et ideo non mensuratur ratione, sed ra-

[20] C.3 n.17 (Bk 1257b26): S.Th., lect.8.

tionem excedit.—Nec est simile de interiori actu caritatis et exterioribus actibus. Nam interior actus caritatis habet rationem finis: quia ultimum bonum hominis consistit in hoc quod anima Deo inhaereat, secundum illud Ps. 72,28: «Mihi adhaerere Deo bonum est». Exteriores autem actus sunt sicut ad finem. Et ideo sunt commensurandi et secundum caritatem et secundum rationem.

Pero no sucede lo mismo en el acto interior de la caridad y en los exteriores; pues aquél tiene formalidad de fin, ya que el último bien del hombre consiste en que el alma se una a Dios: "Para mí es bueno unirme con Dios"; y los exteriores son como conductores al fin, y así han de ser medidos según la caridad y la razón.

ARTICULO 7

Utrum sit magis meritorium diligere inimicum quam amicum [a]

Si es más meritorio amar al enemigo que al amigo

Ad septimum sic proceditur. Videtur quod magis meritorium sit diligere inimicum quam amicum.

1. Dicitur enim Mt. 5,46: «Si diligitis eos qui vos diligunt, quam mercedem habebitis?» Diligere ergo amicum non meretur mercedem. Sed diligere inimicum meretur mercedem, ut ibidem (v.44.45.48) ostenditur. Ergo magis est meritorium diligere inimicos quam diligere amicos.

2. Praeterea, tanto aliquid est magis meritorium quanto ex maiori caritate procedit. Sed diligere inimicum est «perfectorum filiorum Dei», ut Augustinus dicit, in «Enchirid.» [21]: diligere autem amicum est etiam caritatis imperfectae. Ergo maioris meriti est diligere inimicum quam diligere amicum.

3. Praeterea, ubi est maior conatus ad bonum, ibi videtur esse meritum: quia «unusquisque propriam mercedem accipiet secundum suum laborem», ut dicitur I ad Cor. 3,8. Sed maiori conatu indiget homo ad hoc quod diligat inimicum quam ad hoc quod diligat amicum: quia difficilius est. Ergo videtur quod diligere inimicum sit magis meritorium quam diligere amicum.

Dificultades. Parece que es más meritorio amar al enemigo que al amigo.

1. Se lee en San Mateo: "Si amáis a quienes os aman, ¿qué recompensa recibiréis?" Por tanto, amando al amigo no se merece recompensa. Mas amando al enemigo sí, como allí mismo se dice. Luego es más meritorio amar a los enemigos que a los amigos.

2. Es más meritorio algo cuando procede de mayor caridad. Amar al enemigo es propio "de los perfectos hijos de Dios", como dice San Agustín; y amar al amigo, de caridad imperfecta. Es, pues, mayor mérito amar al enemigo que al amigo.

3. Donde se da mayor esfuerzo para el bien, parece que allí hay mayor mérito, porque "cada uno recibirá su propio galardón según su trabajo", como dice el Apóstol. Mayor esfuerzo requiere el hombre para amar a su enemigo que para amar al amigo, pues es más difícil. Por consiguiente, parece que es más meritorio amar al enemigo que al amigo.

[a] *Sent.* 3 d.30 a.3; a.4 ad 3; *De virtut.* q.2 a.8.

[21] C.73: ML 40,266.

Por otra parte, lo que es mejor es más meritorio. Mejor es amar al amigo, porque es más bueno amar al mejor: el amigo, que ama, es mejor que el enemigo, que odia. En consecuencia, amar al amigo es más meritorio que amar al enemigo.

Respuesta. La razón de amar al prójimo con caridad es Dios, como queda dicho. Cuando, pues, se pregunta qué es mejor o más meritorio, amar al amigo o al enemigo, de dos modos pueden compararse estos amores: de parte del prójimo amado y de parte del motivo por que es amado. En el primer sentido, el amor del amigo está sobre el amor del enemigo, porque el amigo es mejor y está más unido; por donde es pábulo más apropiado al amor, y, por eso, el acto de amor es mejor; de suerte que lo opuesto es peor: es más detestable odiar al amigo que odiar al enemigo.

En el segundo sentido, el amor del enemigo resalta por dos cosas. Primera, porque cabe otro motivo que Dios en el amor del amigo; mas en el amor del enemigo es sólo Dios el motivo.—Segunda, porque, supuesto que ambos sean amados por Dios, arguye un amor más fuerte de Dios, cuando lleva el ánimo del hombre a lo más difícil, cual es el amor del enemigo, como es más ardiente el fuego cuanto más lejos difunde su calor. Y tanto demostramos que es más fuerte el amor divino, cuanto por él llevamos a cabo cosas más difíciles, al igual que es también más recio el poder del fuego que puede quemar materia menos combustible.

Pero, como la misma lumbre calienta más de cerca que de lejos, así también la caridad ama con más ardor a los allegados que a los extraños. Y en cuanto a esto, considerando el amor de los amigos en sí mismo, es más ferviente y mejor éste que el de los enemigos.

Sed contra est quia illud quod est melius est magis meritorium. Sed melius est diligere amicum: quia melius est diligere meliorem; amicus autem, qui amat, est melior quam inimicus, qui odit. Ergo diligere amicum est magis meritorium quam diligere inimicum.

Respondeo dicendum quod ratio diligendi proximum ex caritate Deus est, sicut supra dictum est (q.25 a.1). Cum ergo quaeritur quid sit melius, vel magis meritorium, utrum diligere amicum vel inimicum, dupliciter istae dilectiones comparari possunt: uno modo, ex parte proximi qui diligitur; alio modo, ex parte rationis propter quam diligitur. Primo quidem modo dilectio amici praeeminet dilectioni inimici. Quia amicus est melior est et magis coniunctus; unde est materia magis conveniens dilectioni; et propter hoc actus dilectionis super hanc materiam transiens melior est. Unde et eius oppositum est deterius: peius enim est odire amicum quam inimicum.

Secundo autem modo dilectio inimici praeeminet, propter duo. Primo quidem, quia dilectionis amici potest esse alia ratio quam Deus: sed dilectionis inimici solus Deus est ratio.—Secundo quia, supposito quod uterque propter Deum diligatur, fortior ostenditur esse Dei dilectio quae animum hominis ad remotiora extendit, scilicet usque ad dilectionem inimicorum: sicut virtus ignis tanto ostenditur esse fortior quanto ad remotiora diffundit suum calorem. Tanto etiam ostenditur divina dilectio esse fortior quanto propter ipsam difficiliora implemus: sicut et virtus ignis tanto est fortior quanto comburere potest materiam minus combustibilem.

Sed sicut idem ignis in propinquiora fortius agit quam in remotiora, ita etiam caritas ferventius diligit coniunctos quam remotos. Et quantum ad hoc dilectio amicorum, secundum se considerata, est ferventior et melior quam dilectio inimicorum.

Ad primum ergo dicendum quod verbum Domini est per se intelligendum. Tunc enim dilectio amicorum apud Deum mercedem non habet, quando propter hoc solum amantur quia amici sunt: et hoc videtur accidere quando sic amantur amici quod inimici non diliguntur. Est tamen meritoria amicorum dilectio si propter Deum diligantur; et non solum quia amici sunt.

Ad alia patet responsio per ea quae dicta sunt (in c). Nam duae rationes sequentes procedunt ex parte rationis diligendi; ultima («Sed contra») vero ex parte eorum qui diliguntur.

Soluciones. 1. La palabra del Señor se ha de entender estrictamente: el amor de los amigos no tiene galardón ante Dios cuando son amados sólo por serlo; y esto parece suceder cuando así son amados los amigos que no queda amor para el enemigo. Pero es meritorio el amor de los amigos si son amados por Dios y no sólo por serlo.

La respuesta a las otras objeciones es evidente. Pues las dos que siguen concluyen por parte del motivo del amor, y la última por parte de aquellos que son amados.

ARTICULO 8

Utrum sit magis meritorium diligere proximum quam diligere Deum [a]

Si es más meritorio amar al prójimo que amar a Dios

Ad octavum sic proceditur. Videtur quod magis sit meritorium diligere proximum quam diligere Deum.

1. Illud enim videtur esse magis meritorium quod Apostolus magis elegit. Sed Apostolus praeelegit dilectionem proximi dilectioni Dei: secundum illud ad Rom. 9,3: «Optabam anathema esse a Christo pro fratribus meis». Ergo magis est meritorium diligere proximum quam diligere Deum.

2. Praeterea, minus videtur esse meritorium aliquo modo diligere amicum, ut dictum est (a.7). Sed Deus maxime est amicus, qui «prior dilexit nos», ut dicitur I Io. 4,10. Ergo diligere eum videtur esse minus meritorium.

3. Praeterea, illud quod est difficilius videtur esse virtuosius et magis meritorium: quia «virtus est circa difficile et bonum», ut dicitur in II «Ethic.» [b]. Sed facilius est diligere Deum quam proximum: tum quia naturaliter omnia Deum diligunt; tum quia in

Dificultades. Parece que es más meritorio amar al prójimo que amar a Dios.

1. Parece más meritorio lo que el Apóstol prefiere. Prefiere el amor al prójimo en vez del de Dios: "Deseaba ser anatema de Cristo por mis hermanos". Luego es más meritorio amar al prójimo que a Dios.

2. Parece que en algún modo es menos meritorio amar al amigo, como queda dicho. Dios es grande amigo, pues "antes nos amó El", como se lee en San Juan. Por tanto, parece que es menos meritorio amar a Dios.

3. Lo más difícil parece ser lo más virtuoso y meritorio, ya que "la virtud versa sobre el bien y lo difícil", en sentir del Filósofo. Más fácil es amar a Dios que al prójimo, ora porque las cosas naturalmente aman a Dios, ora porque en Dios no

---

[a] *Sent.* 3 d.30 a.4.

[b] C.3 n.10 (BK 1105a9): S.Th., lect.3.

hay nada que no sea amable, lo cual no sucede en el prójimo. Así, pues, es más meritorio amar al prójimo que a Dios.

Por otra parte, lo que hace que una cosa sea tal cosa es más que la cosa producida. El amor del prójimo no es meritorio a no ser porque el prójimo es amado por Dios. En consecuencia, el amor de Dios es más meritorio que el del prójimo.

Respuesta. Esta comparación puede hacerse de dos maneras. Primera, considerando los dos amores por separado. Así no hay duda de que el amor de Dios es más meritorio, pues por sí mismo merece galardón, ya que el más alto premio es gozarle, y a ello tiende el impulso del amor divino; por eso, el que ama a Dios tendrá recompensa: "Si alguien me ama, será amado de mi Padre, y yo me mostraré a él".

Puede entenderse la comparación de una segunda manera, tomando el amor de Dios en cuanto que se ama a Dios sólo, y el del prójimo en cuanto amado por amor de Dios. En este sentido, el amor del prójimo entraña el de Dios, y no al revés. Por donde quedará establecida la comparación del amor perfecto de Dios (cual es el que abraza también al prójimo) con el amor insuficiente e imperfecto de Dios; porque "tenemos mandado por Dios que el que le ame, ame también a su hermano". Y en este caso sobresale el amor del prójimo.

Soluciones. 1. Conforme a una exposición de la Glosa, el sufrir la separación de Cristo por sus hermanos, lo deseaba el Apóstol, cuando todavía no estaba en estado de gracia, sino en estado de infidelidad; por donde no ha de ser imitado en eso.

También puede responderse, como dice San Crisóstomo, que no se de-

Deo nihil occurrit quod non sit diligendum, quod circa proximum non contingit. Ergo magis est meritorium diligere proximum quam diligere Deum.

Sed contra, propter quod unumquodque, illud magis. Sed dilectio proximi non est meritoria nisi propter hoc quod proximus diligitur propter Deum. Ergo dilectio Dei est magis meritoria quam dilectio proximi.

Respondeo dicendum quod comparatio ista potest intelligi dupliciter. Uno modo, ut seorsum consideretur utraque dilectio. Et tunc non est dubium quod dilectio Dei est magis meritoria: debetur enim ei merces propter seipsam, quia ultima merces est frui Deo, in quem tendit divinae dilectionis motus. Unde et diligenti Deum merces promittitur, Io. 14,21: «Si quis diligit me, diligetur a Patre meo, et manifestabo ei meipsum».

Alio modo potest attendi ista comparatio ut dilectio Dei accipiatur secundum quod solus diligitur; dilectio autem proximi accipiatur secundum quod proximus diligitur propter Deum. Et sic dilectio proximi includet dilectionem Dei; sed dilectio Dei non excludit dilectionem proximi. Unde erit comparatio dilectionis Dei perfectae, quae extendit se etiam ad proximum, ad dilectionem Dei insufficientem et imperfectam: quia «hoc mandatum habemus a Deo, ut qui diligit Deum, diligat et fratrem suum» (I Io. 4,21). Et in hoc sensu dilectio proximi praeeminet.

Ad primum ergo dicendum quod secundum unam Glossae expositionem (ordin.), hoc Apostolus tunc non optabat quando erat in statu gratiae, ut scilicet separetur a Christo pro fratribus suis; sed hoc optaverat quando erat in statu infidelitatis. Unde in hoc non est imitandus.

Vel potest dici, sicut dicit Chrysostomus, in libro «De compunct.»[23], quod per hoc non ostenditur quod Apostolus plus diligeret proximum quam Deum: sed quod plus diligebat Deum quam seipsum. Volebat enim ad tempus privari fruitione divina, quod pertinet ad dilectionem sui, ad hoc quod honor Dei procuraretur in proximis, quod pertinet ad dilectionem Dei.

Ad secundum dicendum quod dilectio amici pro tanto est quandoque minus meritoria quia amicus diligitur propter seipsum, et ita deficit a vera ratione amicitiae caritatis, quae Deus est. Et ideo quod Deus diligatur propter seipsum non diminuit meritum, sed hoc constituit totam meriti rationem.

Ad tertium dicendum quod plus facit ad rationem meriti et virtutis bonum quam difficile. Unde non oportet quod omne difficilius sit magis meritorium: sed quod sic est difficilius ut etiam sit melius.

muestra con ello que el Apóstol amara más al prójimo que a Dios, antes bien que amaba más a Dios que a sí mismo; pues escogía durante un tiempo privarse de la divina fruición, que atañe al amor de sí mismo, para procurar honor a Dios entre los prójimos, lo cual toca al amor de Dios.

2. El amor del amigo es a veces menos meritorio, cuando es amado por él mismo, faltando así el verdadero motivo de amistad de la caridad, que es Dios. De aquí que no disminuye el mérito el que Dios sea amado por sí mismo, sino que constituye toda la razón del mérito

3. Más integra la esencia del mérito y de la virtud el bien que lo difícil. No siempre lo más difícil es más meritorio, es preciso que sea también lo mejor.

[23] L.I: MG 47,406; *In Rom.* hom.16: MG 60,590.

INTRODUCCION A LAS CUESTIONES 28-30

ACTOS O EFECTOS INTERIORES CONSIGUIENTES DE LA CARIDAD

I. Razón, intento, importancia y orden general de estas cuestiones

Ya nos anunció Santo Tomás que, después del acto principal de la caridad, que es la dilección, trataría de los actos o efectos interiores consiguientes a este acto principal. No de todos, sino de tres muy notables, que son el gozo, la paz y la misericordia.

Antes que de éstos, hubiera podido ocuparse, y lo hubiera hecho maravillosamente, de otros más inmediatos al mismo amor y más directamente relativos a su objeto principal o al mismo Dios, como la *unión*, la *mutua inhesión*, el *éxtasis*, etc. Pero no los expone, porque su misma mayor consubstancialidad los hace más inteligibles sin expresa declaración y porque ya los declaró como efectos del amor en general en la *Prima Secundae* (q.28). Allí se refería más directamente a los efectos del amor sensible, pero trascendiéndolo de intención y de hecho, con claras alusiones al amor espiritual y al mismo amor caritativo.

Aquí, pues, no trata de esos efectos caritativos más entrañados en el amor, sino de los tres sobredichos que le son consiguientes.

No son cuestiones de gran dificultad, pero sí de gran enseñanza, riqueza y utilidad. Nosotros no podemos glosarlas apenas en nuestras notas, pero el lector las glosará muy fructuosamente con su meditación.

II. El gozo de la caridad (q.28)

1. ORDEN DE LA CUESTIÓN.—1.º Por qué el gozo es efecto de la caridad. 2.º Cómo se compagina con la tristeza. 3.º Su perfección o plenitud. 4.º Si es sólo acto o es hábito.

2. EL GOZO, EFECTO DE LA CARIDAD (a.1).—El amor causa gozo por el bien o por la presencia del amado. Y el bien de Dios es seguro y eterno, y El, además, está ya presente en el hombre que le ama por su amorosa inhabitación (c et ad 1).

Santo Tomás advierte en otra parte que cada virtud tiene su gozo en su propio bien, pero la caridad tiene por objeto el bien de los bienes, al que todos se ordenan, y tiene como gozo propio el de este sumo bien (q.35 a.2 c).

3. EL GOZO CARITATIVO Y LA TRISTEZA (a.2).—El gozo caritativo proveniente del bien inmutable de Dios no admite tristeza contraria. Pero el gozo dimanante de la presencia o participación de Dios sí la admite, por la imperfección y obstáculos que tiene en nosotros mismos y en nuestros prójimos o amigos (c et ad 3). Por tanto, el mismo amor del

bien causa la alegría y la tristeza: la alegría, por su posesión; la tristeza, por su carencia (a.1 ad 2).

4. LA PLENITUD DEL GOZO CARITATIVO (a.3).—No cabe en el hombre una plenitud de gozo objetiva, es decir, adecuada al bien divino, puesto que es infinito. Pero cabe una plenitud subjetiva, es decir, adecuada a la capacidad o deseo del hombre; no en este mundo, donde siempre se puede poseer y, por tanto, desear más a Dios, pero sí en la bienaventuranza, donde la capacidad y deseo de cada uno quedarán enteramente saciados. Más aún, este gozo no sólo será lleno, sino sobrelleno, porque sobrepasará la medida del deseo. Y, pues este gozo sobreabundante no cabe en el hombre, se dice que *no entre él en el hombre, sino el hombre en él.*

5. EL GOZO ES ACTO CARITATIVO Y NO VIRTUD O HÁBITO (a.4).—Cuanto una virtud tiene varios actos coordenados e interdependientes, se denomina por el primero y principal que los otros presuponen. Es el caso de la caridad, cuyo acto primero y principal es el amor, del que se siguen el deseo y el gozo. Este, pues, no es virtud independiente, sino acto de la caridad consiguiente al amor.

III. La paz (q.29)

1. ORDEN DE LA CUESTIÓN.—1.º Qué es la paz. 2.º Amor o aspiración universal a la paz. 3.º La paz, efecto del amor caritativo. 4.º Acto y no hábito.

2. QUÉ ES LA PAZ (a.1).—La paz puede ser *personal* y *social*, que se llama también concordia. La paz *personal* consiste en la unión u orden de las diversas apetencias del sujeto. La *social* consiste en la unión u orden entre las apetencias de diversos sujetos. Esta no es verdadera si la unión y el orden no son verdaderos, sino impuestos. La paz basada en la imposición del desorden o de la injusticia es una guerra virtual, que será tanto más violenta cuanto mayor sea el desorden impuesto (ad 1).

3. AMOR O ASPIRACIÓN UNIVERSAL A LA PAZ (a.2).—Todos los seres son amantes del bien, y, como tales, son amantes de la paz, porque todos desean conseguir el bien con tranquilidad, sin el estorbo que las propias apetencias o las ajenas pueden interponer. Pero es de advertir que puede haber *una paz verdadera*, basada en el verdadero bien; y una paz aparente, basada en el bien aparente. Asimismo, la paz verdadera puede ser *perfecta*, en la posesión plena del sumo bien, e imperfecta, en la posesión incompleta de él. Esto explica las luchas contra la paz. Son luchas contra la paz aparente e imperfecta, en busca de la paz verdadera y perfecta (ad 2.3).

4. LA PAZ, EFECTO DE LA CARIDAD (a.3).—La caridad causa la paz personal y la paz social o concordia. Causa la primera, porque unifica todos los afectos del hombre en Dios, amado con todo el corazón. Causa la segunda, porque la amistad caritativa hace querer el bien ajeno como el propio. Por eso se dice que los amigos tienen un mismo querer y no querer.

Ha de advertirse que la concordia es unión de corazones más que de opiniones, y unión o consentimiento en cosas de importancia, no en nimiedades. Esto explica el disentimiento y las disputas entre los

mismos santos. Discordan en pareceres, no en voluntades, y en cosas mínimas, no en las grandes. No obstante, advierte el Angélico que esta discordia sólo es compatible con la paz imperfecta, no con la perfecta [1]. Y añadimos nosotros que fácilmente se distancian los corazones por la disensión de criterios, porque se suele poner mucho corazón en ellos.

5. LA PAZ, ACTO CARITATIVO, NO HÁBITO DISTINTO (a.4).—No ha lugar a una virtud de la paz distinta de la caridad, porque la paz procede de la caridad por su misma razón esencial de amor de Dios y del prójimo.

IV. La misericordia (q.30)

1. ORDEN DE LA CUESTIÓN.—1.º Causa objetiva de la misericordia. 2.º Causa subjetiva de la misericordia. 3.º Condición virtuosa de la misericordia. 4.º Perfección virtuosa de la misericordia.

2. CAUSA OBJETIVA DE LA MISERICORDIA (a.1).—Misericordia es la compasión de la miseria ajena con ánimo de socorrerla. Y como la miseria, contraria a la dicha, es la privación del bien deseado, esta privación, o mal, puede oponerse al deseo natural del hombre, como la enfermedad, o a su deseo libre, como algún infortunio, o a la voluntad o deseo de toda su vida. Y este triple grado de mal y de miseria es el que provoca una gradual compasión o misericordia. Según esto, *la culpa*, como voluntaria, no merecería compasión, pero suele conllevar anejas tantas penas, que la hacen caritativamente compadecible (ad 1). Del propio mal no tenemos compasión, sino dolor. Y parecidamente de las personas cuya identificación con nosotros nos identifica también con su penar (ad 2).

3. CAUSA SUBJETIVA DE LA MISERICORDIA (a.3).—El dolor es del propio mal, y sólo puede serlo del ajeno apropiándonoslo. Lo que acaece, o por unión de afecto, que hace reputar al amigo apenado como a uno mismo, y, consiguientemente, como propio su mal; o por la fácil posibilidad de compartirlo realmente, por ser fácilmente extendible a nosotros. Por eso suelen ser más compasivos los que están o se se creen más expuestos al mal. Dios sólo se compadece o se misericordia por amor, en cuanto nos ama como algo suyo (ad 1).

4. LA MISERICORDIA, VIRTUD MORAL (a.3).—La misericordia puede ser un mero sentimiento pasional ante el mal ajeno, que no sería virtud. Pero puede ser un sentimiento voluntario de repulsión de ese mal, y si éste es regido por la razón y encauza a la misma pasión misericordiosa, es una verdadera virtud. Según Báñez, no es demostrable que la misericordia sea virtud distinta de la caridad, porque su función parece ser una mera actuación caritativa [2]. Admite, sin embargo, como probable y en conformidad con Santo Tomás (ad 3) que sea una virtud moral reducible a la justicia, que tiene por objeto el remedio de la miseria ajena. En todo caso, se justifica que Santo Tomás la incluya entre los efectos de la caridad, porque la afinidad de sus oficios con los de la caridad la hacen singularmente utilizable y utilizada por ella.

[1] Ad 2. Cf. *In Rom.* 12,16 lect.3.
[2] Coment. a este artículo.

5. PERFECCIÓN DE LA MISERICORDIA (a.4).—La perfección de la misericordia puede considerarse por su propia función y por la condición de su sujeto. En el primer sentido es virtud máxima, porque difundir el bien y remediar el mal, que es su oficio, es de agente soberano. Sin embargo, no es máxima si no lo es su sujeto, porque, teniendo superior, es mejor unirse y recibir de él que dar al inferior. Por eso en nosotros es mejor la caridad que nos une a Dios que la misericordia con que remediamos al prójimo.

COROLARIO 1.º—*Suma perfección de Dios como amor misericordioso.*—Advierte profundamente Cayetano [3] que la misericordia, absolutamente considerada, excluye toda deficiencia o miseria, y, pues toda potencialidad es miseria, excluye toda potencialidad y, por tanto, es de suyo acto puro, suma naturaleza: Dios. Por eso es propísima de Dios y manifiesta su omnipotencia, fundada en su purísima actualidad.

Santo Tomás enseña que la misericordia divina es la primera raíz de toda la acción bienhechora de Dios en sus criaturas [4]. Igualmente podría decirse que esa primera raíz es el amor, pues por amor difunde Dios su bondad a todos los seres. Lo exacto es decir que es el amor y la misericordia, o el *amor misericordioso:* amor, porque difunde el bien por pura bondad, y misericordioso, porque con esa amorosa difusión remedia la miseria de sus criaturas, por lo menos la miseria esencial a todas, de su total carencia propia de ser y de bien. Tenemos, pues, que Dios, como *amor misericordioso*, es la causa primera de toda la obra de Dios.

Fácil es comprender que este amor misericordioso se manifestará tanto mayor cuanto mayor sea el bien que difunde y el mal que remedia. Por eso la encarnación redentora, con todas sus realizaciones y consecuencias, es la obra suprema del amor misericordioso.

Cayetano observa también con agudeza que la misericordia de Dios tiene la perfección del amor, pues la supone; y de suyo la acrece, pues lo extiende en la universal difusión del bien, para universal remedio de todas las miserias (ibid.). El título de amor misericordioso es, pues, el más honroso para Dios y el más beneficioso para sus pobres criaturas.

COROLARIO 2.º—*Amor a Dios y amor misericordioso al prójimo.*—En nosotros es virtud máxima el amor a Dios, que nos subordina y une a su infinito bien. Pero, remontado y adentrado en el corazón de Dios, nuestro amor, con el divino, debe descender en misericordiosa difusión a nuestros prójimos. Seremos así dignos *hijos de nuestro Padre celestial* [5], que es el *Padre de las misericordias* [6]. En imitación y colaboración con el de Dios, ha de ser un amor misericordioso universal el que inspire y rija nuestra relación y convivencia con nuestros prójimos [7].

[3] Coment. a este lugar.
[4] 1 q.21 a.4c.
[5] Mt. 5,45.
[6] 2 Cor. 1,3.
[7] Cf. ad 2.

CUESTION 28

(In quatuor articulos divisa)

De gaudio

Del gozo

Ahora se han de estudiar los efectos consiguientes al amor, acto principal de la caridad. Primeramente, los efectos interiores, y después los exteriores. Sobre lo primero tres cosas se han de considerar: el gozo, la paz y la misericordia.

Acerca del gozo se ponen cuatro artículos:

Primero: si el gozo es efecto de la caridad.

Segundo: si un gozo tal es compatible con la tristeza.

Tercero: si este gozo puede ser pleno.

Cuarto: si es virtud.

Deinde considerandum est de effectibus consequentibus actum caritatis principalem, qui est dilectio (cf. q.27 introd.). Et primo, de effectibus interioribus; secundo, de exterioribus (q.31). Circa primum tria consideranda sunt: primo, de gaudio; secundo, de pace (q.29); tertio, de misericordia (q.30).

Circa primum quaeruntur quatuor.

Primo: utrum gaudium sit effectus caritatis.

Secundo: utrum huiusmodi gaudium compatiatur secum tristitiam.

Tertio: utrum istud gaudium possit esse plenum.

Quarto: utrum sit virtus.

ARTICULO 1

Utrum gaudium sit effectus caritatis in nobis [a]

Si el gozo es en nosotros efecto de la caridad

Dificultades. Parece que el gozo no es en nosotros efecto de la caridad.

1. En ausencia de la cosa amada, más surge tristeza que gozo. Dios, amado por caridad, está ausente de nosotros mientras vivimos en esta vida, pues "mientras estamos en el cuerpo peregrinamos hacia el Señor", como se lee en el Apóstol. Luego la caridad más causa en nosotros tristeza que gozo.

2. Por la caridad sobre todo merecemos la bienaventuranza. Entre las cosas con que la merecemos se pone el llanto, causado por la tristeza: "Bienaventurados los que lloran, porque ellos serán consolados". Más es, pues, efecto de la caridad la tristeza que el gozo.

3. La caridad es virtud distinta de la esperanza, como se desprende de lo dicho. La esperanza causa el gozo: "Gozándoos con la esperanza". No es, pues, causado por la caridad.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod gaudium non sit effectus caritatis in nobis.

1. Ex absentia enim rei amatae magis sequitur tristitia quam gaudium. Sed Deus, quem per caritatem diligimus, est nobis absens, quandiu in hac vita vivimus: «quandiu enim sumus in corpore, peregrinamur a Domino», ut dicitur II ad Cor. 5,6. Ergo caritas in nobis magis causat tristitiam quam gaudium.

2. Praeterea, per caritatem maxime meremur beatitudinem. Sed inter ea per quae beatitudinem meremur ponitur luctus, qui ad tristitiam pertinet: secundum illud Mt. 5,5: «Beati qui lugent, quoniam consolabuntur». Ergo magis est effectus caritatis tristitia quam gaudium.

3. Praeterea, caritas est virtus distincta a spe, ut ex supradictis patet (q.17 a.6). Sed gaudium causatur ex spe: secundum illud Rom. 12,12: «Spe gaudentes». Non ergo causatur ex caritate.

Sed contra est quia, sicut dicitur Rom. 5,5, «caritas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum Sanctum, qui datus est nobis». Sed gaudium in nobis causatur ex Spiritu Sancto: secundum illud Rom. 14,17: «Non est regnum Dei esca et potus, sed iustitia et pax et gaudium in Spiritu Sancto». Ergo caritas est causa gaudii.

Respondeo dicendum quod, sicut supra [1] dictum est, cum de passionibus ageretur, ex amore procedit et gaudium et tristitia, sed contrario modo. Gaudium enim ex amore causatur vel propter praesentiam boni amati; vel etiam propter hoc quod ipsi bono amato proprium bonum inest et conservatur. Et hoc secundum maxime pertinet ad amorem benevolentiae, per quem aliquis gaudet de amico prospere se habente, etiam si sit absens.—E contrario autem ex amore sequitur tristitia vel propter absentiam amati; vel propter hoc quod cui volumus bonum suo bono privatur, aut aliquo malo deprimitur.

Caritas autem est amor Dei, cuius bonum immutabile est: quia ipse est sua bonitas. Et ex hoc ipso quod amatur est in amante per nobilissimum sui effectum: secundum illud I Io. 4,16: «Qui manet in caritate, in Deo manet et Deus in eo». Et ideo spirituale gaudium, quod de Deo habetur, ex caritate causatur.

Ad primum ergo dicendum quod quandiu sumus in corpore dicimur peregrinari a Domino, in

Por otra parte, se dice: "La caridad de Dios ha sido derramada en nuestros corazones por el Espíritu Santo, que nos ha sido dado". El gozo nos lo causa el Espíritu Santo": "No es el reino de Dios comida o bebida, sino justicia, paz y gozo en el Espíritu Santo". Así, pues, es la caridad causa del gozo.

Respuesta. Queda dicho, al tratar de las pasiones, que del amor proceden el gozo y la tristeza, aunque de diferente manera. Pues el gozo es causado por el amor por la presencia del bien ámado, y también porque ese bien amado disfruta del propio bien y se le conserva. Esto segundo pertenece más al amor de benevolencia, por el que uno se goza de que el amigo, aunque ausente, prospere.—Por el contrario, síguese tristeza del amor por ausencia del amado o porque el amado, para quien queremos el bien, está privado de suyo o anda deprimido por un mal.

La caridad es el amor de Dios, cuyo bien es inmutable, pues El es su misma bondad. Y por el hecho de ser amado está en el amante por el más excelente efecto suyo, según la sentencia: "El que está en caridad permanece en Dios, y Dios en él". Por eso, el gozo espiritual que se tiene de Dios es causado por la caridad.

Soluciones. 1. Se dice que peregrinamos hacia Dios mientras estamos en el cuerpo, respecto de aque-

[a] Infra q.35 a.2; I-2 q.70 a.3; *In Gal.* 5 lect.6; *De duob. praec.*

[1] I-2 q.25 a.3; q.26 a.1 ad 2; q.28 a.5 ad arg.

lla presencia con la que está presente a algunos por visión de la figura; por donde allí mismo añade el Apóstol: "Andamos en fe y no en la figura". Pero aun en esta vida se hace presente a sus amadores, por inhabitación de la gracia.

2. El llanto que merece la bienaventuranza es el que versa sobre los obstáculos para ella. Luego son de la misma razón el llanto causado por la caridad y el gozo espiritual de Dios, pues por la misma razón se goza uno de algún bien que se entristece de su opuesto.

3. Puede tenerse espiritual gozo de Dios doblemente: en cuanto que nos gozamos del bien divino en sí mismo considerado, y en cuanto lo participamos. El gozo primero es mejor y proviene principalmente de la caridad; mas el segundo nace de la esperanza, porque esperamos el goce del divino bien, aunque ese gozo es perfecto o imperfecto, conforme a la medida de la caridad.

comparatione ad illam praesentiam qua quibusdam est praesens per speciei visionem: unde et Apostolus subdit ibidem (v.7): «Per fidem enim ambulamus, et non per speciem». Est autem praesens etiam se amantibus etiam in hac vita per gratiae inhabitationem.

Ad secundum dicendum quod luctus qui beatitudinem meretur est de his quae sunt beatitudini contraria. Unde eiusdem rationis est quod talis luctus ex caritate causetur, et gaudium spirituale de Deo: quia eiusdem rationis est gaudere de aliquo bono et tristari de his quae ei repugnant.

Ad tertium dicendum quod de Deo potest esse spirituale gaudium dupliciter: uno modo, secundum quod gaudemus de bono divino in se considerato; alio modo, secundum quod gaudemus de bono divino prout a nobis participatur. Primum autem gaudium melius est: et hoc procedit principaliter ex caritate. Sed secundum gaudium procedit etiam ex spe, per quam expectamus divini boni fruitionem.—Quamvis etiam ipsa fruitio, vel perfecta vel imperfecta, secundum mensuram caritatis obtineatur.

ARTICULO 2

Utrum gaudium spirituale quod ex caritate causatur recipiat admixtionem tristitiae

Si el gozo espiritual, causado por la caridad, sufre mezcla de tristeza

Dificultades. Parece que el gozo espiritual, causado por la caridad, sufre mezcla de tristeza.

1. Es propio de la caridad gozarse del bien del prójimo, pues "la caridad nó goza con la iniquidad, sino se goza con la verdad". Este gozo admite mezcla de tristeza: "Gozad con los que gozan, llorad con quienes lloran". Luego el gozo espiritual sufre mezcla de tristeza.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod gaudium spirituale quod ex caritate causatur recipiat admixtionem tristitiae.

1. Congaudere enim bonis proximi ad caritatem pertinet: secundum illud I ad Cor. 13,6: «Caritas non gaudet super iniquitate, congaudet autem veritati». Sed hoc gaudium recipit permixtionem tristitiae: secundum illud Rom. 12,15: «Gaudere cum gaudentibus, flere cum flentibus». Ergo gaudium spirituale caritatis admixtionem tristitiae patitur.

2. Praeterea, poenitentia, sicut dicit Gregorius [2], est «anteacta mala flere, et flenda iterum non committere». Sed vera poenitentia non est sine caritate. Ergo gaudium caritatis habet tristitiae admixtionem.

3. Praeterea, ex caritate contingit quod aliquis desiderat esse cum Christo: secundum illud Phil. 1,23: «Desiderium habens dissolvi et esse cum Christo». Sed ex isto desiderio sequitur in homine quaedam tristitia: secundum illud Ps. 119,5: «Heu mihi, quia incolatus meus prolongatus est». Ergo gaudium caritatis recipit admixtionem tristitiae.

Sed contra est quod gaudium caritatis est gaudium de divina sapientia. Sed huiusmodi gaudium non habet permixtionem tristitiae: secundum illud Sap. 8,16: «Non habet amaritudinem conversatio illius». Ergo gaudium caritatis non patitur permixtionem tristitiae.

Respondeo dicendum quod ex caritate causatur duplex gaudium de Deo, sicut supra dictum est (a.1 ad 3). Unum quidem principale, quod est proprium caritatis, quo scilicet gaudemus de bono divino secundum se considerato. Et tale gaudium caritatis permixtionem tristitiae non patitur: sicut nec illud bonum de quo gaudetur potest aliquam mali admixtionem habere. Et ideo Apostolus dicit, ad Phil. 4,4: «Gaudete in Domino semper».

Aliud autem est gaudium caritatis quo gaudet quis de bono divino secundum quod participatur a nobis. Haec autem participatio potest impediri per aliquod contrarium. Et ideo ex hac parte gaudium caritatis potest habere permixtionem tristitiae: prout scilicet aliquis tristatur de eo quod repugnat participationi divini boni vel in nobis vel in proximis, quos tanquam nosipsos diligimus.

Ad primum ergo dicendum quod fletus proximi non est nisi de

2. Penitencia es, como dice San Gregorio, "llorar el mal hecho antes y no volver a cometer lo llorado". La verdadera penitencia no se da sin la caridad. Por tanto, el gozo de la caridad lleva tristeza.

3. Acaece que uno por la caridad desea estar con Cristo: "Ansiaba fenecer y estar con Cristo". De este deseo se sigue al hombre tristeza, pues "¡Ay de mí, que se ha prolongado mi destierro!" Así, el gozo de la caridad padece admixtión de tristeza.

Por otra parte, el gozo de la caridad es gozo de divina sabiduría. Gozo tal no sufre mezcolanza de tristeza: "Su convivir no engendra amargura". Luego el gozo de caridad no comporta tristeza.

Respuesta. Hemos dicho arriba que hay un doble gozo de Dios causado por la caridad: Uno principal, que es el propio de la caridad, con el que gozamos del divino bien en sí considerado. Un gozo tal de caridad no sobrelleva mezcla de tristeza, como tampoco el bien de que se goza tolera permixtión alguna de mal. Por eso dice el Apóstol: "Gozaos siempre en el Señor".

Hay otro gozo de caridad con que se alegra uno del divino bien, en cuanto que es participado por nosotros. Esta participación puede ser estorbada por algún contrario; de donde, por esta parte, el gozo de caridad va mezclado de tristeza, a saber: por cuanto se entristece uno por lo que impide la participación del bien divino, ora en nosotros, ora en los prójimos, amados como a nosotros mismos.

Soluciones. 1. Llorar con el prójimo es debido a algún mal. Todo

[2] *In Evang.* l.2 homil.34: ML 76,1256.

mal entraña defecto en la participación del sumo bien. De aquí que en tanto hace la caridad condolerse del prójimo en cuanto le es embargada esa participación.

2. "Los pecados abren zanja entre nosotros y Dios", como dice Isaías. Por tanto, el motivo de dolernos de nuestros pecados pasados o también de los de los prójimos, es que nos obstaculizan la participación del divino bien.

3. Aunque en el presente destierro de miseria participemos de algún modo el bien divino por el conocimiento y el amor, con todo, la miseria de esta vida impide la perfecta participación del bien divino que habrá en la patria. Por consiguiente, esta tristeza con que se llora la dilación de la gloria cuenta como obstáculo en esa participación.

aliquo malo. Omne autem malum importat defectum participationis summi boni. Et ideo intantum caritas facit condolere proximo inquantum participatio divini boni in eo impeditur.

Ad secundum dicendum quod «peccata dividunt inter nos et Deum», ut dicitur Is. 59,2. Et ideo haec est ratio dolendi de peccatis praeteritis nostris, vel etiam aliorum, inquantum per ea impedimur a participatione divini boni.

Ad tertium dicendum quod, quamvis in incolatu huius miseriae aliquo modo participemus divinum bonum per cognitionem et amorem, tamen huius vitae miseria impedit a perfecta participatione divini boni, qualis erit in patria. Et ideo haec etiam tristitia qua quis luget de dilatione gloriae pertinet ad impedimentum participationis divini boni.

ARTICULO 3

Utrum spirituale gaudium quod ex caritate causatur possit in nobis impleri [a]

Si el gozo espiritual, causado por la caridad, puede ser completo en nosotros

Dificultades. Parece que el gozo espiritual, causado por la caridad, no puede ser completo en nosotros.

1. Cuanto más gozo tenemos de Dios, tanto su gozo es más cumplido en nosotros. Nunca podremos gozarnos tanto de El como es digno, porque siempre su bondad, que es infinita, sobrepuja el gozo de la criatura, que es finito. Luego el gozo de Dios nunca puede ser lleno.

2. Lo completo no puede ser mayor. El gozo de los bienaventurados puede ser mayor, puesto que el gozo de uno es mayor que el de otro. Por tanto, el gozo de Dios no puede ser completo en la criatura.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod spirituale gaudium quod ex caritate causatur non possit in nobis impleri.

1. Quanto enim maius gaudium de Deo habemus, tanto gaudium eius in nobis magis impletur. Sed nunquam possumus tantum de Deo gaudere quantum dignum est ut de eo gaudeatur: quia semper bonitas eius, quae est infinita, excedit gaudium creaturae, quod est finitum. Ergo gaudium de Deo nunquam potest impleri.

2. Praeterea, illud quod est impletum non potest esse maius. Sed gaudium etiam beatorum potest esse maius: quia unius gaudium est maius quam alterius. Ergo gaudium de Deo non potest in creatura impleri,

[a] *In Io.* 15 lect.2.

3. Praeterea, nihil aliud videtur esse comprehensio quam cognitionis plenitudo. Sed sicut vis cognoscitiva creaturae est finita, ita et vis appetitiva eiusdem. Cum ergo Deus non possit ab aliqua creatura comprehendi, videtur quod non possit alicuius creaturae gaudium de Deo impleri.

Sed contra est quod Dominus discipulis dixit, Io. 15,11: «Gaudium meum in vobis sit, et gaudium vestrum impleatur».

Respondeo dicendum quod plenitudo gaudii potest intelligi dupliciter. Uno modo, ex parte rei de qua gaudetur: ut scilicet tantum gaudeatur de ea quantum est dignum de ea gauderi. Et sic solum Dei gaudium est plenum de seipso: quia gaudium eius est infinitum, et hoc est condignum infinitae bonitati Dei; cuiuslibet autem creaturae gaudium oportet esse finitum.

Alio modo potest intelligi plenitudo gaudii ex parte gaudentis. Gaudium autem comparatur ad desiderium sicut quies ad motum; ut supra dictum est (1-2 q.25 a.1.2), cum de passionibus ageretur. Est autem quies plena cum nihil restat de motu. Unde tunc est gaudium plenum quando iam nihil desiderandum restat. Quandiu autem in hoc mundo sumus, non quiescit in nobis desiderii motus: quia adhuc restat quod Deo magis appropinquemus per gratiam, ut ex supradictis patet (q.24 a.4.7). Sed quando iam ad beatitudinem perfectam perventum fuerit, nihil desiderandum restabit: quia ibi erit plena Dei fruitio, in qua homo obtinebit quidquid etiam circa alia bona desideravit, secundum illud Ps. 102,5: «Qui replet in bonis desiderium tuum». Et ideo quiescet desiderium non solum quo desideramus Deum, sed etiam erit omnium desideriorum quies. Unde gaudium beatorum est perfecte plenum, et etiam superplenum: quia plus obtinebunt quam desiderare sufficerint: «non enim in cor hominis ascendit quae praeparavit Deus diligentibus se», ut

3. La comprehensión no es otra cosa que la plenitud de conocimiento. Mas así como la potencia cognoscitiva de la criatura es finita, igual su apetitiva. Si Dios no puede ser comprendido por criatura alguna, parece que no pueda ser pleno el gozo de Dios de ninguna criatura.

Por otra parte, dice el Señor a los discípulos: "Que mi gozo esté en vosotros y vuestro gozo sea cumplido".

Respuesta. La plenitud de gozo puede entenderse de dos maneras: de parte de la cosa con que se goza, esto es: que tanto se goce con ella cuanto es digna. En este sentido, sólo es completo el gozo de Dios de sí mismo, porque su gozo es infinito, y así, digno de su infinita bondad; pero el de otra criatura es por necesidad finito.

Puede entenderse de otra manera la plenitud de gozo de parte del que goza. El gozo es al deseo como la quietud al movimiento, como dijimos al tratar de las pasiones: hay quietud total cuando no hay movimiento alguno. Y entonces es el gozo cumplido cuando no hay nada que desear. Mientras estamos en este mundo, no reposa en nosotros el impulso del deseo, por tener todavía que acercarnos más a Dios por la gracia, como se desprende de lo dicho. Pero cuando se ha llegado ya a la bienaventuranza perfecta, nada quedará en deseo, porque allí habrá plena fruición de Dios, con la cual alcanzará el hombre lo que hubiere deseado, aún de los demás bienes, según el salmo: "El que colma de bienes tus deseos". Y así se aquieta el deseo, no sólo con el que deseamos a Dios, sino que también se saciará todo deseo; de donde el gozo de los bienaventurados será totalmente lleno y aun sobrelleno, porque obtendrán más que pudieron desear: "No pasó por mente humana lo que Dios ha preparado para quienes le aman". Y esto es lo que se dice en San Lu-

cas: "Medida buena y rebosante echarán en vuestro pecho". Sin embargo, como ninguna criatura es capaz de adecuar estrictamente el gozo de Dios, de ahí que no sea captado en su omnímoda totalidad por el hombre, antes bien el hombre será como absorbido por ella: "Entra en el gozo de tu Señor".

Soluciones. 1. Esa objeción proviene de la plenitud de gozo de parte de la cosa con que se goza.

2. Al llegar a la bienaventuranza, cada uno arribará al término prefijado en la divina predestinación, y no habrá lugar a pasar más adelante, aunque en ese acabar uno supere a otro en la mayor cercanía de Dios. De esta suerte, cada uno tendrá cumplido gozo de parte del que goza, pues su deseo se calmará plenamente. Con todo, será el gozo de uno mayor que el de otro por la participación más plena de la bienaventuranza divina.

3. Comprehensión dice plenitud de conocimiento por parte de la cosa conocida, a saber: que es conocida la cosa cuanto puede conocerse. También tiene el conocimiento plenitud de parte del conocedor, igual que se ha dicho del gozo. Por donde el Apóstol dice: "Para que os llenéis del conocimiento de su voluntad en toda sabiduría y espiritual entendimiento".

dicitur I a Cor. 2,9. Et hinc est quod dicitur Lc. 6,38: «Mensuram bonam et supereffluentem dabunt in sinus vestros». Quia tamen nulla creatura est capax gaudii de Deo ei condigni, inde est quod illud gaudium omnino plenum non capitur in homine, sed potius homo intrat in ipsum: secundum illud Mt. 25,21.23: «Intra in gaudium Domini tui».

Ad primum ergo dicendum quod ratio illa procedit de plenitudine gaudii ex parte rei de qua gaudetur.

Ad secundum dicendum quod cum perventum fuerit ad beatitudinem, unusquisque attinget terminum sibi praefixum ex praedestinatione divina, nec restabit ulterius aliquid quo tendatur: quamvis in illa terminatione unus perveniat ad maiorem propinquitatem Dei, alius ad minorem. Et ideo uniuscuiusque gaudium erit plenum ex parte gaudentis: quia uniuscuiusque desiderium plene quietabitur. Erit tamen gaudium unius maius quam alterius, propter pleniorem participationem divinae beatitudinis.

Ad tertium dicendum quod comprehensio importat plenitudinem cognitionis ex parte rei cognitae: ut scilicet tantum cognoscatur res quantum cognosci potest. Habet tamen etiam cognitio aliquam plenitudinem ex parte cognoscentis, sicut et de gaudio dictum est (in c et ad 2). Unde et Apostolus dicit, ad Col. 1,9: «Impleamini agnitione voluntatis eius in omni sapientia et intellectu spirituali».

ARTICULO 4

Utrum gaudium sit virtus

Si el gozo es virtud

Dificultades. Parece que el gozo es virtud.

1. El vicio es contrario a la virtud. La tristeza se cuenta entre los vicios, como se ve en la acidia y en la envidia. Luego también el gozo debe colocarse entre las virtudes.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod gaudium sit virtus.

1. Vitium enim contrariatur virtuti. Sed tristitia ponitur vitium: ut patet de acedia et de invidia. Ergo etiam gaudium debet poni virtus.

2. Praeterea, sicut amor et spes sunt passiones quaedam quarum obiectum est bonum, ita et gaudium. Sed amor et spes ponuntur virtutes. Ergo et gaudium debet poni virtus.

3. Praeterea, praecepta legis dantur de actibus virtutum. Sed praecipitur nobis quod de Deo gaudeamus: secundum illud ad Phil. 4,4: «Gaudete in Domino semper». Ergo gaudium est virtus.

Sed contra est quod neque connumeratur inter virtutes theologicas, neque inter virtutes morales, neque inter virtutes intellectuales, ut ex supradictis patet (1-2 q.57 a.2; q.60; q.62 a.3).

Respondeo dicendum quod virtus, sicut supra habitum est (1-2 q.55 a.2), est habitus quidam operativus; et ideo secundum propriam rationem habet inclinationem ad aliquem actum. Est autem contingens ex uno habitu plures actus eiusdem rationis ordinatos provenire, quorum unus sequatur ex altero. Et quia posteriores actus non procedunt ab habitu virtutis nisi per actum priorem, inde est quod virtus non definitur nec denominatur nisi ab actu priori, quamvis etiam alii actus ab ea consequantur. Manifestum est autem ex his quae supra (1-2 q.25 a.1-3; q.27 a.4) de passionibus dicta sunt, quod amor est prima affectio appetitivae potentiae, ex qua sequitur et desiderium et gaudium. Et ideo habitus virtutis idem est qui inclinat ad diligendum, et ad desiderandum bonum dilectum, et ad gaudendum de eo. Sed quia dilectio inter hos actus est prior, inde est quod virtus non denominatur a gaudio nec a desiderio, sed a dilectione, et dicitur caritas. Sic ergo gaudium non est aliqua virtus a caritate distincta, sed est quidam caritatis actus sive effectus. Et propter hoc connumeratur inter fructus, ut patet Gal. 5,22.

Ad primum ergo dicendum quod tristitia quae est vitium causa-

2. Así como el amor y la esperanza son pasiones, cuyo objeto es el bien, así también el gozo. El amor y la esperanza son virtudes. Por tanto, el gozo debe tenerse por virtud.

3. Los mandamientos de la ley se dan sobre acciones virtuosas. Se nos manda que nos gocemos en el Señor: "Gozaos siempre en el Señor". El gozo es, pues, virtud.

Por otra parte, ni está entre las virtudes teologales, ni entre las morales, ni entre las intelectuales, como se desprende de lo dicho.

Respuesta. Queda dicho arriba que la virtud es un hábito operativo, y, por eso, por su esencia tiene inclinación al acto. Ahora bien, sucede que un mismo hábito sea el origen de muchos actos ordenados de la misma especie y subordinados unos a otros. Y como los actos posteriores no proceden del hábito de la virtud, sino del acto anterior, de aquí que la virtud se defina y se determine por ese acto, aunque también se sigan de ella los otros. Es evidente, por lo dicho de las pasiones, que el amor es la primera afección de la potencia apetitiva, de la que se sigue el deseo y el gozo. De esta manera, el mismo hábito de la virtud inclina a amar y a desear el bien amado y gozarse con él. Mas porque el amor es el primero de estos actos, por eso la virtud no se denomina por el gozo ni por el deseo, sino por el amor, y se llama caridad. Así, pues el gozo no es virtud distinta de la caridad, sino cierto acto y efecto de ella. De esta suerte se enumera entre los frutos, como se ve en el Apóstol.

Soluciones. 1. La tristeza vicio es causada por el desordenado amor

propio, que no es vicio especial, sino general raíz de ellos, como hemos visto. De aquí que fué menester catalogar, como vicios especiales, particulares tristezas, por no derivarse de vicio especial, sino del general. Pero el amor de Dios es una virtud especial, la caridad, a la que se reduce el gozo como propio acto suyo, según se ha dicho.

2. La esperanza nace del amor igual qué el gozo, aunque añade, por parte del objeto, especial modalidad, esto es, alcanzar lo arduo posible; por eso es virtud especial. El gozo, en cambio, no le añade ninguna razón especial que pueda causar especial virtud.

3. En tanto se da precepto en la ley sobre el gozo, en cuanto es acto de la caridad, aunque no sea su acto primero.

tur ex inordinato amore sui, quod non est aliquod speciale vitium, sed quaedam generalis radix vitiorum, ut supra dictum est (1-2 q.77 a.4). Et ideo oportuit tristitias quasdam particulares ponere specialia vitia: quia non derivantur ab aliquo speciali vitio, sed a generali. Sed amor Dei ponitur specialis virtus, quae est caritas, ad quam reducitur gaudium, ut dictum est (in c), sicut proprius actus eius.

Ad secundum dicendum quod spes consequitur ex amore sicut et gaudium: sed spes addit ex parte obiecti quandam specialem rationem, scilicet arduum et possibile adipisci; et ideo ponitur specialis virtus. Sed gaudium ex parte obiecti nullam rationem specialem addit supra amorem quae possit causare specialem virtutem.

Ad tertium dicendum quod intantum datur praeceptum legis de gaudio inquantum est actus caritatis; licet non sit primus actus eius.

CUESTION 29

(In quatuor articulos divisa)

De pace

De la paz

Deinde considerandum est de pace (cf. q.28 introd.).

Et circa hoc quaeruntur quatuor.

Primo: utrum pax sit idem quod concordia.

Secundo: utrum omnia appetant pacem.

Tertio: utrum pax sit effectus caritatis.

Quarto: utrum pax sit virtus.

A continuación se estudia la paz. Sobre la cual se inquieren cuatro cosas:

Primera: si la paz es lo mismo que la concordia.

Segunda: si todas las cosas apetecen la paz.

Tercera: si la paz es efecto de la caridad.

Cuarta: si la paz es virtud.

ARTICULO 1

Utrum pax sit idem quod concordia [a]

Si la paz es lo mismo que la concordia

Ad primum sic proceditur. Videtur quod pax sit idem quod concordia.

1. Dicit enim Augustinus, XIX «De civ. Dei» [1] quod «pax hominum est ordinata concordia». Sed non loquimur nunc nisi de pace hominum. Ergo pax est idem quod concordia.

2. Praeterea, concordia est quaedam unio voluntatum. Sed ratio pacis in tali unione consistit: dicit enim Dionysius, 11 cap. «De div. nom.» [2], quod «pax est omnium unitiva et consensus operativa». Ergo pax est idem quod concordia.

3. Praeterea, quorum est idem oppositum, et ipsa sunt idem. Sed idem opponitur concordiae et paci, scilicet dissensio; unde dicitur, I ad Cor. 14,33: «Non est dissensionis Deus, sed pacis». Ergo pax est idem quod concordia.

Dificultades. Parece que la paz es lo mismo que la concordia.

1. Dice San Agustín que "la paz de los hombres es la ordenada concordia". Ahora hablamos de la paz de los hombres. Luego la paz es lo mismo que la concordia.

2. Concordia es la unión de voluntades. La esencia de la paz consiste en tal unión, pues dice Dionisio que "la paz es unitiva en todos y obradora del conocimiento". La paz, pues, es lo mismo que concordia.

3. Los que tienen el mismo contrario son ellos mismos idénticos. La disensión se opone a la concordia y a la paz, pues se dice: "No es Dios de disensión, sino de paz". Por tanto, son lo mismo.

---

[a] *Sent.* 3 d.27 q.2 a.1 ad 6.

[1] C.13: ML 41,640.

[2] § 1: MG 3,948: S.TH., lect.1.

Por otra parte, puede haber concordia de impíos en el mal. Pero "no hay paz para los impíos". No es, pues, la paz lo mismo que la concordia.

Sed contra est quod concordia potest esse aliquorum impiorum in malo. Sed «non est pax impiis», ut dicitur Is. 48,22. Ergo pax non est idem quod concordia.

Respuesta. La paz incluye la concordia y algo más. En donde hay paz, allí hay concordia, mas no al revés, si es que se toma propiamente el nombre de paz. Pues la concordia, tomada en rigor, se da con otro, en cuanto las voluntades de diversos corazones convienen juntamente en lo mismo. Que también acontece que el corazón de uno tienda a cosas diferentes de dos modos. Según las potencias apetitivas, como el apetito sensitivo las más de las veces tiende a lo contrario del apetito racional: "La carne codicia contra el espíritu". De otro modo, en cuanto la misma potencia apetitiva se dirige a distintos objetos apetecibles que no puede alcanzar a la vez, de donde es menester que exista contrariedad entre los impulsos del apetito. La unión de estos impulsos es de esencia de la paz, pues el hombre no tiene la paz de corazón cuando, teniendo algo de lo que desea, aún desea algo más que no puede tener simultáneamente. Esta unión no es de esencia de la concordia. Por lo tanto, la concordia dice unión de apetitos de los diferentes apetentes; mas la paz, además de esta unión, entraña también la unión de apetitos en un mismo apetente.

Respondeo dicendum quod pax includit concordiam et aliquid addit. Unde ubicumque est pax, ibi est concordia: non tamen ubicumque est concordia, est pax, si nomen pacis proprie sumatur. Concordia enim, proprie sumpta, est ad alterum: inquantum scilicet diversorum cordium voluntates simul in unum consensum conveniunt. Contingit etiam unius hominis cor tendere in diversa: et hoc dupliciter. Uno quidem modo, secundum diversas potentias appetitivas: sicut appetitus sensitivus plerumque tendit in contrarium rationalis appetitus, secundum illud ad Gal. 5,17: «Caro concupiscit adversus spiritum». Alio modo, inquantum una et eadem vis appetitiva in diversa appetibilia tendit quae simul assequi non potest. Unde necesse est esse repugnantiam motuum appetitus. Unio autem horum motuum est quidem de ratione pacis: non enim homo habet pacatum cor quandiu, etsi habeat aliquid quod vult, tamen adhuc restat ei aliquid volendum quod simul habere non potest. Haec autem unio non est de ratione concordiae. Unde concordia importat unionem appetituum diversorum appetentium: pax autem supra hanc unionem, importat etiam appetituum unius appetentis unionem.

Soluciones. 1. San Agustín habla allí de la paz que es de hombre a hombre. Y dice que esta paz es concordia, no de cualquiera manera, sino "ordenada", a saber: por concordar uno con otro en lo que a ambos conviene. Pues si uno concuerda con otro, no de espontánea voluntad, sino como coaccionado por el temor de algún mal inminente, tal concordia no es verdadera paz, porque no guarda el orden de ambos concordantes, antes es perturbada por lo

Ad primum ergo dicendum quod Augustinus loquitur ibi de pace quae est unius hominis ad alium. Et hanc pacem dicit esse concordiam, non quamlibet, sed «ordinatam»: ex eo scilicet quod unus homo concordat cum alio secundum illud quod utrique convenit. Si enim homo concordet cum alio non spontanea voluntate, sed quasi coactus timore alicuius mali imminentis, talis concordia non est vere pax: quia non servatur ordo utriusque concordantis, sed perturbatur ab aliquo timorem in-

ferente. Et propter hoc praemittit quod «pax est tranquillitas ordinis». Quae quidem tranquillitas consistit in hoc quod omnes motus appetitivi in uno homine conquiescunt.

que infiere temor. Y por eso escribe antes que "la paz es la tranquilidad del orden", la cual tranquilidad consiste en que el individuo tenga apaciguados todos los impulsos apetitivos.

Ad secundum dicendum quod, si homo simul cum alio homine in idem consentiat, non tamen consensus eius est omnino unitus nisi etiam sibi invicem omnes motus appetitivi eius sint consentientes.

2. Si uno conviene con otro a la vez en lo mismo, con todo, no se sigue que lo estén consigo mismo, a menos que todos sus impulsos apetitivos estén acordes entre sí.

Ad tertium dicendum quod paci opponitur duplex dissensio: scilicet dissensio hominis ad seipsum, et dissensio hominis ad alterum. Concordiae vero opponitur haec sola secunda dissensio.

3. A la paz se opone una doble disensión: la del hombre consigo mismo y la del hombre con otro. A la concordia se opone sólo esta segunda.

ARTICULO 2

Utrum omnia appetant pacem [a]

Si todas las cosas apetecen la paz

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod non omnia appetant pacem.

1. Pax enim, secundum Dionysium [3], est «unitiva consensus». Sed in his quae cognitione carent non potest uniri consensus. Ergo huiusmodi pacem appetere non possunt.

2. Praeterea, appetitus non fertur simul ad contraria. Sed multi sunt appetentes bella et dissensiones. Ergo non omnes appetunt pacem.

3. Praeterea, solum bonum est appetibile. Sed quaedam pax videtur esse mala: alioquin Dominus non diceret, Mt. 10.34: «Non veni mittere pacem». Ergo non omnia pacem appetunt.

4. Praeterea, illud quod omnia appetunt videtur esse summum bonum, quod est ultimus finis. Sed pax non est huiusmodi: quia etiam in statu viae habetur; alioquin frustra Dominus mandaret, Mc. 4,49: «Pacem habete inter vos». Ergo non omnia pacem appetunt.

Dificultades. Parece que no todas las cosas apetecen la paz.

1. La paz, según Dionisio, es "unitiva del consentimiento". Mas en lo que carece de conocimiento no puede haber unión de consentimiento ni, por consiguiente, apetecer la paz.

2. El apetito no tiende a la vez a cosas contrarias. Muchos apetecen guerras y disensiones. No todos, pues, desean la paz.

3. Sólo el bien es apetecible. Cierta paz parece que es mala; de otra suerte, el Señor no diría: "No he venido a traer la paz". Luego no todas las cosas apetecen la paz.

4. Lo apetecido por todos parece ser el bien sumo, que es el último fin. Y la paz no es tal fin, porque aun en el estado actual se tiene; de otra manera, en vano lo mandaría el Señor: "Guardad la paz entre vosotros". No todas las cosas, pues, desean la paz.

---

[a] *Sent.* 4 d.49 q.1 a.2 q.4; *De verit.* q.22 a.1 ad 12; *De div. nom.* c.11 lect.3.

[3] C.11 § 1: MG 3,948; S.Th., lect.1.

Por otra parte, dice San Agustín que todas las cosas apetecen la paz. Y lo mismo dice Dionisio.

Respuesta. Por el hecho mismo de que el hombre desee algo, se sigue que apetezca aquello que desea alcanzar y, por lo tanto, la remoción de todo aquello que impide su asecución. Puede estorbar la asecución del bien deseado un contrario apetito, propio o de otro. Ambos los quita la paz, como queda dicho. De aquí que sea menester que todo apetente codicie la paz, en cuanto que desea llegar a lo apetecido tranquilamente y sin tropiezo, lo cual encierra la esencia de la paz, que define San Agustín: "La tranquilidad del orden".

Soluciones. 1. La paz dice unión no sólo del apetito intelectual o racional, o del animal, a los que atañe el consentimiento, sino también del apetito natural. Y así dice Dionisio que "la paz es obradora del consentimiento y de la connaturalidad", por manera que en el consentimiento se encierra la unión de apetitos cognoscitivos, y en la connaturalidad la unión de los naturales.

2. Los mismos que buscan guerras y revueltas no desean sino la paz que creen no tener. Pues, como se ha dicho, no hay paz si uno concuerda con otro en contra de lo que él más quiere. En este sentido, los hombres desean romper, guerreando, esa concordia que tiene falta de paz para llegar a ella, en la que nada dé en rostro a su voluntad, que por eso todos los guerreros intentan por guerra llegar a una paz más perfecta de la que antes había.

3. La paz consiste en la quietud y unión del apetito. Y así como el

Sed contra est quod Augustinus dicit, XIX «De civ. Dei» [4], **quod omnia pacem appetunt. Et idem etiam dicit Dionysius, 11 cap. «De div. nom.» (l.c. nt.2).**

Respondeo dicendum quod ex hoc ipso quod homo aliquid appetit, consequens est ipsum appetere eius quod appetit assecutionem, et per consequens remotionem eorum quae consecutionem impedire possunt. Potest autem impediri assecutio boni desiderati per contrarium appetitum vel sui ipsius vel alterius: et utrumque tollitur per pacem, sicut supra (a.1) dictum est. Et ideo necesse est quod omne appetens appetat pacem: inquantum scilicet omne appetens appetit tranquille et sine impedimento pervenire ad id quod appetit, in quo consistit ratio pacis, quam Augustinus definit «tranquillitatem ordinis» (l.c. nt.1).

Ad primum ergo dicendum quod pax importat unionem non solum appetitus intellectualis seu rationalis aut animalis, ad quos potest pertinere consensus, sed etiam appetitus naturalis. Et ideo Dionysius dicit (l.c. nt.2) quod «pax est operativa et consensus et connaturalitatis»: ut in consensu importetur unio appetituum ex cognitione procedentium: per connaturalitatem vero importatur unio appetituum naturalium.

Ad secundum dicendum quod illi etiam qui bella quaerunt et dissensiones non desiderant nisi pacem, quam se habere non aestimant. Ut enim dictum est (a.1 ad 1), non est pax si quis cum alio concordet contra id quod ipse magis vellet. Et ideo homines quaerunt hanc concordiam rumpere bellando, tanquam defectum pacis habentem, ut ad pacem perveniant in qua nihil eorum voluntati repugnet. Et propter hoc omnes bellantes quaerunt per bella ad pacem aliquam pervenire perfectiorem quam prius haberent.

Ad tertium dicendum quod, quia pax consistit in quietatione et

[4] C.12: ML 41,638.

unione appetitus; sicut autem appetitus potest esse vel boni simpliciter vel boni apparentis, ita etiam et pax potest esse et vera et apparens: vera quidem pax non potest esse nisi circa appetitum veri boni; quia omne malum, etsi secundum aliquid appareat bonum, unde ex aliqua parte appetitum quietet, habet tamen multos defectus, ex quibus appetitus remanet inquietus et perturbatus. Unde pax vera non potest esse nisi in bonis et bonorum. Pax autem quae malorum est, est pax apparens et non vera. Unde dicitur Sap. 14,22: «In magno viventes inscientiae bello, tot et tanta mala pacem arbitrati sunt».

Ad quartum dicendum quod, cum vera pax non sit nisi de bono, sicut dupliciter habetur verum bonum: scilicet perfecte et imperfecte, ita est duplex pax vera. Una quidem perfecta, quae consistit in perfecta fruitione summi boni, per quam omnes appetitus uniuntur quietati in uno. Et hic est ultimus finis creaturae rationalis: secundum illud Ps. 147,3: «Qui posuit fines tuos pacem».—Alia vero est pax imperfecta, quae habetur in hoc mundo. Quia etsi principalis animae motus quiescat in Deo, sunt tamen aliqua repugnantia et intus et extra quae perturbant hanc pacem.

apetito puede ser del bien en absoluto y del bien aparente, así también la paz puede ser verdadera y aparente. Efectivamente, la verdadera paz sólo está en el apetito del verdadero bien, porque todo lo malo, aunque parezca bueno en algo, aquietando así en parte el apetito, tiene, sin embargo, muchas tachas, con las que el apetito anda inquieto y turbado. De donde la paz verdadera no puede darse mas que en bienes y en los buenos. En cambio, la paz de los malos es aparente y engañosa: "Viven en la magna guerra de la ignorancia; a tantos y a tan grandes males llaman paz", dice la Escritura.

4. Consistiendo sólo la verdadera paz en el bien y habiendo un doble bien verdadero, poseído imperfecta y perfectamente, hay también doble paz: una perfecta, que consiste en el goce perfecto del bien sumo, por la que todos los apetitos aquietados se unifican. Este es el fin último de la criatura racional, en sentencia del salmo: "Puso en tus fines la paz".—La otra paz es imperfecta, y es la que se tiene en este mundo; pues, aunque la tendencia principal del alma repose en Dios, hay, con todo, cosas dentro y fuera que la contradicen y perturban.

ARTICULO 3

Utrum pax sit proprius effectus caritatis [a]

Si la paz es efecto propio de la caridad

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod pax non sit proprius effectus caritatis.

1. Caritas enim non habetur sine gratia gratum faciente. Sed pax a quibusdam habetur qui non habent gratiam gratum facientem: sicut et gentiles aliquando habent pacem. Ergo pax non est effectus caritatis.

Dificultades. Parece que la paz no es efecto propio de la caridad.

1. No se tiene caridad sin la gracia santificante. Tienen paz algunos que no tienen gracia santificante, como los gentiles, que a veces disfrutan de paz. Luego la paz no es efecto de la caridad.

[a] 1-2 q.70 a.3; *De duob. praec.*

2. No es efecto de la caridad aquello cuyo contrario coexiste con la caridad. La disensión, que contradice a la paz, puede darse con caridad, pues vemos que sagrados doctores, como San Jerónimo y San Agustín, disintieron en algunas opiniones. Pablo y Bernabé disintieron también. Por tanto, parece que la paz no es efecto de la caridad.

3. Una misma cosa no es efecto propio de cosas diversas. La paz es efecto de la justicia: "La paz es obra de la justicia". No es, pues, efecto de la caridad.

Por otra parte, se dice: "Mucha paz para quienes aman tu ley".

Respuesta. Queda dicho que una doble unión es esencial a la paz. Una, resultante de la composición de los propios apetitos en uno, y otra, resultante de la unificación del apetito propio con el ajeno. La caridad obra ambas uniones. La primera, al amar a Dios de todo corazón, de suerte que todo lo refiramos a El, teniendo así unificados todos nuestros impulsos. La segunda, al amar al prójimo como a nosotros mismos, por donde acontece que el hombre quiere cumplir la voluntad del prójimo como la suya. Por eso, entre los elementos de la amistad se pone la identidad de gustos, como se lee en el Filósofo; y Tulio dice que "entre amigos anda el mismo querer y no querer".

Soluciones. 1. Nadie pierde la gracia santificante sino por el pecado, por el que el hombre se aparta del debido fin al ponerlo en cosa indebida. Por eso, su apetito no se adhiere principalmente al verdadero bien final, sino al aparente. De aquí que sin gracia santificante no puede haber paz verdadera, sino sólo aparente.

2. Praeterea, illud non est effectus caritatis cuius contrarium cum caritate esse potest. Sed dissensio, quae contrariatur paci, potest esse cum caritate: videmus enim quod etiam sacri Doctores, ut Hieronymus et Augustinus, in aliquibus opinionibus dissenserunt (1-2 q.103 a.4 ad 1); Paulus etiam et Barnabas dissensisse leguntur, Act. 15,37 sqq. Ergo videtur quod pax non sit effectus caritatis.

3. Praeterea, idem non est prius effectus diversorum. Sed pax est effectus iustitiae: secundum illud Is. 32,17: «Opus iustitiae pax». Ergo non est effectus caritatis.

Sed contra est quod dicitur in Ps. 118,165: «Pax multa diligentibus legem tuam».

Respondeo dicendum quod duplex unio est de ratione pacis, sicut dictum est (a.1): quarum una est secundum ordinationem propriorum appetituum in unum; alia vero est secundum unionem appetitus proprii cum appetitu alterius. Et utramque unionem efficit caritas. Primam quidem unionem, secundum quod Deus diligitur ex toto corde, ut scilicet omnia referamus in ipsum: et sic omnes appetitus nostri in unum feruntur. Aliam vero, prout diligimus proximum sicut nosipsos, ex quo contingit quod homo vult implere voluntatem proximi sicut et sui ipsius. Et propter hoc inter amicabilia unum ponitur identitas electionis: ut patet in IX «Ethic.» [6]**; et Tullius dicit, in libro «De amicitia», quod «amicorum est idem velle et nolle».**

Ad primum ergo dicendum quod a gratia gratum faciente nullus deficit nisi propter peccatum, ex quo contingit quod homo sit aversus a fine debito, in aliquo indebito finem constituens. Et secundum hoc appetitus eius non inhaeret principaliter vero finali bono, sed apparenti. Et propter hoc sine gratia gratum faciente non potest esse vera pax, sed solum apparens.

[6] C.4 n.1 (Bk 1166a7) : S.Th., lect.4.

Ad secundum dicendum quod, sicut Philosophus dicit, in IX «Ethic.» [6]**, ad amicitiam non pertinet concordia in opinionibus, sed concordia in bonis conferentibus ad vitam, et praecipue in magnis: quia dissentire in aliquibus parvis quasi videtur non esse dissensus. Et propter hoc nihil prohibet aliquos caritatem habentes in opinionibus dissentire. Nec hoc repugnat paci: quia opiniones pertinent ad intellectum, qui praecedit appetitum, qui per pacem unitur.—Similiter etiam, existente concordia in principalibus bonis, dissensio in aliquibus parvis non est contra caritatem. Procedit enim talis dissensio ex diversitate opinionum, dum unus aestimat hoc de quo est dissensio pertinere ad illud bonum in quo conveniunt, et alius aestimat non pertinere.—Et secundum hoc talis dissensio de minimis et de opinionibus repugnat quidem paci perfectae, in qua plene veritas cognoscetur et omnis appetitus complebitur: non tamen repugnat paci imperfectae, qualis habetur in via.**

Ad tertium dicendum quod pax est opus iustitiae indirecte, inquantum scilicet removet prohibens. Sed est opus caritatis directe: quia secundum propriam rationem caritas pacem causat. Est enim amor «vis unitiva», ut Dionysius dicit, 4 cap. «De div. nom.» [7]**: pax autem est unio appetitivarum inclinationum.**

2. Dice el filósofo que no toca a la amistad la concordia en opiniones, sino en los bienes pertinentes a la vida, sobre todo en los de consideración, pues disentir en los insignificantes es como si no se disintiera. Por eso no obsta que algunos, que tienen caridad, no opinen lo mismo; ni repugna a la paz, porque las opiniones pertenecen al entendimiento, que precede al apetito, unido con la paz.—Del mismo modo también, habiendo concordia en los principales bienes, disentir en nimios no ofende a la caridad; pues procede tal disensión de la diversidad de opiniones mientras uno cree que aquello que la causa es parte del bien en que convienen, otro cree que no.—Y así, esas disensiones en cosas insignificantes y en opiniones ciertamente se oponen a la paz perfecta, en la que se conocerá plenamente la verdad y quedará harto todo apetito; pero no a la paz imperfecta, que se tiene en la vida presente.

3. La paz es indirectamente "obra de la justicia", en cuanto elimina obstáculos; mas es directamente obra de la caridad, porque la causa en esencia. Y es que el amor es "fuerza unidora", como dice Dionisio; y la paz es unificación de inclinaciones apetitivas.

ARTICULO 4

Utrum pax sit virtus

Si la paz es virtud

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod pax sit virtus.

1. Praecepta enim non dantur nisi de actibus virtutum. Sed dantur praecepta de habendo pacem: ut patet Mc. 9,49: «Pacem habete inter vos». Ergo pax est virtus.

2. Praeterea, non meremur nisi actibus virtutum. Sed facere pacem est meritorium: secundum

Dificultades. Parece que la paz es virtud.

1. Los mandamientos se dan sobre acciones virtuosas. Hay algún precepto que prescribe la paz: "Guardad paz entre vosotros". Luego la paz es virtud.

2. No merecemos más que con actos de virtud. Hacer paces es me-

[6] C.6 n.1 (Bk 1167a22) : S.Th., lect.4. [7] § 12 : MG 3,709

ritorio: "Bienaventurados los pacíficos, porque serán llamados hijos de Dios". Es virtud, pues, la paz.

3. Los vicios se oponen a las virtudes. Las disensiones, que resisten a la paz, se numeran entre los vicios, como es claro en el Apóstol. Es, pues, virtud la paz.

Por otra parte, la virtud no es el fin último, sino camino hasta él. La paz es de algún modo fin, como San Agustín dice. Así, pues, no es virtud.

Respuesta. Está dicho que cuando se da un conjunto de actos que están ligados entre sí y proceden de un mismo agente bajo la misma modalidad, todos ellos nacen de una misma virtud, y no de muchas. Lo mismo se ve en las cosas corporales, porque el fuego calentando licúa y enrarece, no teniendo una virtud licuadora y otra distinta enrarecedora, sino que estas operaciones las causa por su sola virtud calentadora. Pues como se cause la paz de la caridad por el mismo motivo de amor de Dios y del prójimo, cual se ha demostrado, no hay otra virtud, fuera de la caridad, cuyo acto propio sea la paz; lo mismo que se ha dicho del gozo.

Soluciones. 1. Se da mandamiento de observar la paz por ser acto de la caridad; y por eso es también acto meritorio. De aquí que se cuente entre las bienaventuranzas, que son actos de virtud perfecta, como está dicho, y se coloque también entre los frutos, en cuanto es cierto bien final que contiene espiritual dulcedumbre.

2. Con esto se responde a la segunda.

3. A una virtud se oponen muchos vicios, en conformidad con diferentes actos. Así, no sólo se enfrenta el odio con la caridad por razón del acto de amor, mas también la acidia y la envidia, por razón del gozo, y la disensión por razón de la paz.

illud Mt. 5,9: «Beati pacifici: quoniam filii Dei vocabuntur». Ergo pax est virtus.

3. Praeterea, vitia virtutibus opponuntur. Sed dissensiones, quae opponuntur paci, numerantur inter vitia; ut patet ad Gal. 5,20. Ergo pax est virtus.

Sed contra, virtus non est finis ultimus, sed via in ipsum. Sed pax est quodammodo finis ultimus: ut Augustinus dicit, XIX «De civ. Dei» [8]. Ergo pax non est virtus.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est (q.28 a.4), cum omnes actus se invicem consequuntur, secundum eandem rationem ab agente procedentes, omnes huiusmodi actus ab una virtute procedunt, nec habent singuli singulas virtutes a quibus procedant. Ut patet in rebus corporalibus: quia enim ignis calefaciendo, liquefacit et rarefacit, non est in igne alia virtus liquefactiva et alia rarefactiva, sed omnes actus hos operatur ignis per unam suam virtutem calefectivam. Cum igitur pax causetur ex caritate secundum ipsam rationem dilectionis Dei et proximi, ut ostensum est (a.3), non est alia virtus cuius pax sit proprius actus nisi caritas: sicut et de gaudio dictum est (q.28 a.4).

Ad primum ergo dicendum quod ideo praeceptum datur de pace habenda, quia est actus caritatis. Et propter hoc etiam est actus meritorius. Et ideo ponitur inter beatitudines, quae sunt actus virtutis perfectae, ut supra dictum est (1-2 q.69 a.1.3). Ponitur etiam inter fructus (cf. 1-2 q.70 a.3); inquantum est quoddam finale bonum spirituale dulcedinem habens.

Et per hoc patet solutio ad secundum.

Ad tertium dicendum quod uni virtuti multa vitia opponuntur, secundum diversos actus eius. Et secundum hoc caritati non solum opponitur odium, ratione actus dilectionis; sed etiam acedia vel invidia, ratione gaudii; et dissensio, ratione pacis.

[8] C.11: ML 41,637.

CUESTION 30

(In quatuor articulos divisa)

De misericordia

De la misericordia

Deinde considerandum est de misericordia (cf. q.28 introd.).

Et circa hoc quaeruntur quatuor.

Primo: utrum malum sit causa misericordiae ex parte eius cuius miseremur.

Secundo: quorum sit misereri.

Tertio: utrum misericordia sit virtus.

Quarto: utrum sit maxima virtutum.

Ha de estudiarse al presente la misericordia. Sobre la cual se ponen cuatro artículos.

Primero: si el mal es causa de la misericordia por parte de quien nos conmiseramos.

Segundo: por qué cosas nos conmiseramos.

Tercero: si la misericordia es virtud.

Cuarto: si es la más grande de las virtudes.

ARTICULO 1

Utrum malum sit proprie motivum ad misericordiam

Si el mal es motivo propio de la misericordia

Ad primum sic proceditur. Videtur quod malum non sit proprie motivum ad misericordiam.

1. Ut enim supra ostensum est q.19 a.1; 1 q.48 a.6), culpa est magis malum quam poena. Sed culpa non est provocativum ad misericordiam. sed magis ad indignationem. Ergo malum non est misericordiae provocativum.

2. Praeterea, ea quae sunt crudelia seu dira videntur quendam excessum mali habere. Sed Philosophus dicit, in II (Rhet.» [1]; quod «dirum est aliud a miserabili, et expulsivum miserationis». Ergo malum, inquantum huiusmodi, non est motivum ad misericordiam.

3. Praeterea, signa malorum non vere sunt mala. Sed signa malorum provocant ad misericordiam; ut patet per Philosophum,

Dificultades. Parece que el mal no es motivo propio de la misericordia.

1. Queda demostrado arriba que la culpa es mayor mal que la pena. La culpa no incita a misericordia. antes bien provoca indignación. Luego el mal no es incentivo de la misericordia.

2. Lo cruel y despiadado parece que importan la cumbre del mal. Y dice el Filósofo que "lo inhumano es distinto de lo lastimoso e impide la misericordia". Por tanto, el mal en cuanto tal no es motivo de misericordia.

3. Los indicios de males no son verdaderos males. Los indicios de mal excitan la misericordia, como se

[1] C.8 n.12 (Bk 1386a22).

lee en el Filósofo. El mal, pues, no es propiamente provocación a misericordia.

Por otra parte, dice el Damasceno que la misericordia es una especie de tristeza. El mal es ocasión de tristeza. Así que también es motivo de misericordia.

Respuesta. Dice San Agustín que "la misericordia es la compasión de la miseria ajena en nuestro corazón, por la cual nos compele a socorrer, si podemos". Se llama misericordia por tornársele a uno "el corazón compasivo" por la miseria extraña. La miseria se opone a la felicidad. Y es de esencia de la bienaventuranza o felicidad tener lo que se desea, pues como dice San Agustín: "Bienaventurado es aquel que posee todo lo que quiere y nada malo quiere". Por el contrario, a la miseria pertenece el que el hombre sufra lo que no quiere. De triple modo se puede apetecer una cosa. Primeramente, con apetito natural, como los hombres quieren ser y vivir. De una segunda manera, se desea algo por elección o premeditación. Finalmente, no queriéndolo directamente, sino en su causa; como de quien apetece ingerir cosas nocivas decimos que en cierto modo quiere enfermar. Así, pues, la misericordia encuentra ocasión en la miseria. En primer lúgar, en aquello que repugna el apetito natural del que desea, cuales son los males que arruinan y contristan, cuyos contrarios apetece el hombre. Por eso, el Filósofo dice que "la misericordia es una tristeza por el mal presente, que arruina y entristece".—En segundo lugar, esos males provocan más a misericordia si van contra la voluntad de elección; y así, allí mismo dice el Filósofo que aquellos males son más dignos de compasión "cuya causa es la fortuna", esto es, "cuando sobreviene un mal esperándose un bien".—Finalmente, hay otros todavía que son misérrimos, si contradicen en todo a la voluntad: como cuando llueven males al que siempre abundó en bienes. De aquí que añada el Filósofo en el mismo libro que "la misericordia llega a su extremo en los males que uno indignamente padece".

Soluciones. 1. De esencia de la culpa es que sea voluntaria. En cuanto a esto, no es digna de lástima, sino punible. Mas porque la culpa puede ser de algún modo pena, si lleva algo anejo en contra de la voluntad del pecador, en este sentido puede alcanzar título de lastimera. Así nos conmiseramos y compadecemos de los pecadores, según dice San Gregorio: "La verdadera justicia no ostenta desdén", a saber, con los pecadores, "sino compasión". Y en San Mateo se lee: "Viendo Jesús las turbas, tuvo misericordia de ellas, porque estaban fatigados y decaídos, como ovejas sin pastor".

2. Pues la misericordia es compasión de la miseria ajena, propiamente se tiene con los demás y no consigo mismo, como también la justicia, a no ser por analogía; o en cuanto se consideran en el hombre diversas partes. De esta suerte, se lee en la Escritura: "Tú, que agradas a Dios, ten misericordia de tu alma". Así, pues, como la misericordia no se tiene en rigor consigo mismo, sino dolor cuando sufrimos algo cruel, así también en el caso de las personas allegadas, que son como algo nuestro, cuales son hijos o padres, no les tenemos misericordia en sus desgracias, antes bien nos condolemos como de infortunios propios. A este propósito dice el Filósofo que "lo cruel ahuyenta la misericordia".

in II «Rhet.» [2] **Ergo malum non est proprie provocativum misericordiae.**

Sed contra est quod Damascenus dicit, in II lib. [3], **quod misericordia est species tristitiae. Sed motivum ad tristitiam est malum. Ergo motivum ad misericordiam est malum.**

Respondeo dicendum quod, sicut Augustinus dicit, IX «De civ. Dei» [4], «misericordia est alienae miseriae in nostro corde compassio, qua utique, si possumus, subvenire compellimur»: dicitur enim misericordia ex eo quod aliquis habet «miserum cor» super miseria alterius. Miseria autem felicitati opponitur. Est autem de ratione beatitudinis sive felicitatis ut aliquis potiatur eo quod vult: nam sicut Augustinus dicit, XIII «De Trin.» [5], «beatus qui habet omnia quae vult, et nihil mali vult». Et ideo e contrario ad miseriam pertinet ut homo patiatur quae non vult. Tripliciter autem aliquis vult aliquid. Uno quidem modo, appetitu naturali: sicut omnes homines volunt esse et vivere. Alio modo homo vult aliquid per electionem ex aliqua praemeditatione. Tertio modo homo vult aliquid non secundum se, sed in causa sua: puta, qui vult comedere nociva, quodammodo dicimus eum velle infirmari. Sic igitur motivum misericordiae est, tanquam ad miseriam pertinens, primo quidem illud quod contrariatur appetitui naturali volentis: scilicet mala corruptiva et contristantia, quorum contraria homines naturaliter appetunt. Unde Philosophus dicit, in II «Rhet.» [6], quod «misericordia est tristitia quaedam super apparenti malo corruptivo vel contristativo».—Secundo, huiusmodi magis efficiuntur ad misericordiam provocantia si sint contra voluntatem electionis. Unde et Philosophus ibidem [7] dicit quod illa mala sunt miserabilia «quorum fortuna est causa»: puta «cum aliquod malum eveniat unde sperabatur bonum».—Tertio autem, sunt adhuc magis miserabilia si sunt contra totam voluntatem: puta si aliquis semper sectatus est bona et eveniunt ei mala. Et ideo Philosophus dicit, in eodem libro (l.c. nt.2), quod «misericordia maxime est super malis eius qui indignus patitur».

Ad primum ergo dicendum quod de ratione culpae est quod sit voluntaria. Et quantum ad hoc non habet rationem miserabilis, sed magis rationem puniendi. Sed quia culpa potest esse aliquo modo poena, inquantum scilicet habet aliquid annexum quod est contra voluntatem peccantis, secundum hoc potest habere rationem miserabilis. Et secundum hoc miseremur et compatimur peccantibus: sicut Gregorius dicit, in quadam homilia [8], quod «vera iustitia non habet dedignationem», scilicet ad peccatores, «sed compassionem». Et Mt. 9,36 dicitur: «Videns Iesus turbas misertus est eis: quia erant vexati, et iacentes sicut oves non habentes pastorem».

Ad secundum dicendum quod quia misericordia est compassio miseriae alterius, proprie misericordia est ad alterum: non autem ad seipsum, nisi secundum quandam similitudinem, sicut et iustitia, secundum quod in homine considerantur diversae partes, ut dicitur in V «Ethic.» [9]. Et secundum hoc dicitur Eccli. 30,24: «Miserere animae tuae placens Deo». Sicut ergo misericordia non est proprie ad seipsum, sed dolor, puta cum patimur aliquid crudele in nobis; ita etiam, si sint aliquae personae ita nobis coniunctae ut sint quasi aliquid nostri, puta filii aut parentes, in eorum malis non miseremus, sed dolemus, sicut in vulneribus propriis. Et secundum hoc Philosophus dicit quod «dirum est expulsivum miserationis».

---

[2] Ib, n.16 (BK 1386b2).
[3] *De fide orth.* c.14: MG 94,932.
[4] C.5: ML 41,261.
[5] C.5: ML 42,1020.
[6] C.8 n.2 (BK 1385b13).
[7] Ibid., n.8.10 (BK 1386a5; a.11).
[8] *In Evang.* l.2 homil.34: ML 76,1246.
[9] C.11 n.9 (BK 1138b8); S.TH., lect.17.

3. Así como se sigue deleite con la esperanza y memoria de los bienes, del mismo modo entristece la expectación y el recuerdo de males, aunque no tanto como con la sensación de los presentes. De aquí que las señales que nos representan males miserables como presentes, nos muevan a conmiseración.

Ad tertium dicendum quod sicut ex spe et memoria bonorum sequitur delectatio, ita ex spe et memoria malorum sequitur tristitia: non autem tam vehemens sicut ex sensu praesentium. Et ideo signa malorum, inquantum repraesentant nobis mala miserabilia sicut praesentia, commovent ad miserendum.

ARTICULO 2

Utrum defectus sit ratio miserendi ex parte miserentis

Si los defectos de quien se compadece son la razón de ser misericordioso

Dificultades. Parece que los defectos de quien se compadece no son la causa de ser misericordioso.

1. Tener misericordia es propio de Dios; por eso se dice en el salmo: "Sus misericordias campean entre todas sus obras". En Dios no hay ningún defecto. Luego los defectos no puede ser la razón de ser misericordiosos.

2. Si la necesidad propia es la razón de ser misericordioso, los más necesitados serían los más compasivos. Y no es así, pues dice el Filósofo que "los que lo han perdido todo no tienen compasión". Parece, pues, que las privaciones no son la causa de ser misericordioso.

3. Sufrir contumelias es sufrir un defecto. El Filósofo dice allí mismo que aquellos que están afrentados no tienen misericordia. Así, el defecto de parte de quien se compadece no es causa de misericordia.

Por otra parte, la misericordia es cierta tristeza. El defecto es motivo de tristeza, por donde los enfermos caen con más facilidad en ella, como arriba queda dicho. Por tanto, la razón de ser misericordioso son los defectos propios.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod defectus non sit ratio miserendi ex parte miserentis.

1. Proprium enim Dei est misereri: unde dicitur in Ps. 144,9: «Miserationes eius super omnia opera eius». Sed in Deo nullus est defectus. Ergo defectus non potest esse ratio miserendi.

2. Praeterea, si defectus est ratio miserendi, oportet quod illi qui maxime sunt cum defectu maxime miserentur. Sed hoc est falsum: dicit enim Philosophus, in II «Rhet.» [10], **quod «qui ex toto perierunt non miserentur». Ergo videtur quod defectus non sit ratio miserendi ex parte miserentis.**

3. Praeterea, sustinere aliquam contumeliam ad defectum pertinet. Sed Philosophus dicit ibidem [11] **quod «illi qui sunt in contumeliativa dispositione non miserentur». Ergo defectus ex parte miserentis non est ratio miserendi.**

Sed contra est quod misericordia est quaedam tristitia. Sed defectus est ratio tristitiae: unde infirmi facilius contristantur, ut supra dictum est (1-2 q.47 a.3). Ergo ratio miserendi est defectus miserentis.

[10] C.8 n.3 (Bκ 1385b19).

[11] Ibid., n.6 (Bκ 1385b31).

Respondeo dicendum quod, cum misericordia sit compassio super miseria aliena, ut dictum est (a.1), ex hoc contingit quod aliquis misereatur ex quo contingit quod de miseria aliena doleat. Quia autem tristitia seu dolor est de proprio malo, intantum aliquis de miseria aliena tristatur aut dolet inquantum miseriam alienam apprehendit ut suam. Hoc autem contingit dupliciter. Uno modo, secundum unionem affectus: quod fit per amorem. Quia enim amans reputat amicum tanquam seipsum, malum ipsius reputat tanquam suum malum: et ideo dolet de malo amici sicut de suo. Et inde est quod Philosophus, in IX «Ethicorum» [12], **inter alia amicabilia ponit hoc quod est «condolere amico». Et Apostolus dicit, ad Rom. 12,15: «Gaudere cum gaudentibus, flere cum flentibus».—Alio modo contingit secundum unionem realem: utpote cum malum aliquorum propinquum est ut ab eis ad nos transeat. Et ideo Philosophus dicit, in II «Rhet.» (l.c. nt.6): Homines miserentur super illos qui sunt eis coniuncti et similes: quia per hoc fit eis aestimatio quod ipsi etiam possint similia pati. Et inde est etiam quod senes et sapientes, qui considerant se posse in mala incidere, et debiles et formidolosi magis sunt misericordes. E contrario autem alii, qui reputant se esse felices et intantum potentes quod nihil mali putant se posse pati, non ita miserentur.—Sic igitur semper defectus est ratio miserendi: vel inquantum aliquis defectum alicuius reputat suum, propter unionem amoris; vel propter possibilitatem similia patiendi.**

Ad primum ergo dicendum quod Deus non miseretur nisi propter amorem, inquantum amat nos tanquam aliquid sui.

Ad secundum dicendum quod illi qui iam sunt in infimis malis non timent se ulterius pati aliquid: et ideo non miserentur.—Similiter etiam nec illi qui valde timent: quia tantum intendunt

Respuesta. Siendo la misericordia compasión de la miseria ajena, como hemos visto, sucede que uno se conmisera por dolerse de la miseria ajena. Porque la tristeza o el dolor versan sobre el propio mal; pues en tanto se contrista o se duele uno de la miseria ajena en cuanto la mira como suya. Esto acaece de dos modos. Primero, por la unión de afectos que hace el amor. Pues el amador considera al amigo como a sí mismo, y su mal lo tiene por suyo: de esta suerte se duele de ese mal cual si fuera propio. Por eso el Filósofo coloca entre lo propio de la amistad "condolerse del amigo", y el Apóstol dice: "Gozar con los que gozan, llorar con los que lloran".—De un segundo modo, por unión real: como cuando el infortunio de alguno está tan cerca, que de ellos ha de pasar a nosotros. A este propósito dice el Filósofo que los hombres se compadecen de aquellos que son sus semejantes y allegados, por pensar que también ellos pueden padecer lo mismo. De ahí que los ancianos y sabios, que consideran que pueden sufrir calamidad, igual que los asustadizos y débiles, son más misericordiosos. Por el contrario, quienes se creen felices, los poderosos que estiman no poder dar en mal alguno, no tienen tanta misericordia.—Así, pues, siempre el defecto es motivo de conmiseración: bien por el defecto ajeno, que tiene por suyo a causa de amorosa unión; bien por la posibilidad de padecer lo mismo.

Soluciones. 1. Dios no tiene misericordia sino por amor, al amarnos como a algo suyo.

2. Los sumergidos en infinitos males no temen padecer nada más; por eso no son misericordiosos.—Por lo mismo, tampoco los medrosos, porque, al estar entendiendo en su pro-

[12] C.4 n.1 (Bκ 1166a27): S.Th., lect.4.

pia pasión, no les queda lugar para considerar la miseria ajena.

3. Los afrentados, tanto por haber recibido afrenta, o con ánimo de afrenta, como por desear hacerla, son compelidos a ira o audacia, que son pasiones viriles que exaltan los ánimos del hombre a lo arduo; por lo cual pierde el hombre la creencia de que pueda padecer nada en el futuro. De donde esos tales, mientras están con ese temple, no tienen misericordia, conforme a la Escritura: "No saben de misericordia ni la ira ni el arrebatado furor".—Por la misma razón no se conmiseran los soberbios, al despreciar a los demás y reputarlos malos; de ahí que juzguen que justamente sufren lo que están pasando; y así dice San Gregorio que "la falsa justicia (cual es la de los soberbios) no tiene compasión, sino indignación".

propriae passioni quod non intendunt miseriae alienae.

Ad tertium dicendum quod illi qui sunt in contumeliativa dispositione, sive quia sint contumeliam passi, sive quia velint contumeliam inferre, provocantur ad iram et audaciam, quae sunt quaedam passiones virilitatis extollentes animum hominis ad arduum. Unde auferunt homini aestimationem quod sit aliquid in futurum passurus. Unde tales, dum sunt in hac dispositione, non miserentur: secundum illud Prov. 27,4: «Ira non habet misericordiam, neque erumpens furor».—Et ex simile ratione superbi non miserentur, qui contemnunt alios et reputant eos malos. Unde reputant quod digne patiantur quidquid patiuntur. Unde et Gregorius dicit (l.c. nt.8) quod «falsa iustitia», scilicet superborum, «non habet compassionem, sed dedignationem».

ARTICULO 3

Utrum misericordia sit virtus [a]

Si la misericordia es virtud

Dificultades. Parece que la misericordia no es virtud.

1. La elección es lo principal en la virtud, según el Filósofo. La elección es "el apetito del que se aconseja", como él mismo dice. Lo que impide, pues, el consejo no es virtud. Y la misericordia lo impide, pues dice Salustio: "Los hombres que aconsejan en lo dudoso, conviene estén horros de ira y misericordia; que no da fácilmente el ánimo con la verdad donde estorban ellas". Luego la misericordia no es virtud.

2. Nada contrario a la virtud es laudable. La némesis es contraria a

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod misericordia non sit virtus.

1. Principale enim in virtute est electio: ut patet per Philosophum, in libro «Ethic.» [13] Electio autem est «appetitus praeconsiliati», ut in eodem libro [14] dicitur. Illud ergo quod impedit consilium non potest dici virtus. Sed misericordia impedit consilium: secundum illud Sallustii [15]: «Omnes homines qui de rebus dubiis consultant ab ira et misericordia vacuos esse decet: non enim animus facile verum provident ubi ista officiunt». Ergo misericordia non est virtus.

2. Praeterea, nihil quod est contrarium virtuti est laudabile.

[a] 1-2 q.59 a.1 ad 3; *Sent.* 3 d.23 q.1 a.3 q.ª2 ad 2; 4 d.15 q.2 a.1 q.ª3 ad 2; *De malo* q.10 a.2.

[13] L.2 c.5 n.4 (Bk 1106a3): S.Th., lect.5.
[14] L.3 c.2 n.16 (Bk 1112a14): S.Th., lect.6; l.6 c.2 n.2 (Bk 1139a23).
[15] *In Catil.* c.51.

la misericordia, como se lee en el Filósofo. La némesis es pasión laudable, como él mismo dice. Por tanto, no es virtud la misericordia.

3. El gozo y la paz no son virtudes especiales, pues, como hemos dicho arriba, se siguen de la caridad. Pero también se sigue la misericordia, y así por ella "lloramos con quienes lloran y gozamos con quienes gozan". La misericordia no es, pues, virtud especial.

4. Perteneciendo la misericordia a la potencia apetitiva, no puede ser virtud intelectual. No es virtud teologal, al no tener a Dios por objeto. Tampoco es virtud moral, pues no versa sobre los actos que atañen a la justicia; ni sobre las pasiones, ya que no se cuenta entre los doce medios justos que trae el Filósofo. No es, por tanto, virtud la misericordia.

Sed nemesis contrariatur misericordiae, ut Philosophus, dicit, in II «Rhet.» [16] Nemesis autem est passio laudabilis, ut dicitur in II «Ethic.» [17] Ergo misericordia non est virtus.

3. Praeterea, gaudium et pax non sunt speciales virtutes quia consequuntur ex caritate, ut supra dictum est (q.28 a.4; q.29 a.4). Sed etiam misericordia consequitur ex caritate: sic enim ex caritate «flemus cum flentibus» sicut «gaudemus cum gaudentibus» (Rom. 12,15). Ergo misericordia non est specialis virtus.

4. Praeterea, cum misericordia ad vim appetitivam pertineat, non est virtus intellectualis. Nec est virtus theologica: cum non habeat Deum pro obiecto. Similiter etiam non est virtus moralis: quia nec est circa operationes, hoc enim pertinet ad iustitiam; nec est circa passiones, non enim reducitur ad aliquam duodecim medietatum quas Philosophus ponit, in II «Ethic.» [18] Ergo misericordia non est virtus.

Sed contra est quod Augustinus dicit, in IX «De civ. Dei» [19]: «Longe melius et humanius et piorum sensibus accommodatius Cicero in Caesaris laude locutus est, ubi ait: «Nulla de virtutibus tuis nec admirabilior nec gratior misericordia est». Ergo misericordia est virtus.

Por otra parte, dice San Agustín: "Nunca Cicerón habló mejor ni más humanamente, ni mejor acomodado al sentir de los piadosos, que cuando dijo en alabanza de César: Ninguna de tus virtudes es tan admirable ni tan grata como tu misericordia". La misericordia, en consecuencia, es virtud.

Respondeo dicendum quod misericordia importat dolorem de miseria aliena. Iste autem dolor potest nominare, uno quidem modo, motum appetitus sensitivi. Et secundum hoc misericordia passio est, et non virtus.—Alio vero modo potest nominare motum appetitus intellectivi, secundum quod alicui displicet malum alterius. Hic autem motus potest esse secundum rationem regulatus: et potest secundum hunc motum ratione regulatum regulari motus inferioris appetitus. Unde Augus-

Respuesta. La misericordia entraña dolor de la miseria ajena. Este dolor se puede denominar de una doble manera: impulso del apetito sensitivo; y así la misericordia es pasión y no virtud.—De una segunda manera puede denominarse afección del apetito intelectivo, si a uno le desagrada el infortunio ajeno. Tal afección puede ser regulada por la razón y, ya regulada, puede dirigir los movimientos del apetito inferior. Por donde San Agustín dice

[16] C.9 n.1 (Bk 1386b9).
[17] C.7 n.15 (Bk 1108a35): S.Th., lect.9.
[18] C.7 (Bk 1107a28): S.Th., lect.8.9.
[19] C.5: ML 41,260.

que "esta afección del ánimo (la misericordia) sirve a la razón cuando de tal suerte se tiene que se conserva la justicia, ora actuándola con el indigente, ora perdonando al arrepentido". Y porque la esencia de la virtud humana consiste en que los impulsos del ánimo sean regulados por la razón, como se desprende de lo dicho, es, en consecuencia, la misericordia virtud.

Soluciones. 1. La autoridad de Salustio habla de la misericordia en cuanto pasión no regida por razón; así estorba el consejo de la razón al hacer desviarse de la justicia.

2. El Filósofo habla allí de la misericordia y de la némesis como pasiones. Y son ciertamente contrarias por parte del modo de enjuiciar los males ajenos, pues mientras el misericordioso se duele por creer que los padecen indignamente, el nemesético se goza por estimarlos dignos de ello, y se contrista si a los indignos les sale bien. "Ambas cosas son laudables y proceden de la misma raíz", como allí mismo se dice. Pero más adelante se verá que a la misericordia se opone propiamente la envidia.

3. El gozo y la paz nada añaden a la razón de bien, objeto de la caridad; por eso no requieren otras virtudes que ella. Mas la misericordia mira un aspecto especial: la miseria de aquel a quien se compadece.

4. La misericordia, en cuanto virtud, es virtud moral, que versa acerca de las pasiones y se reduce al justo medio llamado némesis, pues se dice que "del mismo sentimiento proceden". No llama virtudes el Filósofo a estos justos medios, sino pasiones, porque también como pa-

tinus dicit, in IX «De civ. Dei» (ib.), quod «iste motus animi»; scilicet misericordia, «servit rationi quando ita praebetur misericordia ut iustitia conservetur: sive cum indigenti tribuitur, sive cum ignoscitur poenitenti». Et quia ratio virtutis humanae consistit in hoc quod motus animi ratione reguletur, ut ex superioribus[20] patet, consequens est misericordiam esse virtutem.

Ad primum ergo dicendum quod auctoritas illa Sallustii intelligitur de misericordia secundum quod est passio ratione non regulata. Sic enim impedit consilium rationis, dum facit a iustitia discedere.

Ad secundum dicendum quod Philosophus loquitur ibi de misericordia et nemesi secundum quod utrumque est passio. Et habent quidem contrarietatem ex parte aestimationis quam habent de malis alienis, de quibus misericors dolet, inquantum aestimat aliquem indigna pati; nemeseticus autem gaudet, inquantum aestimat aliquos digne pati, et tristatur si indignis bene accidat. Et «utrumque est laudabile, et ab eodem more descendens», ut ibidem (l.c. nt.16) dicitur. Sed proprie misericordiae opponitur invidia, ut infra dicetur (q.36 a.3 ad 3).

Ad tertium dicendum quod gaudium et pax nihil adiciunt super rationem boni quod est obiectum caritatis: et ideo non requirunt alias virtutes quam caritatem. Sed misericordia respicit quandam specialem rationem, scilicet miseriam eius cuius miseretur.

Ad quartum dicendum quod misericordia, secundum quod est virtus, est moralis virtus circa passiones existens: et reducitur ad illam medietatem quae dicitur nemesis, quia «ab eodem more procedunt», ut in II «Rhet.» (l.c. nt.16) dicitur. Has autem medietates Philosophus non ponit vir-

[20] I-2 q.56 a.4; q.59 a.4; q.60 a.5; q.66 a.4.

tutes, sed passiones: quia etiam secundum quod sunt passiones, laudabiles sunt. Nihil tamen prohibet quin ab aliquo habitu electivo proveniant. Et secundum hoc assumunt rationem virtutis.

siones, son laudables. Con todo, nada impide que provengan de algún hábito electivo, y así toman natura'eza de virtud.

ARTICULO 4

Utrum misericordia sit maxima virtutum

Si la misericordia es la mayor de las virtudes

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod misericordia sit maxima virtutum.

1. Maxime enim ad virtutem pertinere videtur cultus divinus. Sed misericordia cultui divino praefertur: secundum illud Os. 6,6 et Mt. 12,7: «Misericordiam volo, et non sacrificium». Ergo misericordia est maxima virtus.

2. Praeterea, super illud I ad Tim. 4,8, «Pietas ad omnia utilis est», dicit Glossa Ambrosii[21]: «Omnis summa disciplinae christianae in misericordia et pietate est». Sed disciplina christiana continet omnem virtutem. Ergo summa totius virtutis in misericordia consistit.

3. Praeterea, «virtus est quae bonum facit habentem». Ergo tanto aliqua virtus est melior quanto facit hominem Deo similiorem: quia per hoc melior est homo quod Deo est similior. Sed hoc maxime facit misericordia: quia de Deo dicitur in Ps. 144,9 quod «miserationes eius sunt super omnia opera eius». Unde et Lc. 6,36 Dominus dicit: «Estote misericordes, sicut et Pater vester misericors est». Misericordia igitur est maxima virtutum.

Sed contra est quod Apostolus, ad Col. 3, cum dixisset (v.12), «Induite vos sicut electi Dei, viscera misericordiae» etc., postea (v.14) subdit: «Super omnia caritatem habete». Ergo misericordia non est maxima virtutum.

Dificultades. Parece que la misericordia es la mayor de las virtudes.

1. Parece pertenecer principalmente a la virtud el culto divino. La misericordia es preferida al culto divino, según la Escritura: "Misericordia quiero y no sacrificio". Por tanto, la misericordia es la mayor de las virtudes.

2. Comentando la Glosa las palabras: "La piedad es útil para todo", dice: "La suma de la doctrina cristiana está en la misericordia y en la piedad". La doctrina cristiana contiene toda virtud. Luego la misericordia es la suma de toda virtud.

3. "La virtud hace bueno a quien la tiene". Así, tanto es mejor una virtud cuanto hace al hombre más semejante a Dios. Sobremanera hace eso la misericordia: de Dios se dice que "sus misericordias campean entre todas sus obras"; y el Señor: "Sed misericordiosos, como vuestro Padre lo es". La misericordia es, pues, la mayor de las virtudes.

Por otra parte, el Apóstol, al decir: "Revestíos, como amados de Dios, de entrañas de misericordia", añade: "Sobre todo tened caridad". Luego la misericordia no es la mayor de las virtudes.

[21] AMBROSIASTER, *In I Tim.* super 4,8; ML 17,500.

Respuesta. Una virtud puede ser la suprema de dos maneras: primeramente, en sí misma, y de otro modo, en relación con quien la tiene. En sí misma, la misericordia, es la más grande: que a ella toca volcarse en otros y, lo que es más, socorrer sus deficiencias. Esto es peculiar del superior. Por donde se tiene como propio de Dios tener misericordia, y en ella se dice que resplandece sobremanera su omnipotencia.

Con relación a quien la tiene, la misericordia no es la máxima, a no ser que quien la posea sea máximo, no teniendo sobre sí a nadie, antes bien, a todos por debajo. Pues al que tiene otro por encima le es cosa mayor y mejor unirse al superior que subvenir el defecto del inferior. Por tanto, con relación al hombre, que tiene a Dios por superior, la caridad, con la que se une a El, es mejor que la misericordia, con que se socorre las deficiencias de los prójimos. Mas, entre todas las virtudes que miran al prójimo, la mayor es la misericordia, como también lo es su acto, pues atender a las necesidades de otros es, en este aspecto, del superior y del mejor.

Soluciones. 1. No adoramos a Dios con sacrificios y dones exteriores por El mismo, sino por nosotros y por los prójimos. No necesita nuestros sacrificios, antes quiere que se los ofrezcamos por nuestra devoción y la utilidad del prójimo. Por donde la misericordia, que socorre los defectos ajenos, le es sacrificio más acepto, como que de más cerca causa la utilidad del prójimo, conforme a la sentencia: "No echéis en olvido la beneficencia y la asistencia, que con tales sacrificios se agrada a Dios".

2. La suma de la religión cristiana está en la misericordia en cuanto a las obras exteriores. Sin embargo, la afección interna de la caridad, con que nos unimos a Dios, se antepone al amor y a la misericordia con los prójimos.

3. Por la caridad nos asemejamos a Dios, como unidos a El por afecto. Por eso es mejor que la misericordia, por la que nos parecemos a El en la semejanza de obrar.

Respondeo dicendum quod aliqua virtus potest esse maxima dupliciter: uno modo, secundum se; alio modo, per comparationem ad habentem. Secundum se quidem misericordia maxima est. Pertinet enim ad misericordiam quod alii effundat; et, quod plus est, quod defectus aliorum sublevet; et hoc est maxime superioris. Unde et misereri ponitur proprium Deo: et in hoc maxime dicitur eius omnipotentia manifestari.

Sed quoad habentem, misericordia non est maxima, nisi ille qui habet sit maximus, qui nullum supra se habeat, sed omnes sub se. Ei enim qui supra se aliquem habet maius est et melius coniungi superiori quam supplere defectum inferioris. Et ideo quantum ad hominem, qui habet Deum superiorem, caritas, per quam Deo unitur, est potior quam misericordia, per quam defectus proximorum supplet. Sed inter omnes virtutes quae ad proximum pertinent potissima est misericordia, sicut etiam est potioris actus: nam supplere defectum alterius, inquantum huiusmodi, est superioris et melioris.

Ad primum ergo dicendum quod Deum non colimus per exteriora sacrificia aut munera propter ipsum, sed propter nos et propter proximos: non enim indiget sacrificiis nostris, sed vult ea sibi offerri propter nostram devotionem et proximorum utilitatem. Et ideo misericordia, qua subvenitur defectibus aliorum, est sacrificium ei magis acceptum, utpote propinquius utilitatem proximorum inducens: secundum illud Heb. ult. 16: «Beneficentiae et communionis nolite oblivisci, talibus enim hostiis promeretur Deus».

Ad secundum dicendum quod summa religionis christianae in misericordia consistit quantum ad exteriora opera. Interior tamen affectio caritatis, qua coniungimur Deo, praeponderat et dilectioni et misericordiae in proximos.

Ad tertium dicendum quod per caritatem assimilamur Deo tanquam ei per affectum uniti. Et ideo potior est quam misericordia, per quam assimilamur Deo secundum similitudinem operationis.

INTRODUCCION A LAS CUESTIONES 31-33

ACTOS O EFECTOS EXTERIORES DE LA CARIDAD

I. Razón, intento, importancia y orden general de estas cuestiones

La vida humana, como la humana naturaleza, tiene una dimensión de exterioridad en que se proyecta y difunde connaturalmente su actividad interna. La actividad caritativa está regida por esta misma ley: sus actos internos, amativos, se reflejan con natural propensión y extensividad en actuaciones externas bienhechoras. En éstas se fija ahora la atención teológica de Santo Tomás. ¿Cuáles son los actos o efectos externos más propios de la caridad?

Los más propios solamente, pues, como tantas veces hemos dicho, no hay modalidad de bien que no esté comprendida en el ámbito universal del bien caritativo, ni actuación benéfica, por tanto, que escape a los estímulos y sublimaciones de la caridad. Imposible saber ni decir todas las obras del amor.

Por eso el Angélico se limita a estudiar, bajo el título de beneficencia, la efectividad bienhechora del amor en general (q.31) y a declarar luego, en particular, las importantes obras caritativas denominadas de *limosna* o *misericordia* (q.32) y, aún más en particular, una muy evangélica y muy olvidada, que es la *corrección fraterna* (q.33).

Aunque la primera y principal obra del amor es amar, se dice con razón que «obras son amores», porque el amor verdadero no sólo quiere el bien del prójimo, sino que se lo procura cuanto puede (a.5c). San Juan nos exhorta [1] a *no amar con amor palabrero, sino hacedor y verdadero*. Santo Tomás va a justificar con su magnífica teología las exigencias bienhechoras del amor.

II. La beneficencia (q.31)

1. ORDEN DE LA CUESTIÓN.—1.º Por qué es acto de la caridad. 2.º Su extensión o universalidad. 3.º Su orden. 4.º Acto y no hábito.

2. LA BENEFICENCIA, ACTO DE LA CARIDAD (a.1).—Beneficencia es la acción de hacer bien a uno. Pero este bien puede ser general, sin especial condición de bondad o con ella. El primero lo realiza la *beneficencia general*, que es acto de la caridad, porque lo es la benevolencia, que tiende a ser efectiva, esto es, a convertirse en beneficencia. El que pudiendo beneficiar no beneficia, es porque no ama. El segundo lo realiza una *beneficencia especial*, que pertenece a otras virtudes, como, por ejemplo, la realización del *bien debido* pertenece a la justicia (ad 3).

[1] 1 Jo. 3,18.

3. EXTENSIÓN O UNIVERSALIDAD DE LA BENEFICENCIA (a.2).—Aunque la beneficencia importa cierta superioridad (pues se da el bien que se tiene y se da a quien le falta), esta superioridad entre los hombres es relativa y cambiable, y cualquiera puede necesitar ser beneficiado alguna vez en algo. La beneficencia, pues, como la caridad, debe extenderse a todos, si no de hecho, por actual imposibilidad, al menos en la intención. Y nótese que siempre podemos beneficiar a todos haciendo que Dios los beneficie con nuestra oración (ad 1).

4. ORDEN DE LA BENEFICENCIA (a.3).—Por principio general se debe beneficiar antes y más a los más allegados. Porque la gracia y la virtud imitan el orden establecido por Dios en la naturaleza, y los agentes naturales, por ejemplo, el fuego, actúan antes y más en lo más cercano. Como los allegados lo son en distintos planos o bienes, cada uno ha de ser más beneficiado en su bien correspondiente; por ejemplo, el pariente en la ayuda material, el amigo espiritual en la ayuda espiritual, etc. No obstante las circunstancias, por ejemplo, el grado de necesidad, puede justificar o exigir un cambio prudencial de este orden.

5. LA BENEFICENCIA, ACTO CARITATIVO Y NO VIRTUD DISTINTA (a.4).—No hay distinta virtud donde hay un mismo objeto formal. Y la razón común de bien lo es de la caridad y de la beneficencia. Además, el acto exterior y el interior no requieren diversas virtudes. Y la beneficencia no es más que la ejecución externa de la benevolencia caritativa (cf. *sed contra*).

III. La limosna (q.32)

1. ORDEN DE LA CUESTIÓN.—1.º Naturaleza de la limosna. 2.º Clases de limosna o misericordia. 3.º Comparación entre las espirituales y corporales. 4.º Eficacia espiritual de las corporales. 5.º La obligación de la limosna. 6.º Si la obligación alcanza a lo necesario. 7.º Si es lícito dar de lo mal adquirido. 8.º Sujeto de la limosna. 9.º Orden de la limosna. 10. Modo de darla.

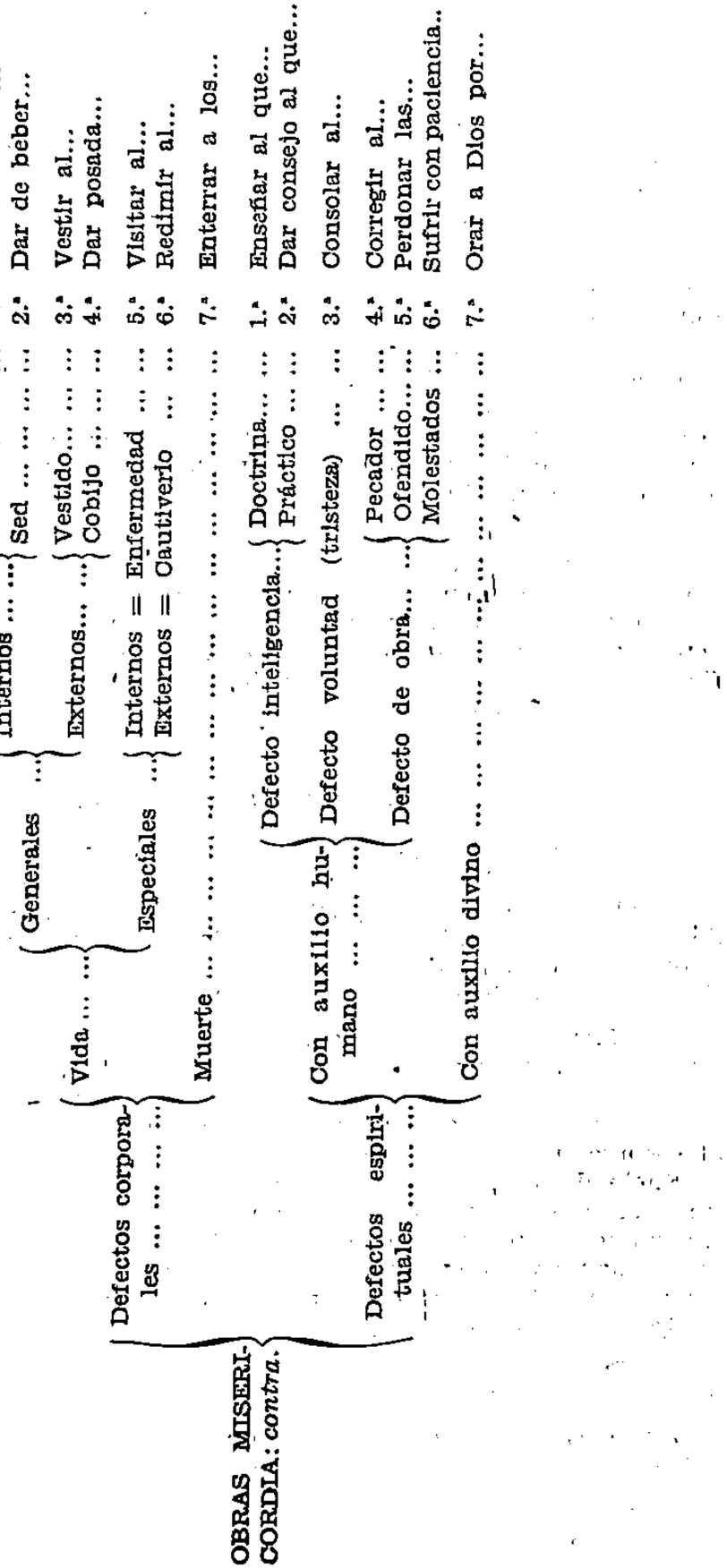
2. NATURALEZA DE LA LIMOSNA (a.1).—Téngase en cuenta que *limosna*, como demuestra su origen griego [2], significa *misericordia*. Por eso la cuestión se refiere a las *obras* que comúnmente llamamos de *misericordia* o *de caridad*. Entre ellas acostumbramos denominar *limosna* al socorro material del indigente.

Suele definirse la *limosna* el acto de dar algo compasivamente a un necesitado, por Dios. De suyo, pues, la limosna, como su motivo inmediato, pertenece a la misericordia. Pero, como ésta es efecto del amor caritativo, *dar limosna es acto de la caridad mediante la misericordia*. Puede pertenecer también, a la vez, a otras virtudes por vía de imperio o información moral (ad 2.4).

3. CLASES DE LIMOSNA O MISERICORDIA.—Se enumeran tradicionalmente catorce. Siete corporales y siete espirituales.

Las corporales son: 1.ª Dar de comer al hambriento. 2.ª Dar de beber al sediento. 3.ª Vestir al desnudo. 4.ª Dar posada al peregrino.

[2] Del verbo ελεεω, *misericordiarse*.



5.ª Visitar al enfermo. 6.ª Redimir al cautivo. 7.ª Enterrar a los muertos.

Las espirituales son: 1.ª Enseñar al que no sabe. 2.ª Dar buen consejo al que lo ha menester. 3.ª Consolar al triste. 4.ª Corregir al que yerra. 5.ª Perdonar las injurias. 6.ª Sufrir con paciencia las contrariedades del prójimo. 7.ª Rogar a Dios por los vivos y los muertos. Santo Tomás las ordena así (véase cuadro sinóptico de la p. 940).

4. COMPARACIÓN DE LAS CORPORALES Y ESPIRITUALES (a.3).—De suyo y en general, son más excelentes las espirituales: 1.º, porque lo es el favor; 2.º, porque lo es el favorecido; 3.º, porque lo son los actos mismos.

En algún caso prevalecen las corporales; por ejemplo, la necesidad puede hacer preferible la comida a los consejos.

5. EFICACIA ESPIRITUAL DE LAS CORPORALES (a.4).—Aunque de suyo la misericordia corporal es sólo un beneficio material, reporta un beneficio espiritual *por su causa*, que es el *amor* de Dios, y por su efecto, que es la oración del beneficiado por el bienhechor [3]. Añádase que el favor material abre también paso al bien espiritual del favorecido.

6. OBLIGACIÓN DE LA LIMOSNA CORPORAL (a.5-6).—1.º *Obligación general.*—En principio hay que decir que es de precepto dar limosna, porque lo es la práctica de la caridad, que no se salva si, pudiendo remediar la necesidad del hermano, no lo hacemos.

2.º *Alcance de la obligación.* 1) Distinciones: Para precisar el alcance de la obligación hay que tener en cuenta la posibilidad del dador y la necesidad del socorrido.

A) *La posibilidad* del dador son sus *bienes superfluos*, que se dicen tales: *a)* respecto de los necesarios para conservar su vida y la de los suyos; *b)* respecto de los necesarios para el estado que conviene o corresponde a él y a los suyos (a.6c), estimables por la situación actual y la normalmente previsible (a.5 ad 3).

B) *La necesidad* socorrible puede ser: a) *extrema*, de peligro mortal o mal gravísimo seguro; b) *grave*, de peligro gravísimo probable o muy grande seguro; c) *común*, que puede superarse sin gran dificultad [4].

2) Según esto: 1.º No hay obligación de dar limosna de lo necesario para la vida propia y de los suyos, pues sería atentar contra ellas. Se exceptúa el caso en que hubiera que salvar la vida de una persona necesaria para el bien común (a.6c).

2.º Hay obligación preceptuada de dar limosna de los bienes necesarios al propio estado o posición para remediar la necesidad extrema del prójimo. La necesidad extrema del prójimo prevalece sobre la propia conveniencia. Dar *moderadamente* de estos bienes, sin necesidad extrema, es de consejo (a.7c).

3.º Hay obligación grave de dar limosna de los bienes superfluos del propio estado o posición (no necesarios para conservarla) en remedio de la necesidad grave. Esta afirmación no la hace expresamente Santo Tomás, pero se sigue de la obligación general de principio y

---

[3] Cf. también a.9 ad 2.
[4] Cf. MERKELBACH, *Theol. mor.* I n.905 p.694. Santo Tomás aquí sólo distingue entre necesidad extrema y no extrema.

de la diferencia entre la que grava a estos bienes y a los necesarios para la propia posición. Si dar de estos necesarios es consejo, dar de los que respecto de éstos son superfluos es precepto. Además, el Santo establece el principio de que los bienes superfluos sólo son propios en cuanto a la administración, no en cuanto al uso, que es debido a los necesitados [6]. Enseña más adelante el mismo santo Doctor que «lo sobreabundante es debido *por derecho natural* al sustento de los pobres» (q.66 a.7).

4.º Hay también obligación de dar limosna de los bienes absolutamente superfluos, para remedio de la necesidad común, con razonable frecuencia y libre elección de los beneficiarios. La razón es que el rico es administrador obligado de estos bienes en beneficio de los necesitados.

5.º *Aclaración: Limosna, justicia y caridad.*—En la hora de reivindicación, o de *justicia social* que vivimos, se han desvalorizado grandemente las *obras de misericordia*, o de caridad, y entre ellas, particularmente, la limosna. Es corriente la consigna de «menos caridad y más justicia». Y es que ha ganado la convicción general la idea de que lo que se da por caridad, y mucho más, se debe de justicia y que mantener las apariencias caritativas es un recurso taimado para encubrir y perpetuar la iniquidad.

Por otra parte, parece que los principios de Santo Tomás sobre la obligación de la limosna no fundan un mero débito caritativo, sino un débito de justicia. Si, por principio, los bienes de la naturaleza tienen la finalidad esencial de asegurar la subsistencia general de todos los hombres y los derechos de propiedad establecidos por convenios humanos no pueden invalidar la ordenación providencial fundamental, parece que la indigencia representa un derecho frente al de propiedad que prevalece sobre él. Y esto es lo que vienen a reconocer parcialmente los otros dos principios: el de que lo superfluo no es del rico, sino de los menesterosos, y el de que la necesidad puede legitimar la apropiación de lo ajeno, porque ante ella todo es común. Estos principios, repetimos, parecen fundar derechos y débitos de justicia más que de caridad [6].

Respuesta.—La daremos en varios puntos para que sea más exacta y más breve: 1.º Las prevenciones actuales contra las obras de caridad, y particularmente contra la limosna, se originan, en parte, de la efectiva injusticia social imperante, pues muchos tienen más y dan menos de lo que deben; en parte, de la efectiva y frecuente pretensión de sustituir con pequeñas donaciones libres de caridad las mayores debidas de justicia; y, en parte, finalmente, y no pequeña, de la mentalidad igualitarista en lo político y en lo económico creada por el liberalismo y por el comunismo.

2.º La finalidad común y universal de los bienes naturales da un verdadero derecho de justicia a la indigencia e impone un verdadero deber de justicia al propietario, que por eso lo es en procurar y dispensar, mas no en usar, «porque en esto no debe tener el hombre las

[6] Cf. a.5 ad 1. Véase el texto de San Basilio aprobado por Santo Tomás. Parece exigirlo también así la mente de la Iglesia, que condenó la proposición: «Vix in saecularibus invenies, etiam in regibus, superflua statui. Et ita vix aliquis tenetur ad eleemosynam, quando tenetur solum ex superfluo statui» (decr. Santo Oficio, 2 marzo 1679: D 1162).

[6] Sobre el pensamiento de Santo Tomás, cf. SPICQ, O.P., *L'aumône: justice ou charité?*: Mélanges Mandonnet, I p.245-64 (París 1930).

cosas exteriores como propias, sino como comunes, de modo que fácilmente las emplee en las necesidades de los demás» [7].

Pero ya se ve que el derecho natural y universal de subsistencia y el derecho positivo legítimo de propiedad han de armonizarse en la práctica, de manera que ni el abuso de la propiedad conculque el derecho natural inabrogable, ni éste haga caso omiso del preferente derecho de uso del propietario y del derecho y deber que también le asiste de administrar el uso restante en beneficio de los demás. Y con ello reincidimos en la problemática, ya examinada, sobre la medida en que tiene obligación el poseedor de subvenir la necesidad del indigente. No vamos a repetir los distingos y resultados.

Pero queda en pie la prevención de que es débito de justicia y no de mera caridad.

3.º La caridad no suprime ni substituye, sino que urge y sublima y complementa los derechos y deberes de justicia. Ponderemos estas afirmaciones:

1.ª *La caridad no suprime los derechos y deberes de justicia*, porque el orden de la gracia y de la caridad no destruye, sino que perfecciona el orden de la naturaleza. «El derecho divino, fundado en la gracia, no suprime el derecho humano, fundado en la razón natural», sentencia el Angélico [8].

2.ª *La caridad no substituye los derechos y deberes de la justicia*, porque la caridad no es virtud general que coincida formalmente con las demás virtudes, sino que cada una de ellas tiene un bien propio parcial como objeto formal, que sólo ella puede realizar [9]. En el caso mismo de la limosna, hemos visto cómo Santo Tomás la reconoce propia o elícita de la misericordia, y sólo mediante ella la atribuye a la caridad. Anteriormente había enseñado que, si bien la beneficencia pertenece en su significado general a la caridad, hay modalidades de beneficencia que pertenecen inmediatamente a otras virtudes, por ejemplo, a la justicia [10].

3.ª *La caridad urge los derechos y deberes de justicia*, porque, en razón de la caridad, ya no son derechos y deberes solamente de hombres, sino de hijos de Dios, de miembros de Cristo, de hermanos nuestros. Por eso los urgió tanto Cristo [11]. Y por eso San Pablo atribuye a la caridad todas las obras buenas [12]. Por eso dijo el mismo Apóstol que la caridad sola garantiza el cumplimiento de todos los deberes con el prójimo.

4.ª *La caridad sublima los derechos y deberes de la justicia*, porque los anima de amistoso amor fraterno y los ordena al supremo bien divino con su información superior [13]. La justicia da lo debido al acreedor. La caridad antepone y sobrepone al débito el amor al hermano y el amor a Dios.

[7] 2-2 q.66 a.2c.
[8] 2-2 q.10 a.10.
[9] Cf. q.23 a.4.
[10] Cf. q.31 a.1c y ad 3. Obsérvese cómo Santo Tomás, al tratar más adelante de los vicios opuestos a la caridad, al llegar a los *contrarios a la beneficencia*, los relega al tratado de los vicios contrarios a las partes de la justicia (2-2 q.63ss.), ocupándose sólo allí del escándalo, «por ser especialmente contrario a la caridad» (q.43 pról.).
[11] Mt. 25,35ss.
[12] 1 Cor. 13,4ss.
[13] Cf. q.23 a.8.

5.ª *La caridad complementa los derechos y los deberes de la justicia*, porque, por amor al hermano y, sobre todo, por amor a Dios, añade a lo estrictamente debido y funda y cumple nuevos débitos fraternales que sobrepasan las exigencias de la justicia.

4.º *Conclusión.*—De todo esto se concluye que el remedio del prójimo es a veces de sola caridad, pues no asiste al indigente título particular ni general de justicia ante el donante. En cambio, aunque muchas veces el remedio de la necesidad del prójimo sea de justicia más o menos estricta, nunca es de justicia sola, pues la caridad añade a la justicia sus propias urgencias fraternales y divinas. Sobreañade, por lo mismo, como ya dijimos, un gran perfeccionamiento del remedio.

Es, pues, radical equivocación la de pensar que la caridad estorba a la justicia. La caridad urge y mejora lo impuesto por justicia y añade y cumple nuevas imposiciones caritativas. *Justicia y caridad* es la consigna razonable.

El movimiento universal de justicia social es muy legítimo y muy necesario, y, en el fondo, muy cristiano. La ley de caridad fraterna, que debe regir la hermandad universal divina, creada por Cristo, es un postulado inserto en la conciencia humana, que anhela y promueve insaciablemente un nuevo tipo de sociedad entre los hombres, en que esa hermandad sea efectiva y plena. Lo sería con el solo cumplimiento de su ley. Sólo con que mañana cada hombre amase a su prójimo como a sí mismo y como Cristo nos amó. Entonces entenderíamos el fecundo sentido humano de aquellas palabras del Apóstol de la Caridad: «Sabemos que hemos sido trasladados de la muerte a la vida porque amamos a los hermanos... El que tuviere bienes de este mundo y, viendo a su hermano padecer necesidad, le cierra sus entrañas, ¿cómo mora en él la caridad de Dios?» [14] Esta *verdad de la caridad evangélica* contiene virtualidad suficiente para alumbrar la sociedad humana temporal más ideal. Una *caridad verdadera* instauraría en el mundo una sociedad feliz.

7. LIMOSNA DE LO MAL ADQUIRIDO (a.7).—1.º No es lícito dar limosna de lo mal adquirido que es obligación restituir a su dueño. 2.º Es lícito y obligado dar en limosna lo mal adquirido que no se debe restituir ni retener; por ejemplo, en lo adquirido por simonía. 3.º Es lícito dar limosna de lo mal adquirido que es lícito retener; por ejemplo, del *lucro torpe*.

8. SUJETO DE LA LIMOSNA (a.8).—Sólo puede darla independientemente el que tiene libre administración de sus bienes. Los demás, en dependencia de sus superiores. Resuelve el Santo en las respuestas los casos del religioso (ad 1), la esposa (ad 2) y los hijos (ad 3).

9. ORDEN DE LA LIMOSNA (a.9).—De suyo, es debida preferente providencia a los más allegados. Pero hay que valorar razonablemente el allegamiento y también la santidad y utilidad de la persona socorrida.

10. MEDIDA DE LA LIMOSNA (a.10).—Por relación al que la da, es laudable que sea abundante dentro de sus posibilidades. En relación con quien la recibe, conviene que satisfaga su necesidad, mas no que le dé ocasión de malgastar.

---

[14] 1 Io. 3,13 y 17.

IV. La corrección fraterna (q.33)

1. RAZÓN DE LA CUESTIÓN.—La corrección fraterna es una de las limosnas u obras de misericordia. Santo Tomás trata de ella particularmente, por la conveniencia de explicar el precepto evangélico que la prescribe y por su excepcional urgencia y eficacia caritativa (a.1).

Es materia muy comentada por los Padres, cuyos testimonios, muchos y bellos, esmaltan la exposición y síntesis magnífica del Angélico. Sobre todo, los de San Agustín, a quien cita más de quince veces.

2. ORDEN DE LA CUESTIÓN.—1.º Naturaleza caritativa de la corrección. 2.º Su precepto. 3.º Quién debe corregir. 4.º También el súbdito. 5.º Hasta el pecador. 6.º Cuándo cesa la obligación. 7.º Orden preceptuado de la corrección.

3. CARÁCTER CARITATIVO DE LA CORRECCIÓN FRATERNA (a.1).—La corrección de un delincuente intenta remediar su pecado. Y como éste puede tener un perjuicio personal y un perjuicio social: 1.º, la *corrección fraterna* es la que trata de remediar el mal personal del pecador. Y ésta pertenece a la caridad, como pertenece a ella el bien procurado al hermano. Es, pues, acto, y muy eminente, de caridad. Ya se entiende que lo es mediante la misericordia, como las demás obras de ésta *(sed contra)*. 2.º La corrección oficial, o judicial, que trata de precaver o remediar el perjuicio social del delito, es acto de la justicia, como lo es el orden social.

4. EL PRECEPTO DE LA CORRECCIÓN FRATERNA (a.2).—Santo Tomás, dando por sabida su existencia, explica su sentido. El precepto de la corrección, como positivo o de actos de virtud, no obliga en todo tiempo, sino en las debidas circunstancias y, sobre todo, atendida la mejor consecución del fin o bien de la virtud. Por eso *la corrección fraterna es obligatoria cuando es necesaria y eficaz para la enmienda del delincuente*. Omitirla puede ser caritativo, si el mayor bien del hermano así lo demanda; puede ser pecado grave, si, siendo necesaria y eficaz, se deja por indebidos respetos humanos; puede ser pecado venial, cuando se retarda por causas indebidas, aunque sin ánimo de anteponerlas al bien del hermano (ad 3).

5. QUIÉN DEBE CORREGIR (a.3).—La corrección de mera admonición fraterna incumbe a todos. La corrección oficial, o judicial, incumbe exclusivamente a los superiores. Entiéndase que también el prelado puede corregir fraternalmente, y es el más obligado a ello (ad 1). La superioridad relativa que importa la corrección, cualquiera puede tenerla, pues basta la buena razón que rectifica la sinrazón del pecado ajeno (ad 2).

6. TAMBIÉN EL SÚBDITO AL PRELADO (a.4).—Se comprende que el súbdito no puede ejercitar respecto de su prelado una corrección coercitiva; pero puede y debe ejercitar caritativamente la corrección fraternal si así lo exige su bien, aunque guardando los debidos respetos.

7. HASTA LOS PECADORES (a.5).—La corrección requiere buen juicio, que puede conservarse en el pecador y que puede legitimar y hasta exigir su intervención correctiva. Su condición, sin embargo, no es propicia, por su propia indignidad, por el peligro de escándalo y por

la soberbia que puede suponer. En todo caso, su acción correccional le delata como corregible.

8. CUÁNDO CESA LA OBLIGACIÓN (a.6).—Dada la finalidad enmendativa personal de la corrección fraterna, debe suspenderse cuando se prevea contraproducente. La corrección oficial puede y debe proseguirse aun con detrimento del delincuente, si así lo reclama el bien común.

9. ORDEN PRECEPTUADO DE LA CORRECCIÓN (a.7-8).—Este orden prescribe que la corrección sea primero secreta, o privada; luego, si es menester, ante testigos, y sólo en última instancia por denuncia al superior.

1.º *Corrección secreta* (a.7).—Si el pecado es público, debe ser corregido publicamente en beneficio común. Si es oculto, pero peligroso para los demás, también debe ser denunciado, si no es previsible que baste la admonición secreta para precaver el mal. Si es oculto y en mal sólo del mismo delincuente y del corrector, es obligación de precepto divino intentar la corrección privada y secreta antes de proceder a la denuncia. Así lo exige la evitación de la infamia, tan nociva en lo temporal y en lo espiritual para el delincuente. En este caso, no puede un superior imponer la denuncia, ni el súbdito obedecerle si la impone (ad 5).

2.º *Intervención de testigos* (a.8).—Mirando a la preservación de la fama, luego de la corrección a solas y si es insuficiente, se ha de proceder a la introducción de testigos, si se estima eficaz (ad 1). Así lo mandó el Señor. A veces puede ser más práctico y caritativo que entrometer testigos hacer intervenir al superior, no como tal, sino como persona privada, en plan amigable y fraternal (ad 4).

CUESTION 31

(In quatuor articulos divisa)

De beneficentia

De la beneficencia

Deinde considerandum est de exterioribus actibus vel effectibus caritatis (cf. q.28 introd.). Et primo, de beneficentia; secundo, de eleemosyna, quae est quaedam pars beneficentiae (q.32); tertio, de correctione fraterna, quae est quaedam eleemosyna (q.33).

Circa primum quaeruntur quatuor.

Primo: utrum beneficentia sit actus caritatis.

Secundo: utrum sit omnibus benefaciendum.

Tertio: utrum magis coniunctis sit magis benefaciendum.

Quarto: utrum beneficentia sit virtus specialis.

Se pasa ahora a la consideración de los actos externos o efectos de la caridad. En primer lugar, de la beneficencia. En segundo, de la limosna, que es una parte de la beneficencia. Después, la corrección fraterna.

Sobre lo primero inquirimos cuatro cosas:

Primera: si la beneficencia es acto de la caridad.

Segunda: si hay que beneficiar a todos.

Tercera: si se ha de beneficiar más a los más unidos.

Cuarta: si la beneficencia es virtud especial.

ARTICULO 1

Utrum beneficentia sit actus caritatis

Si la beneficencia es acto de la caridad

Ad primum sic proceditur. Videtur quod beneficentia non sit actus caritatis.

1. Caritas enim maxime habetur ad Deum. Sed ad eum non possumus esse benefici: secundum illud Iob 35,7: «Quid dabis ei? Aut quid de manu tua accipiet?» Ergo beneficentia non est actus caritatis.

2. Praeterea, beneficentia maxime consistit in collatione donorum. Sed hoc pertinet ad liberalitatem. Ergo beneficentia non est actus caritatis, sed liberalitatis.

3. Praeterea, omne quod quis dat, vel dat sicut debitum vel dat sicut non debitum. Sed beneficium quod impenditur tanquam debitum pertinet ad iustitiam:

Dificultades. Parece que la beneficencia no es acto de la caridad.

1. Caridad se tiene sobre todo con Dios. Mas con Dios no podemos ser benéficos: "¿Qué le darás o qué recibirá de tu mano?" Luego la beneficencia no es acto de la caridad.

2. La beneficencia principalmente consiste en la colación de bienes. Esto es propio de la liberalidad. La beneficencia, pues, no es acto de caridad, sino de liberalidad.

3. Lo que uno da, o lo da como debido, o como no debido. El beneficio que se dispensa como debido, cae en el ámbito de la justicia; y

lo que se dispensa, no debido, se da gratis, lo cual atañe a la misericordia. Por tanto, toda beneficencia, o es acto de justicia o de misericordia; no siendo así acto de la caridad.

Por otra parte, la caridad es amistad, como queda dicho. El Filósofo coloca entre los actos de la amistad "obrar bien con los amigos", que es lo mismo que beneficiarles. Por consiguiente, la beneficencia es acto de la caridad.

Respuesta. La beneficencia no dice más que hacer bien a alguien. Puede considerarse este bien de dos maneras. Primeramente, bajo la razón común de bien. Esto pertenece a la modalidad común de beneficencia y es acto de amistad y, por consiguiente, de caridad; pues en el acto de amor está incluída la beneficencia, con la que el hombre desea el bien para su amigo, como está dicho. Y como la voluntad es efectiva de lo que quiere, si puede, por eso hacer bien al amigo se sigue del acto de amor. De aquí que la beneficencia, en su común aspecto, es acto de amistad o de caridad.—Pero, si el bien que uno hace a otro se toma bajo especial modalidad de bien, de esta suerte tomará la beneficencia esencia especial y pertenecerá a una especial virtud.

Soluciones. 1. Dice Dionisio que "el amor mueve a lo ordenado a mutua correspondencia y hace que los inferiores miren a los superiores, para que los perfeccionen, y los superiores a los inferiores, para atenderlos". En este sentido, la beneficencia es efecto de la caridad. Y así, a nosotros no nos toca beneficiar a Dios, sino honrarle, sometiéndonos a El, de quien es propio beneficiarnos por su amor.

quod autem impenditur tanquam non debitum, gratis datur, et secundum hoc pertinet ad misericordiam. Ergo omnis beneficentia vel est actus iustitiae vel est actus misericordiae. Non est ergo actus caritatis.

Sed contra, caritas est amicitia quaedam, ut dictum est (q.23 a.1). Sed Philosophus, in IX «Ethic.» [1], **inter alios amicitiae actus ponit hoc unum quod est «operari bonum ad amicos», quod est amicis benefacere. Ergo beneficentia est actus caritatis.**

Respondeo dicendum quod beneficentia nihil aliud importat quam facere bonum alicui. Potest autem hoc bonum considerari dupliciter. Uno modo, secundum communem rationem boni. Et hoc pertinet ad communem rationem beneficentiae. Et hoc est actus amicitiae, et per consequens caritatis. Nam in actu dilectionis includitur benevolentia, per quam aliquis vult bonum amico, ut supra habitum est (q.23 a.1; q.27 a.2). Voluntas autem est effectiva eorum quae vult, si facultas adsit. Et ideo ex consequenti benefacere amico ex actu dilectionis consequitur. Et propter hoc beneficentia, secundum communem rationem, est amicitiae vel caritatis actus.—Si autem bonum quod quis facit alteri accipiatur sub aliqua speciali ratione boni, sic beneficentia accipiet specialem rationem et pertinebit ad aliquam specialem virtutem.

Ad primum ergo dicendum quod, sicut Dionysius dicit, 4 cap. «De div. nom.» [2], **«amor movet ordinata ad mutuam habitudinem, et inferiora convertit in superiora ut ab eis perficiantur, et superiora movet ad inferiorum provisionem». Et quantum ad hoc beneficentia est effectus dilectionis. Et ideo nostrum non est Deo benefacere, sed eum honorare, nos ei subiiciendo: eius autem est ex sua dilectione nobis benefacere.**

[1] C.4 n.1 (Bk 1166a3): S.Th., lect.4.
[2] § 12: MG 3,709; S.Th., lect.4.

Ad secundum dicendum quod in collatione donorum duo sunt attendenda: quorum unum est exterius datum; aliud autem est interior passio quam habet quis ad divitias, in eis delectatus. Ad liberalitatem autem pertinet moderari interiorem passionem, ut scilicet aliquis non superexcedat in concupiscendo et amando divitias: ex hoc enim efficietur homo facile emissivus donorum. Unde si homo det aliquod donum magnum, et tamen cum quadam concupiscentia retinendi, datio non est liberalis. Sed ex parte exterioris dati collatio beneficii pertinet in generali ad amicitiam vel caritatem. Unde hoc non derogat amicitiae, si aliquis rem quam concupiscit retinere det alicui propter amorem; sed magis ex hoc ostenditur amicitiae perfectio.

Ad tertium dicendum quod sicut amicitia seu caritas respicit in beneficio collato communem rationem boni, ita iustitia respicit ibi rationem debiti. Misericordia vero respicit ibi rationem relevantis miseriam vel defectum.

2. En la colación de dones hay que atender a dos cosas: la dádiva exterior y la pasión interior que tiene uno por las riquezas, deleitándose en ellas. A la liberalidad toca moderar la pasión interior, a saber: no excederse en codiciar y en amar el dinero; y es así como el hombre se vuelve fácilmente distribuidor de dones. Por donde, si el hombre hace una gran merced, pero con cierta codicia de retener, la dádiva no es liberal. Por parte de la dádiva exterior, a la amistad o caridad pertenece la dispensación del beneficio en general. De aquí que, si alguien da a otro por amor la cosa que desea guardar, no rebaja la amistad, antes demuestra perfección en ella.

3. Así como la amistad o caridad ve en la merced hecha la razón común de bien, la justicia ve allí una razón de débito. En cambio, la misericordia, el socorrer la miseria o las deficiencias.

ARTICULO 2

Utrum sit omnibus benefaciendum [a]

Si hay que beneficiar a todos

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod non sit omnibus benefaciendum.

1. Dicit enim Augustinus, in I «De doctr. christ.» [3], **quod «omnibus prodesse non possumus». Sed virtus non inclinat ad impossibile. Ergo non oportet omnibus benefacere.**

2. Praeterea, Eccli. 12,5 dicitur: «Da iusto, et non recipias peccatorem». Sed multi homines sunt peccatores. Non ergo omnibus est benefaciendum.

3. Praeterea, «caritas non agit perperam», ut dicitur I ad Cor.

Dificultades. Parece que no hay que beneficiar a todos.

1. Dice San Agustín que "no podemos ser benéficos a todos". La virtud no inclina al imposible. Luego no es necesario beneficiar a todos.

2. Se lee en la Escritura: "Haz bien al justo y no favorezcas al pecador". Muchos hombres son pecadores. Por tanto, no hay que beneficiar a todos.

3. "La caridad no obra perversamente", como dice el Apóstol. Bene-

[a] *In Gal.* 6 lect.2; *De duab. praec.*
[3] C.28: ML 34,30.

ficiar a determinadas personas: a los enemigos de la república o al excomulgado, con el cual se relaciona así, es perverso. Luego, siendo el hacer bien acto de caridad, no hay que beneficiar a todos.

Por otra parte, dice el Apóstol: "Mientras tenemos tiempo, hagamos bien a todos".

Respuesta. Está dicho arriba que la beneficencia sigue al amor, por la parte con que mueve a los superiores a subvenir a los inferiores. Las gradaciones que se dan entre los hombres no son inmutables como en los ángeles, porque los hombres pueden padecer múltiples defectos; de donde el que es superior en alguna cosa, es o puede ser inferior en otra. Por eso, abarcando la caridad a todos, debe también extenderse a todos la beneficencia, aunque habida cuenta del lugar y tiempo, pues todas las acciones virtuosas han de estar delimitadas por las debidas circunstancias.

Soluciones. 1. Hablando en rigor, no podemos beneficiar a todos en particular, aunque no haya nadie que no pueda estar en el caso de ser beneficiado en especial. De aquí que la caridad exija que el hombre, aun en el caso de que no beneficie a alguno actualmente, tenga la disposición de ánimo de beneficiarlo si se le presentara ocasión.—Sin embargo, podemos hacer beneficios a todos, si no individualmente, sí en general, como cuando oramos por fieles e infieles.

2. En el pecador hay dos cosas: la culpa y la naturaleza. Hay, pues, que socorrerlo en la conservación de la naturaleza, pero no para fomentarle la culpa, puesto que eso no es ya beneficiar, sino más bien hacer mal.

13,4. Sed benefacere quibusdam est agere perperam: puta si aliquis benefaciat inimicis reipublicae; vel si benefaciat excommunicato, quia per hoc ei communicat. Ergo, cum benefacere sit actus caritatis, non est omnibus benefaciendum.

Sed contra est quod Apostolus dicit, ad Gal. ult., 10: «Dum tempus habemus, operemur bonum ad omnes».

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est (a.1 ad 1), beneficientia consequitur amorem ex ea parte qua movet superiora ad provisionem inferiorum. Gradus autem in hominibus non sunt immutabiles, sicut in angelis: quia homines possunt pati multiplices defectus; unde qui est superior secundum aliquid, vel est vel potest esse inferior secundum aliud. Et ideo, cum dilectio caritatis se extendat ad omnes, etiam beneficentia se debet extendere ad omnes, pro loco tamen et tempore: omnes enim actus virtutum sunt secundum debitas circumstantias limitandi.

Ad primum ergo dicendum quod, simpliciter loquendo, non possumus omnibus benefacere in speciali: nullus tamen est de quo non possit occurrere casus in quo oporteat ei benefacere etiam in speciali. Et ideo caritas requirit ut homo, etsi non actu alicui benefaciat, habeat tamen hoc in sui animi praeparatione, ut benefaciat cuicumque si tempus adesset.—Aliquod tamen beneficium est quod possumus omnibus impendere, si non in speciali, saltem in generali; sicut cum oramus pro omnibus fidelibus et infidelibus.

Ad secundum dicendum quod in peccatore duo sunt, scilicet culpa et natura. Est ergo subveniendum peccatori quantum ad sustentationem naturae; non est autem ei subveniendum ad fomentum culpae; hoc enim non esset benefacere, sed potius malefacere.

Ad tertium dicendum quod excommunicatis et reipublicae hostibus sunt beneficia subtrahenda inquantum per hoc arcentur a culpa. Si tamen immineret necessitas, ne natura deficeret, esset eis subveniendum, debito tamen modo: puta ne fame aut siti morerentur, aut aliquod huiusmodi dispendium, nisi secundum ordinem iustitiae, paterentur.

3. Hay que dejar de hacer beneficios a los excomulgados y enemigos de la república, por cuanto con ello se les logre apartar de su culpa. Con todo, si arreciase una necesidad urgente, se les habría de ayudar, pero en debida forma, o sea para que no fenecieran de hambre o de sed o por cosa parecida, a no ser que esto lo sufrieran por castigo de la Justicia.

ARTICULO 3

Utrum sit magis benefaciendum his qui sunt nobis magis coniuncti [a]

Si han de ser más beneficiados quienes nos están más unidos

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod non sit magis benefaciendum his qui sunt nobis magis coniuncti.

1. Dicitur enim Lc. 14,12: «Cum facis prandium aut cenam, noli vocare amicos tuos neque fratres neque cognatos». Sed isti sunt maxime coniuncti. Ergo non est magis benefaciendum coniunctis, sed potius extraneis indigentibus: sequitur enim (v.13): «Sed cum facis convivium, voca pauperes et debiles», etc.

2. Praeterea, maximum beneficium est quod homo aliquem in bello adiuvet. Sed miles in bello magis debet iuvare extraneum commilitonem quam consanguineum hostem. Ergo beneficia non sunt magis exhibenda magis coniunctis.

3. Praeterea, prius sunt debita restituenda quam gratuita beneficia impendenda. Sed debitum est quod aliquis impendat beneficium ei a quo accepit. Ergo benefactoribus magis est benefaciendum quam propinquis.

4. Praeterea, magis sunt diligendi parentes quam filii, ut supra dictum est (q.26 a.9). Sed magis est benefaciendum filiis: quia «non debent filii thesaurizare parentibus, sed parentes filiis», ut dicitur 2 Cor. 12,14. Ergo magis est benefaciendum filiis quam parentibus.

Sed contra est quod dicitur Gal. 6,10: «Operemur bonum ad omnes, maxime autem domesticos fidei».

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est (a.1 ad 1), beneficientia consequitur amorem ex ea parte qua movet superiora ad provisionem inferiorum. Gradus autem in hominibus non sunt immutabiles, sicut in angelis: quia homines possunt pati multiplices defectus; unde qui est superior secundum aliquid, vel est vel potest esse inferior secundum aliud. Et ideo, cum dilectio caritatis se extendat ad omnes, etiam beneficentia se debet extendere ad omnes, pro loco tamen et tempore: omnes enim actus virtutum sunt secundum debitas circumstantias limitandi.

Ad primum ergo dicendum quod, simpliciter loquendo, non possumus omnibus benefacere in speciali: nullus tamen est de quo non possit occurrere casus in quo oporteat ei benefacere etiam in speciali. Et ideo caritas requirit ut homo, etsi non actu alicui benefaciat, habeat tamen hoc in sui animi praeparatione, ut benefaciat cuicumque si tempus adesset.—Aliquod tamen beneficium est quod possumus omnibus impendere, si non in speciali, saltem in generali; sicut cum oramus pro omnibus fidelibus et infidelibus.

Ad secundum dicendum quod in peccatore duo sunt, scilicet culpa et natura. Est ergo subveniendum peccatori quantum ad sustentationem naturae; non est autem ei subveniendum ad fomentum culpae; hoc enim non esset benefacere, sed potius malefacere.

Ad tertium dicendum quod excommunicatis et reipublicae hostibus sunt beneficia subtrahenda inquantum per hoc arcentur a culpa. Si tamen immineret necessitas, ne natura deficeret, esset eis subveniendum, debito tamen modo: puta ne fame aut siti morerentur, aut aliquod huiusmodi dispendium, nisi secundum ordinem iustitiae, paterentur.

Dificultades. Parece que no han de ser más beneficiados quienes nos están más unidos.

1. Se lee en San Lucas: "Cuando des una comida o una cena, no llames a tus amigos ni a tus hermanos y parientes". Estos son los más unidos a nosotros. Luego no han de ser los más beneficiados, antes los indigentes extraños, pues se añade: "Cuando des un convite, invita a los pobres y lisiados", etc.

2. Gran beneficio es ayudar a alguno en la guerra. El soldado en la guerra debe ayudar antes al commilitón desconocido que al consanguíneo enemigo. En consecuencia, no se han de hacer más beneficios a los más allegados.

3. Antes se ha de devolver lo debido que dispensar beneficios gratuitos. Deuda es pagar con beneficios a quien nos los hizo. Así, pues, más se ha de beneficiar a los bienhechores que a los parientes.

4. Han de ser más amados los padres que los hijos, como está dicho. Pero han de ser más beneficiados los hijos, porque "no deben los hijos atesorar para los padres", como

[a] Infra q.32 a.9; *Sent.* 3 d.29 a.6 ad 3.5; *In Gal.* 6 lect.2; *De virtut.* q.2 a.9 ad 14.

se lee en el Apóstol. Por consiguiente, no han de ser más beneficiados los más unidos.

Por otra parte, dice San Agustín: "No pudiendo beneficiar a todos, a aquellos debes dispensar tus beneficios con quienes de algún modo estás más unido por circunstancias de lugares, tiempos u otras relaciones".

Respuesta. La gracia y la virtud imitan el orden de la naturaleza, instituído por la divina sabiduría. Entra en el orden de la naturaleza que cualquier agente natural extienda principalmente su acción a lo que está más cerca, como el fuego calienta más a la cosa más cercana. De la misma manera, Dios deriva especial y más copiosamente los dones de su bondad a las substancias más allegadas, según dice Dionisio. Hacer beneficios es acto de caridad para con otros. Por eso es menester que seamos más benéficos con los más allegados.

El allegamiento de un hombre con otro se puede entender en las diferentes cosas en que comunican entre sí los hombres; v. gr.: los parientes, en comunicación natural; los conciudadanos, en la civil; los fieles, en la espiritual, y los demás, por este estilo. En conformidad con las diversas uniones se han de dispensar los distintos beneficios, pues a cada cual se ha de hacer el beneficio correspondiente a aquello por lo cual nos está más unido, absolutamente hablando. Sin embargo, esto puede variar según la diversidad de lugares, de tiempos y de negocios, ya que en algún caso ha de ser más socorrido el extraño, si está, por ejemplo, en extrema necesidad, que el padre que no pasa tanta.

Soluciones. 1. El Señor no prohíbe en absoluto llamar a los amigos y parientes al banquete, sino llamarlos con la intención de que "ellos te inviten otra vez"; pues esto no es caridad, sino codicia. Puede, con todo, suceder que los extraños hayan de ser más invitados en algún caso: por su mayor indigencia. Pero hay que tener presente que, en igualdad de circunstancias, han de ser más beneficiados los más allegados. Si uno de los dos lo es más y el otro está más necesitado, no se puede fijar una regla general que determine a cuál de ambos se ha de socorrer, porque hay diversos grados en la indigencia y en el parentesco, y esto lo determina un juicio prudencial.

2. El bien común de muchos es más divino que el bien de uno. Por donde es más virtuoso que uno exponga con peligro su propia vida por el bien común, espiritual o temporal, de la república. Por lo tanto, como la comunicación en asuntos bélicos se ordena a la conservación de la república, al dar auxilio un soldado a otro no se lo da como a persona privada, sino cómo ayudando a toda la república. Y así, no es rara cosa si en eso se prefiere el extraño al unido según la carne.

3. Hay una doble deuda: una que no se ha de contar entre los bienes de aquel que debe, sino más bien entre los de aquel a quien se debe; como cuando alguien tiene dinero o alguna cosa de otro, sea por haberla hurtado o recibido en préstamo, sea como depositada o de cualquier otro modo. En cuanto a esto, debe más el hombre devolver lo debido que beneficiar con ello a sus parientes. A no ser que fuese tanta la necesidad, que resultara lícito tomar lo ajeno para remediarla y de no versar en igual indigencia aquel a quien se debe; pues en ese caso habría que sopesar con prudente juicio la condición de ambos según otras circunstancias, ya que no se puede establecer regla ge-

re parentibus», ut dicitur II ad Cor. 12,14. Ergo non est magis benefaciendum magis coniunctis.

Sed contra est quod Augustinus dicit, in I «De doctr. christ.» (l.c.): «Cum omnibus prodesse non possis, his potissimum consulendum est qui, pro locorum et temporum vel quarumlibet rerum opportunitatibus, constrictius tibi, quasi quadam sorte, iunguntur».

Respondeo dicendum quod gratia et virtus imitantur naturae ordinem, qui est ex divina sapientia institutus. Est autem talis ordo naturae ut unumquodque agens naturale per prius magis diffundat suam actionem ad ea quae sunt sibi propinquiora: sicut ignis magis calefacit rem sibi magis propinquam. Et similiter, Deus in substantias sibi propinquiores per prius et copiosius dona suae bonitatis diffundit; ut patet per Dionysium, 4 cap. «Cael. hier.» [4]**. Exhibitio autem beneficiorum est quaedam actio caritatis in alios. Et ideo oportet quod ad magis propinquos simus magis benefici.**

Sed propinquitas unius hominis ad alium potest attendi secundum diversa in quibus sibi ad invicem homines communicant: ut consanguinei naturali communicatione, concives in civili, fideles in spirituali, et sic de aliis. Et secundum diversas coniunctiones sunt diversimode diversa beneficia dispensanda: nam unicuique est magis exhibendum beneficium pertinens ad illam rem secundum quam est magis nobis coniunctus, simpliciter loquendo. Tamen hoc potest variari secundum diversitatem locorum et temporum et negotiorum: nam in aliquo casu est magis subveniendum extraneo, puta si sit in extrema necessitate, quam etiam patri non tantam necessitatem patienti.

Ad primum ergo dicendum quod Dominus non prohibet simpliciter vocare amicos aut consanguineos ad convivium: sed vocare eos ea intentione quod «te ipsi reinvitent». Hoc enim non erit caritatis, sed cupiditatis. Potest tamen contingere quod extranei sint magis invitandi in aliquo casu, propter maiorem indigentiam. Intelligendum est enim quod magis coniunctis magis est, ceteris paribus, benefaciendum. Si autem duorum unus sit magis coniunctus et alter magis indigens, non potest universali regula determinari cui sit magis subveniendum, quia sunt diversi gradus et indigentiae et propinquitatis: sed hoc requirit prudentis iudicium.

Ad secundum dicendum quod bonum commune multorum divinius est quam bonum unius. Unde pro bono communi reipublicae vel spiritualis vel temporalis virtuosum est quod aliquis etiam propriam vitam exponat periculo. Et ideo, cum communicatio in bellicis ordinetur ad conservationem reipublicae, in hoc miles impendens commilitoni auxilium, non impendit ei tanquam privatae personae, sed sicut totam rempublicam iuvans. Et ideo non est mirum si in hoc praefertur extraneus coniuncto secundum carnem.

Ad tertium dicendum quod duplex est debitum. Unum quidem quod non est numerandum in bonis eius qui debet sed potius in bonis eius qui debetur. Puta si aliquis habet pecuniam aut rem aliam alterius vel furto sublatam vel mutuo acceptam sive depositam, vel aliquo alio simili modo, quantum ad hoc plus debet homo reddere debitum quam ex eo benefacere coniunctis. Nisi forte esset tantae necessitatis articulus in quo etiam liceret rem alienam accipere ad subveniendum necessitatem patienti. Nisi forte et ille cui res debetur in simili necessitate esset. In quo tamen casu pensanda esset utriusque conditio secundum alias conditiones, prudentis iudicio: quia in talibus non potest universalis regula dari, propter varietatem

[4] § 3: MG 3,209.

neral en la variedad de casos singulares, como el Filósofo dice.

Otra es la deuda que se computa entre los bienes de quien debe y no a quien se debe: como cuando se debe no en exigencia de justicia, sino por cierta equidad moral, cual sucede en los beneficios recibidos gratuitamente. Y, pues ningún beneficio de bienhechor es comparable con el de los padres, de ahí que ellos sean preferidos a todos al tiempo de la recompensa, de no ser que la necesidad u otra circunstancia inclinara a la otra parte, como es la utilidad común de la Iglesia o de la república. En las demás personas se han de tener presentes la cercanía y el beneficio recibido, lo cual, por lo mismo, no se puede determinar con regla común.

4. Los padres son como los superiores; por eso el amor de ellos tiende a beneficiar; mas el filial se endereza a honrarlos. Con todo, en caso de extrema necesidad, es más lícito abandonar a los hijos que a los padres, a quienes de ninguna manera es lícito abandonar, por la obligación de los beneficios recibidos, como es evidente en el Filósofo.

singulorum casuum, ut Philosophus dicit, in IX «Ethic.» [5]

Aliud autem est debitum quod computatur in bonis eius qui debet, et non eius cui debetur: puta si debeatur non ex necessitate iustitiae, sed ex quadam morali aequitate, ut contingit in beneficiis gratis susceptis. Nullius autem benefactoris beneficium est tantum sicut parentum: et ideo parentes in recompensandis beneficiis sunt omnibus aliis praeferendi; nisi necessitas ex alia parte praeponderaret, vel aliqua alia conditio, puta communis utilitas Ecclesiae vel reipublicae. In aliis autem aestimatio habenda et coniunctionis et beneficii susceptí. Quae similiter non potest communi regula determinari.

Ad quartum dicendum quod parentes sunt sicut superiores: et ideo amor parentum est ad benefaciendum, amor autem filiorum ad honorandum parentes. Et tamen in necessitatis extremae articulo magis liceret deserere filios quam parentes; quos nullo modo deserere licet, propter obligationem beneficiorum susceptorum; ut patet per Philosophum. in VIII «Ethic.» [6]

ARTICULO 4

Utrum beneficentia sit virtus specialis

Si la beneficencia es virtud especial

Dificultades. Parece que la beneficencia es virtud especial.

1. Los mandamientos se encaminan a las virtudes, pues "los legisladores pretenden hacer a los hombres virtuosos", como se lee en el Filósofo. Se dan por separado los preceptos sobre la beneficencia y sobre el amor: "Amad a vuestros enemigos; haced bien a los que os odian." Luego la beneficencia es virtud distinta de la caridad.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod beneficentia sit specialis virtus.

1. Praecepta enim ad virtutes ordinantur: quia «legislatores intendunt facere homines virtuosos», sicut dicitur in II «Ethic.» [7]. **Sed seorsum datur praeceptum de beneficentia et de dilectione: dicitur enim Mt. 5,44: «Diligite inimicos vestros: benefacite his qui oderunt vos». Ergo beneficentia est virtus distincta a caritate.**

[5] C.2 n.2 (Bk 1164b27): S.Th., lect.2
[6] C.14 n.4 (Bk 1163b18): S.Th., lect.14.
[7] C.1 n.5 (Bk 1103b3): S.Th., lect.1; cf. l.1 c.13 n.2 (Bk 1102a9): S.Th., lect.19

2. Praeterea, vitia virtutibus opponuntur. Sed beneficentiae opponuntur aliqua specialia vitia, per quae nocumentum proximo infertur: puta rapina, furtum et alia huiusmodi. Ergo beneficentia est specialis virtus.

3. Praeterea, caritas non distinguitur in multas species. Sed beneficentia videtur distingui in multas species, secundum diversas beneficiorum species. Ergo beneficentia est alia virtus a caritate.

Sed contra est quod actus interior et exterior non requirunt diversas virtutes. Sed beneficentia et benevolentia non differunt nisi sicut actus exterior et interior: quia beneficentia est executio benevolentiae. Ergo, sicut benevolentia non est alia virtus a caritate, ita nec beneficentia.

Respondeo dicendum quod virtutes diversificantur secundum diversas rationes obiecti. Eadem autem est ratio formalis obiecti caritatis et beneficentiae: nam utraque respicit communem rationem boni, ut ex praedictis (a.1) patet. Unde beneficentia non est alia virtus a caritate, sed nominat quendam caritatis actum.

Ad primum ergo dicendum quod praecepta non dantur de habitibus virtutum, sed de actibus. Et ideo diversitas praeceptorum non significat diversos habitus virtutum, sed diversos actus.

Ad secundum dicendum quod sicut omnia beneficia proximo exhibita, inquantum considerantur sub communi ratione boni, reducuntur ad amorem; ita omnia nocumenta, inquantum considerantur secundum communem rationem mali, reducuntur ad odium. Prout autem considerantur secundum aliquas speciales rationes vel boni vel mali, reducuntur ad aliquas speciales virtutes vel vitia. Et secundum hoc etiam sunt diversae beneficiorum species.

Unde patet responsio ad tertium.

2. Los vicios se oponen a las virtudes. A la beneficencia se oponen vicios especiales, con que se daña al prójimo, cuales son la rapiña, el hurto y demás. Es, pues, la beneficencia virtud especial.

3. La caridad no se divide en varias especies. La beneficencia parece que se divide en muchas, conforme a las diferentes especies de beneficios. Por tanto, es virtud distinta de la caridad.

Por otra parte, el acto interno y el externo no requieren virtudes diversas. La beneficencia y la benevolencia no difieren entre sí sino como acto interno y externo, pues la beneficencia es la ejecución de la benevolencia. De aquí que, así como la benevolencia no es virtud distinta de la caridad, tampoco lo sea la beneficencia.

Respuesta. Las virtudes se diversifican según las diversas formalidades del objeto. Es la misma la razón formal del objeto de la caridad y la de la beneficencia, pues ambas miran la razón común de bien, como se desprende de lo dicho. De aquí que la beneficencia no es virtud distinta de la caridad, sino denota un acto de ella.

Soluciones. 1. Los mandamientos no se dan acerca de los hábitos de las virtudes, sino sobre sus actos. Por eso la diversidad de preceptos no significa hábitos diversos de virtudes, antes bien actos diversos.

2. Todos los beneficios hechos al prójimo, considerados bajo la razón común de bien, se reducen al amor. Por lo mismo, todos los daños, considerados bajo la razón común de mal, se reducen al odio. En cuanto se consideran bajo especiales razones de bien o de mal, se reducen a especiales virtudes o vicios. También, en conformidad con esto, hay diversas especies de beneficios.

3. Se ve clara la respuesta a la tercera objeción.

CUESTION 32

(In decem articulos divisa)

De eleemosyna

De la limosna

Siguese el estudio de la limosna. Acerca de la cual se ponen diez artículos:

Primero: si dar limosna es acto de caridad.

Segundo: de las clases de limosna.

Tercero: cuálles son mejores limosnas: las espirituales o las corporales.

Cuarto: si las limosnas corporales surten efecto espiritual.

Quinto: si dar limosna es de precepto.

Sexto: si la limosna corporal se ha de hacer con lo necesario.

Séptimo: si se ha de hacer con lo injustamente adquirido.

Octavo: quiénes han de dar limosna.

Noveno: a quiénes hay que hacerla.

Décimo: del modo de dar las limosnas.

Deinde considerandum est de eleemosyna (cf. q.31 introd.).

Et circa hoc quaeruntur decem.

Primo: utrum eleemosynae largitio sit actus caritatis.

Secundo: de distinctione eleemosynarum.

Tertio: quae sint potiores eleemosynae, utrum spirituales vel corporales.

Quarto: utrum corporales eleemosynae habeant effectum spiritualem.

Quinto: utrum dare eleemosynas sit in praecepto.

Sexto: utrum corporalis eleemosyna sit danda de necessario.

Septimo: utrum sit danda de iniuste acquisito.

Octavo: quorum sit dare eleemosynam.

Nono: quibus sit danda.

Decimo: de modo dandi eleemosynas.

ARTICULO 1

Utrum dare eleemosynam sit actus caritatis [a]

Si dar limosna es acto de caridad

Dificu'tades. Parece que dar limosna no es acto de caridad.

1. El acto de la caridad no puede darse sin caridad. Dar limosna puede hacerse sin caridad: "Si distribuyere mis facultades en comida para los pobres y no tuviere caridad...". Luego hacer limosna no es acto de caridad.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod dare eleemosynam non sit actus caritatis.

1. Actus enim caritatis non potest esse sine caritate. Sed largitio eleemosynarum potest esse sine caritate: secundum illud I ad Cor. 13,3: «Si distribuero in cibos pauperum omnes facultates meas, caritatem autem non habuero». Ergo dare eleemosynam non est actus caritatis.

2. Praeterea, eleemosyna computatur inter opera satisfactionis: secundum illud Dan. 4,24: «Peccata tua eleemosynis redime». Sed satisfactio est actus iustitiae. Ergo dare eleemosynam non est actus caritatis, sed iustitiae.

3. Praeterea, offerre hostiam Deo est actus latriae. Sed dare eleemosynam est offerre hostiam Deo: secundum illud ad Heb. ult., 16: «Beneficentiae et communionis nolite oblivisci: talibus enim hostiis promeretur Deus». Ergo caritatis non est actus dare eleemosynam, sed magis latriae.

4. Praeterea, Philosophus dicit, in IV «Ethic.» [1], quod dare aliquid propter bonum est actus liberalitatis. Sed hoc maxime fit in largitione eleemosynarum. Ergo dare eleemosynam non est actus caritatis.

Sed contra est quod dicitur I Io. 3,17: «Qui habuerit substantiam huius mundi, et viderit fratrem suum necessitatem patientem, et clauserit viscera sua ab eo, quomodo caritas Dei manet in illo?»

Respondeo dicendum quod exteriores actus ad illam virtutem referuntur ad quam pertinet id quod est motivum ad agendum huiusmodi actus. Motivum autem ad dandum eleemosynas est ut subveniatur necessitatem patienti: unde quidam [2] deficientes eleemosynam, dicunt quod eleemosyna est «opus quo datur aliquid indigenti ex compassione propter Deum». Quod quidem motivum pertinet ad misericordiam, ut supra dictum est (q.30 a.4). Unde manifestum est quod dare eleemosynam proprie est actus misericordiae. Et hoc apparet ex ipso nomine: nam in graeco a «misericordia» derivatur, sicut in latino «miseratio». Et quia misericordia est effectus caritatis, ut supra ostensum est (q.30 a.2; a.3 arg.3), ex consequenti dare eleemosynam est actus caritatis, misericordia mediante.

2. La limosna se enumera entre las obras satisfactorias: "Redime tus pecados con limosnas". La satisfacción es acto de justicia. Por tanto, dar limosna no es acto de caridad, sino de justicia.

3. Ofrecer a Dios hostias es acto de latría. Hacer limosna es ofrecer hostia a Dios: "No os olvidéis de la beneficencia y de la asistencia; con tales hostias se agrada a Dios". Dar limosna no es, pues, acto de caridad, sino más bien de latría.

4. Dice el Filósofo que dar algo por bien es acto de liberalidad. Esto se realiza principalmente en la distribución de limosnas. En consecuencia, dar limosna no es acto de caridad.

Por otra parte, dice San Juan: "El que tuviere bienes de este mundo y, viendo a su hermano pasar necesidad, le cierra las entrañas, ¿cómo mora en él la caridad de Dios?"

Respuesta. Los actos exteriores pertenecen a la misma virtud que el motivo que impulsa a obrar tales actos. El motivo de hacer limosnas es socorrer al que padece necesidad; por lo cual, algunos definen la limosna diciendo que es "una obra con que por compasión se da algo al indigente por amor de Dios". Este motivo pertenece a la misericordia, como está dicho arriba. Por esto es evidente que dar limosna es propiamente acto de misericordia. Esto se desprende del mismo nombre, pues en griego "limosna" se deriva de misericordia, igual que "conmiseración" en latín. Y, puesto que la misericordia es efecto de la caridad, según se ha demostrado, dar limosna es, por consiguiente, acto de caridad, mediante la misericordia.

---

[a] *Sent.* 4 d.15 q.2 a.1 q.ª3.

[1] C.1 n.12 (BK 1120a24): S.TH., lect.2.

[2] ALBERT. MAGN., *In Sent.* 4 d.15 a.15; ALEX. HALENS., *Summa theol.* 4 q.105 mem.1.2; BONAVENT., *In Sent.* 4 d.15 p.2 a.1 q.4; GUILELMUS ALTISSIOD., *Summa aurea* 3 tr.7 c.7 q.1.

Soluciones. 1. Una cosa se llama acto de virtud doblemente. Materialmente, como el acto de justicia es hacer cosas justas. Ese acto de virtud puede darse sin virtud, puesto que muchos, careciendo del hábito de la justicia, obran justamente por razón natural, por temor o esperanza de alcanzar algo. Formalmente, como el acto de justicia es acción justa; del mismo modo que la hace el justo, a saber, pronta y deleitablemente. De este modo, el acto de virtud no se da sin virtud.—Conforme, pues, a lo dicho, hacer limosna puede darse materialmente sin caridad; y formalmente, al hacerla por Dios pronta y deleitablemente, guardando el modo que se debe, no se da sin caridad.

2. Nada impide que un acto que es en rigor elícito de una virtud, sea atribuído a otra, como a imperante, que lo ordena a su fin. En este sentido, hacer limosna se coloca entre las obras satisfactorias, en cuanto que la conmiseración del necesitado se ordena a satisfacer por la culpa.—Pero, en cuanto se ordena a aplacar a Dios, reviste la formalidad de sacrificio, y así es imperada por la virtud de latría.

3. Con lo dicho se da respuesta a la tercera objeción.

4. Dar limosna pertenece a la liberalidad, en cuanto ésta impide la retención excesiva de riquezas y su aprecio excesivo, que harían imposible la limosna.

Ad primum ergo dicendum quod aliquid dicitur esse actus virtutis dupliciter. Uno modo, materialiter: sicut actus iustitiae est facere iusta. Et talis actus virtutis potest esse sine virtute: multi enim non habentes habitum iustitiae iusta operantur, vel ex naturali ratione, vel ex timore sive ex spe aliquid adipiscendi. Alio modo dicitur esse aliquid actus virtutis formaliter: sicut actus iustitiae est actio iusta eo modo quo iustus facit, scilicet prompte et delectabiliter. Et hoc modo actus virtutis non est sine virtute.—Secundum hoc ergo dare eleemosynas materialiter potest esse sine caritate: formaliter autem eleemosynas dare, idest propter Deum, delectabiliter et prompte et omni eo modo quo debet, non est sine caritate.

Ad secundum dicendum quod nihil prohibet actum qui est proprie unius virtutis elicitive, attribui alteri virtuti sicut imperanti et ordinanti ad suum finem. Et hoc modo dare eleemosynam ponitur inter opera satisfactoria: inquantum miseratio in defectum patientis ordinatur ad satisfaciendum pro culpa.—Secundum autem quod ordinatur ad placandum Deum, habet rationem sacrificii: et sic imperatur a latria.

Unde patet responsio ad tertium.

Ad quartum dicendum quod dare eleemosynam pertinet ad liberalitatem inquantum liberalitas aufert impedimentum huius actus, quod esse posset ex superfluo amore divitiarum, propter quem aliquis efficitur nimis retentivus earum.

ARTICULO 2

Utrum convenienter eleemosynarum genera distinguantur [a]

Si es adecuada la división de clases de limosna

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod inconvenienter eleemosynarum genera distinguantur.

1. Ponuntur enim septem eleemosynae corporales: scilicet pascere esurientem, potare sitientem, vestire nudum, recolligere hospitem, visitare infirmum, redimere captivum, et sepelire mortuum; quae in hoc versu continentur: «Visito, poto, cibo, redimo, tego, colligo, condo». Ponuntur etiam aliae septem eleemosynae spirituales: scilicet docere ignorantem, consulere dubitanti, consolari tristem, corrigere peccantem, remittere offendenti, portare onerosos et graves, et pro omnibus orare; quae etiam in hoc versu continentur: «Consule, castiga, solare, remitte, fer, ora»; ita tamen quod sub eodem intelligatur consilium et doctrina. Videtur autem quod inconvenienter huiusmodi eleemosynae distinguantur. Eleemosyna enim ordinatur ad subveniendum proximo. Sed per hoc quod proximus sepelitur, in nullo ei subvenitur; alioquin non esset verum quod Dominus dicit Mt. 10,28: «Nolite timere eos qui occidunt corpus, et post hoc non habent amplius quid faciant». Unde et Dominus, Mt. 25,35-36.42-43, commemorans misericordiae opera, de sepultura mortuorum mentionem non facit. Ergo videtur quod inconvenienter huiusmodi eleemosynae distinguantur.

2. Praeterea eleemosyna datur ad subveniendum necessitatibus proximi, sicut dictum est (a.1). Sed multae aliae sunt necessitates humanae vitae quam praedictae: sicut quod caecus indiget ductore, claudus sustentatione,

Dificultades. Parece que no se dividen adecuadamente las clases de limosnas.

1. Se asignan siete limosnas corporales, a saber: dar de comer al hambriento, dar de beber al sediento, vestir al desnudo, dar posada al peregrino, visitar a los enfermos, redimir al cautivo y enterrar a los muertos, contenidas en este verso:

Visito, doy de beber, doy de comer, redimo, cubro, recojo, entierro.

Se asignan también otras siete espirituales: enseñar al que no sabe, dar buen consejo al que lo ha menester, consolar al triste, corregir al que yerra, perdonar las injurias, sufrir las flaquezas del prójimo y rogar por todos, recogidas en este verso:

Aconseja, corrige, consuela, perdona, sufre, ora.

De tal suerte, que bajo el mismo término se sobrentienda el consejo y la doctrina. Parece, pues, que se dividen con poca precisión esas limosnas. Porque la limosna se ordena a socorrer al prójimo, y con sepultar a uno en nada se le atiende; de otra manera no sería verdadero lo que dice el Señor: "No temáis a aquellos que matan el cuerpo y después nada tienen que hacer". Que por eso el Señor, al recordar las obras de misericordia, no menciona el sepelio de los muertos. Por tanto, incongruentemente se dividen.

2. La limosna se da para socorrer al prójimo en sus necesidades, como está dicho. Son muchas más las necesidades de una vida humana que las indicadas: cuales son que el ciego precisa un lazarillo; el cojo, en

[a] *Sent.* 4 d.15 q.2 a.3 q.ª1.ª; *In Mt.* 25.

quien apoyarse, y el pobre, dineros. Luego no están bien clasificadas esas limosnas.

3. Dar limosna es acto de misericordia. Corregir al que yerra parece más cosa de severidad que de misericordia. De aquí que no deba numerarse entre las espirituales.

4. La limosna se hace para subvenir la indigencia. No hay hombre que no sufra ignorancia en algunas materias. Parece seguirse que todos deben de enseñar a quienquiera que ignore lo que ellos saben.

Por otra parte, dice San Gregorio: "Quien tiene ciencia, mire no enmudecer; quien nada en la abundancia, tenga cuidado de no enervarse en la dadivosa misericordia; quien tenga oficio, con que sale adelante, procure mucho de partir su beneficio y utilidad con el prójimo; el que tenga influencia ante el rico tema condenarse por soterrar el talento si, pudiendo, no intercede ante él por los pobres." Así, dichas limosnas se dividen adecuadamente según aquellas cosas en que abundan o de que están faltos los hombres.

Respuesta. La indicada división de las limosnas se hace congruentemente, conforme a las diversas deficiencias de los prójimos. De las cuales unas provienen de parte del alma, a las que se ordenan las limosnas espirituales, y otras, de parte del cuerpo, a que se dirigen las corporales. Las deficiencias de cuerpo se dan en vida o después. Si son durante la vida: o son faltas de cosas que afectan a todos los hombres o especiales, debido a algún accidente que sobreviene. Las primeras son interiores o exteriores. Las interiores son dobles: unas que se socorren con alimento, como es el hambre; y así se pone "dar de comer al hambriento"; y otras que se remedian con bebida, la sed, asignándose "dar de beber al sediento".—Las deficiencias comunes relativas al auxilio exterior son también dobles: unas respecto del vestido, y se pone "vestir al desnudo"; y otras, de la habitación, y se asigna "dar posada al peregrino".—De la misma manera, si se dan deficiencias especiales: o tienen causa intrínseca, como la enfermedad, "visitar a los enfermos"; o extrínseca, "redimir al cautivo".—Después de la vida se da a los muertos "sepultura".

Asimismo, las deficiencias espirituales se socorren con obras espirituales de dos modos. Uno, pidiendo auxilio a Dios. Así se pone la "oración" que se hace por los demás.—De otro, dando socorro humano de tres maneras: contra las deficiencias del entendimiento especulativo, cuyo remedio es la "doctrina"; si las tiene el práctico, "el consejo".—Las deficiencias de la pasión de la potencia apetitiva, entre las que se señala la tristeza, por "el consuelo".—Las que provienen de parte de acciones desordenadas, pueden considerarse también de tres modos. De parte del pecador, en cuanto que proceden de su desordenada voluntad, se aplica el remedio de "la corrección". Por parte de aquel contra quien se peca: si es contra nosotros, "perdonando injurias"; si contra Dios o contra el prójimo, no está en nuestro albedrío perdonar, como dice San Jerónimo. De parte de las consecuencias de las mismas acciones desordenadas, con las que se molesta a quienes conviven, aun sin intentarlo, se tiene el remedio "sufriendo", sobre todo a aquellos que faltan por flaqueza: "Debemos nosotros, más fuertes, sufrir las flaquezas de los demás." Y no sólo hay que soportar a los débiles que son posados con sus desordenadas acciones, sino también cual-

pauper divitiis. Ergo inconvenienter praedictae eleemosynae enumerantur.

3. Praeterea, dare eleemosynam est actus misericordiae. Sed corrigere delinquentem magis videtur ad severitatem pertinere quam ad misericordiam. Ergo non debet computari inter eleemosynas spirituales.

4. Praeterea, eleemosyna ordinatur ad subveniendum defectui. Sed nullus est homo qui defectum ignorantiae non patiatur in aliquibus. Ergo videtur quod quilibet debeat quemlibet docere, si ignoret id quod ipse scit.

Sed contra est quod Gregorius dicit, in quadam homilia[3]: «Habens intellectum curet omnino ne taceat; habens rerum affluentiam vigilet ne a misericordiae largitate torpescat; habens artem qua regitur magnopere studeat ut usum atque utilitatem illius cum proximo partiatur; habens loquendi locum apud divitem damnationem pro retento talento timeat si, cum valet, non apud eum pro pauperibus intercedat». Ergo praedictae eleemosynae convenienter distinguuntur secundum ea in quibus homines abundant et deficiunt.

Respondeo dicendum quod praedicta eleemosynarum distinctio convenienter sumitur secundum diversos defectus proximorum. Quorum quidam sunt ex parte animae, ad quos ordinantur spirituales eleemosynae: quidam vero ex parte corporis, ad quos ordinantur eleemosynae corporales. Defectus enim corporalis aut est in vita, aut est post vitam. Si quidem est in vita, aut est communis defectus respectu eorum quibus omnes indigent; aut est specialis propter aliquod accidens superveniens. Si primo modo, aut defectus est interior, aut exterior. Interior quidem est duplex: unus quidem cui subvenitur per alimentum siccum, scilicet fames, et secundum hoc ponitur «pascere esurientem»; alius autem est cui subvenitur per alimentum humidum, scilicet sitis, et secundum hoc dicitur «potare sitientem».—Defectus autem communis respectu exterioris auxilii est duplex: unus respectu tegumenti, et quantum ad hoc ponitur «vestire nudum»; alius est respectu habitaculi, et quantum ad hoc est «suscipere hospitem».—Similiter autem si sit defectus alicuius specialis, aut est ex causa intrinseca, sicut infirmitas, et quantum ad hoc ponitur «visitare infirmum»: aut ex causa extrinseca, et quantum ad hoc ponitur «redemptio captivorum».—Post vitam autem exhibetur mortuis «sepultura».

Similiter autem spiritualibus defectibus spiritualibus actibus subvenitur dupliciter. Uno modo, poscendo auxilium a Deo: et quantum ad hoc ponitur «oratio», qua quis pro aliis orat.—Alio modo, impendendo humanum auxilium: et hoc tripliciter. Uno modo, contra defectum intellectus: et si quidem sit defectus speculativi intellectus, adhibetur ei remedium per «doctrinam»; si autem practici intellectus, adhibetur ei remedium per «consilium». Alio modo est defectus ex passione appetitivae virtutis: inter quos est maximus tristitia, cui subvenitur per «consolationem».—Tertio modo, ex parte inordinati actus: qui quidem tripliciter considerari potest. Uno modo, ex parte ipsius peccantis, inquantum procedit ab eius inordinata voluntate: et sic adhibetur remedium per «correctionem». Alio modo, ex parte eius in quem peccatur: et sic, si quidem sit peccatum in nos, remedium adhibemus remittendo offensam; si autem sit in Deum vel in proximum, «non est nostri arbitrii remittere», ut Hieronymus dicit, «Super Matth.»[4]. Tertio modo, ex parte sequelae ipsius actus inordinati, ex qua gravantur ei conviventes, etiam praeter peccantis intentionem: et sic remedium adhibetur «supportando»; maxime in his qui ex infirmitate peccant, secundum illud Rom. 15,1: «Debemus nos

[3] *In Evang.* l.1 homil.9: ML 76,1109.

[4] L.3 super 18,15: ML 26,136.

quier clase de molestias: "Ayudaos mutuamente a llevar vuestras cargas".

Soluciones. 1. La inhumación del finado en nada recrea la sensibilidad que el cuerpo pueda tener después de la muerte. En este sentido dice el Señor que a los que matan el cuerpo nada les queda por hacer. Asimismo, tampoco el Señor menciona la sepultura entre las obras de misericordia, sino sólo aquellas que son de clara necesidad. Pertenece, sin embargo, al difunto lo que se haga con su cuerpo, tanto porque vive en la memoria de los hombres, cuyo honor es ultrajado quedando insepulto, como por el afecto que tenía a su cuerpo mientras vivía, con el cual se deben componer los afectos de los píos después de su extinción. Y así son ensalzados algunos por enterrar a los muertos, como Tobías y quienes sepultaron al Señor, como se lee en San Agustín.

2. Todas las demás necesidades se reducen a éstas. La ceguera y la cojera son ciertas enfermedades; por lo cual, conducir al ciego y servir de apoyo al cojo se contienen en la visita de enfermos; del mismo modo, ayudar a un hombre contra cualquiera opresión inferida exteriormente, en la redención de cautivos. En cambio, las riquezas que remedian la pobreza no se buscan sino para subvención de las deficiencias dichas; por eso no se hace especial mención de ellas.

3. La corrección de los que yerran parece revestir severidad de justicia en cuanto a su ejecución: mas en cuanto a la intención del que corrige, que quiere librarlo del mal

firmiores infirmitates aliorum portare». Et non solum secundum quod infirmi sunt graves ex inordinatis actibus, sed etiam quaecumque eorum onera sunt supportanda: secundum illud Gal. 6,2: «Alter alterius onera portate».

Ad primum ergo dicendum quod sepultura mortui non confert ei quantum ad sensum quem corpus post mortem habeat. Et secundum hoc Dominus dicit quod interficientes corpus non habent amplius quid faciant. Et propter hoc etiam Dominus non commemorat sepulturam inter alia misericordiae opera, sed numerat solum illa quae sunt evidentioris necessitatis. Pertinet tamen ad defunctum quid de eius corpore agatur, tum quantum ad hoc quod vivit in memoriis hominum, cuius honor dehonestatur si insepultus remaneat; tum etiam quantum ad affectum quem adhuc vivens habebat de suo corpore, cui piorum affectus conformari debet post mortem ipsius. Et secundum hoc aliqui commendantur de mortuorum sepultura, ut Tobias et illi qui Dominum sepellerunt; ut patet per Augustinum, in libro «De cura pro mortuis agenda» [5].

Ad secundum dicendum quod omnes aliae necessitates ad has reducuntur. Nam et caecitas et claudicatio sunt infirmitates quaedam: unde dirigere caecum et sustentare claudum reducitur ad visitationem infirmorum. Similiter etiam subvenire homini contra quamcumque oppressionem illatam extrinsecus reducitur ad redemptionem captivorum. Divitiae autem, quibus paupertati subvenitur, non quaeruntur nisi ad subveniendum praedictis defectibus; et ideo non fuit specialis mentio de hoc defectu facienda.

Ad tertium dicendum quod correctio peccantium, quantum ad ipsam executionem actus, severitatem iustitiae continere videtur. Sed quantum ad intentionem

[5] C 3: ML 40,595.

corrigentis, qui vult hominem a malo culpae liberare, pertinet ad misericordiam et dilectionis affectum: secundum illud Prov. 27,6: «Meliora sunt verbera diligentis quam fraudulenta oscula odientis».

Ad quartum dicendum quod non quaelibet nescientia pertinet ad hominis defectum, sed solum ea qua quis nescit ea quae convenit cum scire: cui defectui per doctrinam subvenire ad eleemosynam pertinet. In quo tamen observandae sunt debitae circumstantiae personae et loci et temporis, sicut et in aliis actibus virtuosis.

de culpa, entraña misericordia y afecto de amor: "Mejores son las heridas del amante que los engañosos besos del que odia."

4. No toda ignorancia es defecto humano, sino sólo aquella que hace ignorar lo que debe. Es limosna socorrerlo con doctrina. Al hacerlo, hay que tener presente las debidas circunstancias de personas, lugares y tiempos, como en todas las acciones virtuosas.

ARTICULO 3

Utrum eleemosynae corporales sint potiores quam spirituales [a]

Si las limosnas corporales son mejores que las espirituales

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod eleemosynae corporales sint potiores quam spirituales.

1. Laudabilius enim est magis indigenti eleemosynam facere: ex hoc enim eleemosyna laudem habet quod indigenti subvenit. Sed corpus, cui subvenitur per eleemosynas corporales, est indigentioris naturae quam spiritus, cui subvenitur per eleemosynas spirituales. Ergo eleemosynae corporales sunt potiores.

2. Praeterea, recompensatio beneficii laudem et meritum eleemosynae minuit: unde et Dominus dicit, Lc. 14,12: «Cum facis prandium aut cenam, noli vocare vicinos divites, ne forte et ipsi te reinvitent». Sed in eleemosynis spiritualibus semper est recompensatio: quia qui orat pro alio sibi proficit, secundum illud Ps. 34,13: «Oratio mea in sinu meo convertetur»; qui etiam alium docet, ipse in scientia proficit. Quod non contingit in eleemosynis corporalibus. Ergo eleemosynae corporales sunt potiores quam spirituales.

Dificultades. Parece que las limosnas corporales son mejores que las espirituales.

1. Es más laudable hacer limosna al más necesitado, pues es alabada por socorrer al indigente. El cuerpo socorrido con las limosnas corporales es de naturaleza más necesitada que el espíritu, al que se auxilia con limosnas espirituales. De aquí que las corporales sean mejores que las espirituales.

2. La recompensa de beneficios mengua el mérito de la limosna; por eso dice el Señor: "Cuando des una comida o cena, no invites a vecinos ricos, no sea que ellos te conviden a ti". En las limosnas espirituales siempre hay recompensa, porque el que ora por otro, él mismo es el que aprovecha: "La oración mía tornará a mi pecho"; y el que a otro enseña, adelanta en la ciencia. Lo cual no tiene cabida en las corporales. Por tanto, éstas valen más que las espirituales.

[a] *Sent.* 4 d.15 q.2 a.3 q.3.

3. En alabanza de la limosna cede el que con ella se consuele el pobre; así se lee: "Si no me bendijeron sus carnes..."; y el Apóstol: "Sé, hermano, que confortas a los santos". A veces le es más grata al pobre la limosna corporal. Vale más, pues, que la espiritual.

Por otra parte, comentando San Agustín las palabras: "Da a quien te pida", dice: "Hay que dar de modo que ni te perjudiques a ti ni al otro. Cuando negares lo que se te pide, indica la justicia, y así no lo mandas de vacío; que alguna vez sucederá que darás un bien mejor si corriges al que injustamente te pide". La corrección es limosna espiritual. En consecuencia, las limosnas espirituales se prefieren a las corporales.

Respuesta. La comparación de estas limosnas puede hacerse de dos modos. Primero, hablando en general. En este sentido, las limosnas espirituales sobresalen por tres razones. Primera, porque lo que se da es más noble, esto es, un bien espiritual superior al corporal, según el salmo: "Os daré un buen don: no abandonéis mi ley".—Segunda, por la condición de aquel a quien se subviene: el espíritu, que es más noble que el cuerpo. Por donde, así como el hombre debe mirar más por sí en cuanto al espíritu que en cuanto al cuerpo, también por el del prójimo, a quien está obligado a amar como a él mismo.—Tercera, por las acciones con que auxilia al prójimo; las espirituales son de más nobleza que las corporales, las cuales de alguna manera son serviles.

De un segundo modo se pueden comparar en casos concretos en que alguna limosna corporal lleva ventaja a ciertas espirituales: antes se ha de alimentar al que muere de

3. Praeterea, ad laudem eleemosynae pertinet quod pauper ex eleemosyna data consoletur: unde Iob 31,20 dicitur: «Si non benedixerunt mihi latera eius»; et ad Philem. 7 dicit Apostolus: «Viscera sanctorum requieverunt per te, frater». Sed quandoque magis est grata pauperi eleemosyna corporalis quam spiritualis. Ergo eleemosyna corporalis potior est quam spiritualis.

Sed contra est quod Augustinus, in libro «De serm. Dom. in monte» [6], **super illud (Mt. 5,42), «Qui petit a te, da ei», dicit: «Dandum est quod nec tibi nec alteri noceat: et cum negaveris quod petit, indicanda est iustitia, ut non eum inanem dimittas. Et aliquando melius aliquid dabis, cum iniuste petentem correxeris». Correctio autem est eleemosyna spiritualis. Ergo spirituales eleemosynae sunt corporalibus praeferendae.**

Respondeo dicendum quod comparatio istarum eleemosynarum potest attendi dupliciter. Uno modo, simpliciter loquendo: et secundum hoc eleemosynae spirituales praeeminent, triplici ratione. Primo quidem, quia ad quod exhibetur nobilius est, scilicet donum spirituale, quod praeeminet corporali: secundum illud Prov. 4,2: «Donum bonum tribuam vobis: legem meam ne derelinquatis».—Secundo, ratione eius cui subvenitur: quia spiritus nobilior est corpore. Unde sicut homo sibi ipsi magis debet providere quantum ad spiritum quam quantum ad corpus, ita et proximo, quem debet tanquam seipsum diligere.—Tertio, quantum ad ipsos actus quibus subvenitur proximo: quia spirituales actus sunt nobiliores corporalibus, qui sunt quodammodo serviles.

Alio modo possunt comparari secundum aliquem particularem casum, in quo quaedam corporalis eleemosyna alicui spirituali praefertur. Puta, magis esset pascendum fame morientem quam docendum: sicut et «indigenti», secundum Philosophum [7], **«melius est ditari quam philosophari», quamvis hoc sit simpliciter melius.**

Ad primum ergo dicendum quod dare magis indigenti melius est, ceteris paribus. Sed si minus indigens sit melior, et melioribus indigeat, dare ei melius est. Et sic est in proposito.

Ad secundum dicendum quod recompensatio non minuit meritum et laudem eleemosynae si non sit intenta: sicut etiam humana gloria, si non sit intenta, non minuit rationem virtutis; sicut et de Catone Sallustius dicit [8] **quod «quo magis gloriam fugiebat, eo magis eum gloria sequebatur». Et ita contingit in eleemosynis spiritualibus.—Et tamen intentio bonorum spiritualium non minuit meritum, sicut intentio bonorum corporalium.**

Ad tertium dicendum quod meritum dantis eleemosynam attenditur secundum id in quo debet rationabiliter requiescere voluntas accipientis: non in eo in quo requiescit si sit inordinata.

[6] L.1 c.20: ML 34,1264.

hambre que enseñarle; pues el Filósofo dice que es "mejor dotar (al indigente) que volverlo filósofo", aunque esto sea en absoluto mejor.

Soluciones. 1. En igualdad de circunstancias, es mejor dar al más necesitado. Pero, si el menos indigente vale más y precisa de mejores cosas, es mejor darle a él. Y éste es el caso puesto.

2. La recompensa no aminora el mérito y la alabanza de la limosna, de no ser buscada. Tampoco la gloria humana, si tampoco es buscada, rebaja la virtud; como dice Salustio de Catón, que "cuanto más huía la gloria, tanto más le perseguía". Así sucede en las limosnas espirituales.—Y aunque se intentase en los bienes espirituales la recompensa, no disminuye el mérito, como con la de los bienes materiales.

3. El mérito del que hace limosna se mide por aquello con que razonablemente debiera de aquietarse la voluntad del que recibe, no por lo que se aquieta si es desordenada.

ARTICULO 4

Utrum eleemosynae corporales habeant effectum spiritualem

Si las limosnas corporales surten efecto espiritual

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod eleemosynae corporales non habeant effectum spiritualem.

1. Effectus enim non est potior sua causa. Sed bona spiritualia sunt potiora corporalibus. Non ergo eleemosynae corporales habent spirituales effectus.

2. Praeterea, dare corporale pro spirituali vitium simoniae est. Sed hoc vitium est omnino vitandum. Non ergo sunt dandae ele-

Dificultades. Parece que las limosnas corporales no surten efecto espiritual.

1. El efecto no es superior a la causa. Los bienes espirituales son mejores que los corporales. Luego las limosnas corporales no surten efectos espirituales.

2. Dar lo corporal a cambio de lo espiritual, es vicio de simonía. Este vicio se ha de evitar por completo. Por tanto, no se han de hacer

[7] *Top.* 3 c.2 n.21 (Bk 118a10).
[8] *In Coniurat. Catil.* c.54.

limosnas para conseguir efectos espirituales.

3. Multiplicada la causa, se multiplica el efecto. Si, pues, la limosna corporal causara efecto espiritual, se seguiría que la limosna mayor aprovecharía más espiritualmente; lo cual es contrario a lo que se lee en San Lucas acerca de la viuda que echó dos céntimos en el gazofilacio, la cual, en sentir del Señor, "dió más que todos". Así, pues, la limosna corporal no tiene espiritual efecto.

Por otra parte, se dice: "La limosna del varón conservará su gracia como la niña del ojo".

Respuesta. La limosna corporal puede triplemente considerarse. En primer lugar, substancialmente. De este modo, no obra más que efecto corporal, por cuanto llena las necesidades corporales de los prójimos.—Por parte de su causa, la limosna corporal se da por amor de Dios y del prójimo; en este sentido, da fruto espiritual: "Pierde el dinero por el pobre, pon tu tesoro en los preceptos del Altísimo, y te aprovechará más que el oro".—Finalmente, de parte del efecto. También así recoge espiritual fruto: el prójimo socorrido con limosna corporal se mueve a rezar por el bienhechor. Por donde allí mismo se añade: "Echa limosna en el seno del pobre y ella orará por ti contra todo mal".

Soluciones. 1. Esa razón concluye tomando la limosna corporal substancialmente.

2. El que da limosna no intenta comprar lo espiritual por lo corporal, ya que sabe que lo espiritual aventaja infinitamente a las cosas corporales, sino busca merecer fruto espiritual con afecto de caridad.

emosynae ad consequendum spirituales effectus.

3. Praeterea, multiplicata causa, multiplicatur effectus. Si igitur eleemosyna corporalis causaret spiritualem effectum, sequeretur quod maior eleemosyna magis spiritualiter proficeret. Quod est contra illud quod legitur Lc. 21,2 sqq. de vidua mittente duo aera minuta in gazophylacium, quae, secundum sententiam Domini, «plus omnibus misit». Non ergo eleemosyna corporalis habet spiritualem effectum.

Sed contra est quod dicitur Eccli. 29,16: «Eleemosyna viri gratiam hominis quasi pupilam conservabit».

Respondeo dicendum quod eleemosyna corporalis tripliciter potest considerari. Uno modo, secundum suam substantiam. Et secundum hoc non habet nisi corporalem effectum, inquantum scilicet supplet corporales defectus proximorum.—Alio modo potest considerari ex parte causae eius: inquantum scilicet aliquis eleemosynam corporalem dat propter dilectionem Dei et proximi. Et quantum ad hoc affert fructum spiritualem: secundum illud Eccli. 29,13-14: «Perde pecuniam propter fratrem. Pone thesaurum in praeceptis Altissimi, et proderit tibi magis quam aurum».—Tertio modo, ex parte effectus. Et sic etiam habet spiritualem fructum: inquantum scilicet proximus, cui per corporalem eleemosynam subvenitur, movetur ad orandum pro benefactore. Unde et ibidem (v.15), subditur: «Conclude eleemosynam in sinu pauperis, et haec pro te exorabit ab omni malo».

Ad primum ergo dicendum quod ratio illa procedit de corporali eleemosyna secundum suam substantiam.

Ad secundum dicendum quod ille qui dat eleemosynam non intendit emere aliquid spirituale per corporale, quia scit spiritualia in infinitum corporalibus praeeminere: sed intendit per caritatis affectum spiritualem fructum promereri.

Ad tertium dicendum quod vidua, quae minus dedit secundum quantitatem, plus dedit secundum suam proportionem; ex quo pensatur in ipsa maior caritatis affectus, ex qua corporalis eleemosyna spiritualem efficaciam habet.

3. La viuda, dando menos en cantidad, dió más en proporción, por lo cual se pone en ella mayor afecto de caridad, que es lo que da eficacia espiritual a la limosna.

ARTICULO 5

Utrum dare eleemosynam sit in praecepto [a]

Si es de precepto dar limosna

Ad quintum sic procedítur. Videtur quod dare eleemosynam non sit in praecepto.

1. Consilia enim a praeceptis distinguuntur. Sed dare eleemosynam est consilium: secundum illud Dan. 4,24: «Consilium meum regi placeat peccata tua eleemosynis redime». Ergo dare eleemosynam non est in praecepto.

2. Praeterea, cuilibet licet sua re uti et eam retinere. Sed retinendo rem suam aliquis eleemosynam non dabit. Ergo licitum est eleemosynam non dare. Non ergo dare eleemosynam est in praecepto.

3. Praeterea, omne quod cadit sub praecepto aliquo tempore obligat transgressores ad peccatum mortale: quia praecepta affirmativa obligant pro tempore determinato. Si ergo dare eleemosynam caderet sub praecepto, esset determinare aliquod tempus in quo homo peccaret mortaliter nisi eleemosynam daret. Sed hoc non videtur: quia semper probabiliter aestimari potest quod pauperi aliter subveniri possit; et quod id quod est in eleemosynas erogandum possit ei esse necessarium vel in praesenti vel in futuro. Ergo videtur quod dare eleemosynam non sit in praecepto.

4. Praeterea, omnia praecepta reducuntur ad praecepta decalogi. Sed inter illa praecepta ni-

Dificultades. Parece que dar limosna no es de precepto.

1. Los consejos no son lo mismo que los preceptos. Dar limosna es de consejo. "Mi consejo agrade al rey: redime tus pecados con limosnas". Luego dar limosna no es de precepto.

2. A cada cual es lícito el uso y retención de su cosa. Reteniéndola, nadie hará limosna. Por tanto, es lícito no hacerla. Tampoco, pues, es de precepto.

3. Todo lo que cae bajo precepto en algún tiempo obliga a los transgresores bajo pecado mortal, porque los preceptos afirmativos obligan en tiempo determinado. Ahora bien, si dar limosna cayera bajo precepto, se podría señalar un tiempo en que el hombre pecaría mortalmente de no darla. No parece que sea así, pues siempre se puede pensar que probablemente será socorrido el pobre de otra manera; y que lo que se había de repartir en limosnas puede sernos necesario al presente o en el futuro. Parece, pues, que hacer limosna no es de precepto.

4. Todos los mandamientos se reducen a los del decálogo. Nada se encuentra entre ellos sobre la ero-

---

[a] Infra q.66 a.7; q.71 a.1; q.87 a.1 ad 4; q.118 a.4 ad 2; *Sent.* 4 d.15 q.2 a.1 q.4; a.3 q.2 ad 1; *Quodl.* 6 q.7 ad 12; 8 q.6 a.2.

gación de limosnas. Luego no son de precepto.

Por otra parte, a nadie se castiga con pena eterna por omisión de algo que no esté mandado en precepto. Algunos han sido castigados con ella por no hacer limosnas, como es de ver en San Mateo. Por consiguiente, dar limosna es de precepto.

Respuesta. Cayendo el amor del prójimo bajo precepto, por necesidad ha de caer también todo aquello sin lo cual no se conserva ese amor. Toca al amor del prójimo no ya sólo que le queramos el bien, sino aun que se lo obremos: "No amemos de palabra y con la lengua, sino con obras y en verdad". Para desear y obrar bien con uno, se requiere que le socorramos en sus necesidades, lo cual se realiza con la donación de la limosna. Por tanto, tal erogación es de precepto.

Mas, como los preceptos versan sobre los actos de las virtudes, es necesario que el precepto de dar limosna esté conforme con lo que es esencial a toda virtud, es decir, con la recta razón. Y esto se ha de considerar por parte del que da la limosna y del que lo recibe. Por parte del dador. que lo que ha de ser erogado en la limosna le sea superfluo, conforme a aquello: "Dad limosna de lo que os sobre". Y llamo "superfluo" no sólo lo que lo es respecto de su persona, lo innecesario para el individuo, sino también en relación con los sometidos a su cuidado, a cuyo tenor se llama "necesario de la persona", por cuanto la "persona" incluye también su dignidad; ya que es menester que antes esté provisto él y los de sus desvelos, y después con lo sobrante subvenga a las necesidades de los demás. Lo mismo que la naturaleza, que primeramente toma para sí lo necesario de la nutrición, para sustentación del propio cuerpo, y el resto lo gasta en la generación de otros.

De parte del que recibe se requiere que tenga necesidad; de otra suerte no hay razón para que se le dé limosna. Pero, como uno solo no puede remediar la necesidad de todos los que la sufren, no toda necesidad obliga bajo mandamiento, sino sólo aquella que le prive de sustentarse. En ese caso viene bien lo quo dice San Ambrosio: "Da de comer al que muere de hambre; si no lo alimentas, lo mataste".

En consecuencia, dar limosna de lo superfluo es de precepto, lo mismo que darla al que está en necesidad extrema. Hacer otras limosnas es de consejo, igual que se dan consejos acerca de otro cualquier bien mejor.

Soluciones. 1. Daniel hablaba a un rey que no estaba sometido a la ley de Dios. De aquí que lo concerniente a mandamiento de la ley, que no profesaba, se lo había de proponer como un consejo. También se puede responder que hablaba de cuando dar limosna no es de precepto.

2. Los bienes temporales, que divinamente se confieren al hombre, son ciertamente de su propiedad; pero su uso no solamente debe ser suyo, sino también de aquellos que pueden sustentarse con lo superfluo de ellos. Por eso dice San Basilio: "Si confiesas que se te han dado divinamente (los bienes temporales), ¿es injusto Dios al distribuir desigualmente las cosas? ¿Por qué tú abundas, y aquél, en cambio, mendiga, sino para que tú consigas méritos con tu bondadosa dispensación y él sea decorado con el galardón de la paciencia? Es pan del hambriento el que amontonas, vestido del desnudo el que guardas en el

hil continetur de datione eleemosynarum. Ergo dare eleemosynas non est in praecepto.

Sed contra, nullus punitur poena aeterna pro omissione alicuius quod non cadit sub praecepto. Sed aliqui puniuntur poena aeterna pro omissione eleemosynarum; ut patet Mt. 25,41 sqq. Ergo dare eleemosynam est in praecepto.

Respondeo dicendum quod cum dilectio proximi sit in praecepto, necesse est omnia illa cadere sub praecepto sine quibus dilectio proximi non conservatur. Ad dilectionem autem proximi pertinet ut proximo non solum velimus bonum, sed etiam operemur: secundum illud I Io. 3,18. «Non diligamus verbo neque lingua, sed opere et veritate». Ad hoc autem quod velimus et operemur bonum alicuius requiritur quod eius necessitati subveniamus, quod fit per eleemosynarum largitionem. Et ideo eleemosynarum largitio est in praecepto.

Sed quia praecepta dantur de actibus virtutum, necesse est quod hoc modo donum eleemosynae cadat sub praecepto, secundum quod actus est de necessitate virtutis, scilicet secundum quod recta ratio requirit. Secundum quam est aliquid considerandum ex parte dantis; et aliquid ex parte eius cui est eleemosyna danda. Ex parte quidem dantis considerandum est ut id quod est in eleemosynas erogandum sit ei superfluum: secundum illud Lc. 11,41: «Quod superest date eleemosynam». Et dico superfluum non solum respectu sui ipsius, quod est supra id quod est necessarium individuo; sed etiam respectu aliorum quorum cura sibi incumbit: quia prius oportet quod unusquisque sibi provideat et his quorum cura ei incumbit (respectu quorum dicitur necessarium personae secundum quod «persona» dignitatem importat») et postea de residuo aliorum necessitatibus subveniatur. Sicut et natura primo accipit sibi, ad sustentationem propril corporis, quod est necessarium ministerio virtutis nutritivae; superfluum autem erogat ad generationem alterius per virtutem generativam.

Ex parte autem recipientis requiritur quod necessitatem habeat: alioquin non esset ratio quare eleemosyna ei daretur. Sed cum non possit ab aliquo uno omnibus necessitatem habentibus subveniri, non omnis necessitas obligat ad praeceptum, sed illa sola sine qua is qui necessitatem patitur sustentari non potest. In illo enim casu locum habet quod Ambrosius dicit[9]: «Pasce fame morientem. Si non paveris, occidisti».

Sic igitur dare eleemosynam de superfluo est in praecepto; et dare eleemosynam ei qui est in extrema necessitate. Alias autem eleemosynam dare est in consilio, sicut et de quolibet meliori bono dantur consilia.

Ad primum ergo dicendum quod Daniel loquebatur regi qui non erat legi Dei subiectus. Et ideo ea etiam quae pertinent ad praeceptum legis, quam non profitebatur, erant ei proponenda per modum consilii. Vel potest dici quod loquebatur in casu illo in quo dare eleemosynam non est in praecepto.

Ad secundum dicendum quod bona temporalia, quae homini divinitus conferuntur, eius quidem sunt quantum ad proprietatem: sed quantum ad usum non solum debent esse eius, sed etiam aliorum, qui ex eis sustentari possunt ex eo quod ei superfluit. Unde Basilius dicit[10]: «Si fateris ea tibi divinitus provenisse» (scilicet temporalia bona), «an iniustus est Deus inaequaliter res nobis distribuens? Cur tu abundas, ille vero mendicat, nisi ut tu bonae dispensationis merita consequaris, ille vero patientiae bravils decoretur? Est panis famelici quem tu tenes, nudi tunica quam in conclavi conservas, discalceati calceus qui penes te marcescit,

[9] *Sermones* serm.81, domin. 8 post Pentecosten, super Lc. 12,18 (cf. ML. 17,613-614); GRATIANUS, *Decretum* p.I d.86 cn.21 *Pasce*.
[10] Homil.6 *In* Lc. 12,18; MG 31,275.

arca, calzado del descalzo el que se te apolilla y dinero del pobre el que tienes soterrado. Por lo cual, en tanto sufres vilipendio en cuanto no das lo que puedes". Lo mismo opina San Ambrosio.

3. En determinado momento se peca mortalmente si se omite dar limosna. Respecto al que la recibe, cuando muestra clara y evidente necesidad y de momento no hay otro que lo socorra. Por parte del que la da, cuando tiene de sobra y no le es necesario en su actual situación, y en lo que prudentemente puede prever. Pues no es menester que prevea todos los reveses futuros que le pueden sobrevenir; esto sería pensar en el mañana, prohibido por el Señor; antes debe reputar lo superfluo o necesario conforme a lo que ordinariamente y las más de las veces ocurre.

4. Toda subvención del prójimo se reduce al mandamiento de honrar padre y madre. Así lo interpreta el Apóstol al decir: "La piedad es útil para todo y tiene promesas para la vida presente y para la futura"; lo cual dice porque en dicho mandamiento se añade la promesa: "Para que vivas muchos años sobre la tierra"; pues en la piedad se sobrentiende toda donación de limosna.

indigentis argentum quod possides inhumatum. Quocirca tot iniuriaris quot dare valeres». Et hoc idem dicit Ambrosius, in «Decret.», dist. 47 [11].

Ad tertium dicendum quod est aliquod tempus dare in quo mortaliter peccat si eleemosynam dare omittat, ex parte quidem recipientis, cum apparet evidens et urgens necessitas, nec apparet in promptu qui ei subveniat; ex parte vero dantis, cum habet superflua quae secundum statum praesentem non sunt sibi necessaria, prout probabiliter aestimari potest. Nec oportet quod consideret ad omnes casus qui possunt contingere in futurum: hoc enim esset «de crastino cogitare», quod Dominus prohibet, Mt. 6,34. Sed debet diiudicare superfluum et necessarium secundum ea quae probabiliter et ut in pluribus occurrunt.

Ad quartum dicendum quod omnis subventio proximi reducitur ad praeceptum de honoratione parentum. Sic enim et Apostolus interpretatur, I ad Tim. 4,8 dicens: «Pietas ad omnia utilis est, promissionem habens vitae quae nunc est et futurae»: quod dicit quia in praecepto de honoratione parentum additur promissio, «ut sis longaevus super terram» [12]. Sub pietate autem comprehenditur omnis eleemosynarum largitio.

ARTICULO 6

Utrum aliquis debeat dare eleemosynam de necessario [a]

Si se debe dar limosna de lo necesario

Dificultades. Parece que no se debe dar limosna de lo necesario.

1. No menos se atiende el orden de la caridad en relación con el efecto del beneficio que en el afecto in-

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod aliquis non debeat eleemosynam dare de necessario.

1. Ordo enim caritatis non minus attenditur penes effectum beneficii quam penes interiorem af-

[a] Infra q.117 a.1 ad 2; *Sent.* 4 d.15 q.2 a.4 q.ª1.

[11] L.c. nt.8 et GRATIANUS, *Decretum* p.1 d.47 cn.8 *Sicut ii.*

[12] Ex. 20,22; Eph. 6,2-3.

fectum. Peccat autem qui praepostere agit in ordine caritatis: quia ordo caritatis est in praecepto. Cum ergo ex ordine caritatis plus debeat aliquis se quam proximum diligere, videtur quod peccet si subtrahat sibi necessaria ut alteri largiatur.

2. Praeterea, quicumque largitur de his quae sunt necessaria sibi est propriae substantiae dissipator: quod pertinet ad prodigum, ut patet per Philosophum, in IV «Ethic.» [13] Sed nullum opus vitiosum est faciendum. Ergo non est danda eleemosyna de necessario.

3. Praeterea, Apostolus dicit, I ad Tim. 5,8: «Si quis suorum, et maxime domesticorum curam non habet, fidem negavit et est infideli deterior». Sed quod aliquis det de his quae sunt sibi necessaria vel suis videtur derogare curae quam quis debet habere de se et de suis. Ergo videtur quod quicumque de necessariis eleemosynam dat, quod graviter peccet.

Sed contra est quod Dominus dicit, Mt. 19,21: «Si vis perfectus esse, vade et vende omnia quae habes, et da pauperibus». Sed ille qui dat omnia quae habet pauperibus non solum dat superflua sed etiam necessaria. Ergo de necessariis potest homo elemosynam dare.

Respondeo dicendum quod necessarium dupliciter dicitur. Uno modo, sine quo aliquid esse non potest. Et de tali necessario omnino eleemosyna dari non debet: puta si aliquis in articulo necessitatis constitutus haberet solum unde posset sustentari, et filii sui vel alii ad eum pertinentes; de hoc enim necessario eleemosynam dare est sibi et suis vitam subtrahere».—Sed hoc dico nisi forte talis casus immineret ubi, subtrahendo sibi, daret alicui magnae personae, per quam Ecclesia vel respublica sustentaretur: quia pro tali personae liberatione seipsum et suos laudabiliter periculo mor-

terior. Peca quien obra invirtiendo el orden de la caridad, puesto que el orden de la caridad está preceptuado. Ahora bien, en orden de caridad más se debe amar uno que al prójimo. Parece, pues, que peca si, quitándose de lo necesario, lo da a otro.

2. El que distribuye lo que le es necesario es derrochador de su propio patrimonio, lo cual es cosa de pródigos, como se lee en el Filósofo. No se ha de hacer ninguna acción viciosa. Luego no hay que dar limosna con lo necesario.

3. El Apóstol dice: "El que no cuida de los suyos, sobre todo de sus allegados, reniega de la fe y es peor que infiel". Quien da de lo que le es necesario a él o a los suyos parece preterir el cuidado que debe tener de sí y de los suyos. Por tanto, parece que todo el que da limosna de lo necesario peca gravemente.

Por otra parte, dice el Señor: "Si quieres ser perfecto, vete, vende lo que posees y dalo a los pobres". El que da todo lo que tiene a los pobres, no sólo da lo superfluo, sino aun lo necesario. Puede, pues, el hombre dar limosna de lo necesario.

Respuesta. Hay un doble necesario. Uno, sin el cual no puede existir una cosa. Con ese necesario no se debe hacer limosna; por ejemplo: el que está en artículo de necesidad, teniendo sólo de qué sustentarse y sus hijos y demás que le tocan algo. Dar limosna de este necesario, es quitar la vida a sí y a sus hijos.—Esto digo, a no ser que acaso sucediera que se lo quitara para darlo a un gran personaje que sostenga la Iglesia o la república, pues por liberación de tal persona se expondría laudablemente a sí y a los suyos al peligro de muerte, ya que el

[13] C.1 n.30 (BK 1121a17): S.TH., lect.4.

bien común ha de ser preferido al propio.

Se llama necesario, de otra manera, aquello sin lo cual no se puede pasar convenientemente la vida, según condición y estado de la propia persona y de las demás cuyo cuidado le incumbe. El término de ese necesario no se funda en algo indivisible; antes bien, se le puede añadir mucho, y aun así no pasar el límite de lo necesario, y se le puede restar mucho y quedar bastante para desenvolver la vida de un modo congruente al propio estado. Hacer limosna con eso es bueno, pero no cae bajo precepto, sino es de consejo. Sin embargo, sería desarreglo si tanto se privara uno de sus peculiares bienes para darlo a los demás que no pudiera pasar congruentemente la vida con el remanente, conforme a su estado y a las dificultades que ocurran, pues nadie debe vivir indecorosamente.

Con todo, en esto hay que exceptuar tres cosas. La primera, cuando se cambia de estado, ingresando en religión. Entonces, al darlo todo por Cristo, se acaba obra de perfección, tomando estado diferente.—Segunda, cuando lo que se quita es necesario al decoro de vida, pero puede fácilmente resarcirse, y no se siguen inconvenientes graves.—Tercera, en la necesidad extrema de persona privada o en necesidad grande de la república. En estos casos laudablemente se abandona lo tocante al estado decoroso para socorrer necesidad mayor.

Soluciones. Con esto se da fácil respuesta a las objeciones.

tis exponeret, cum bonum commune sit proprio praeferendum.

Alio modo dicitur aliquid esse necessarium sine quo non potest convenienter vita transigi secundum conditionem vel statum personae propriae et aliarum personarum quarum cura ei incumbit. Huius necessarii terminus non est in indivisibili constitutus: sed multis additis, non potest diiudicari esse ultra tale necessarium; et multis subtractis, adhuc remanet unde possit convenienter aliquis vitam transigere secundum proprium tstatum. De huiusmodi ergo eleemosynam dare est bonum: et non cadit sub praecepto, sed sub consilio. Inordinatum autem esset si aliquis tantum sibi de bonis propriis subtraheret ut aliis largiretur, quod de residuo non posset vitam transigere convenienter secundum proprium statum et negotia occurrentia: nullus enim inconvenienter vivere debet.

Sed ab hoc tria sunt excipienda. Quorum primum est quando aliquis statum mutat, puta per religionis ingressum. Tunc enim, omnia sua propter Christum largiens, opus perfectionis facit, se in alio statu ponendo.—Secundo, quando ea quae sibi subtrahit, etsi sint necessaria ad convenientiam vitae, tamen de facili resarciri possunt, ut non sequatur maximum inconveniens.—Tertio, quando occurreret extrema necessitas alicuius privatae personae, vel etiam aliqua magna necessitas reipublicae. In his enim casibus laudabiliter praetermitteret aliquis id quod ad decentiam sui status pertinere videretur, ut maiori necessitati subveniret.

Et per hoc patet de facili responsio ad obiecta.

ARTICULO 7

Utrum possit fieri eleemosyna de iniuste acquisitis [a]

Si puede hacerse limosna con lo ilícitamente adquirido

Ad septimum sic proceditur. Videtur quod possit eleemosyna fieri de illicite acquisitis.

1. Dicitur enim Lc. 16,9: «Facite vobis amicos de mammona iniquitatis». «Mammona» autem significat divitias. Ergo de divitiis iniquo acquisitis potest sibi aliquis spirituales amicos facere, eleemosynas largiendo.

2. Praeterea, omne turpe lucrum videtur esse illicite acquisitum. Sed turpe lucrum est quod de meretricio acquiritur: unde et de huiusmodi sacrificium vel oblatio Deo offerri non debet, secundum illud Deut. 23,18: «Non offeres mercedem prostibuli in domo Dei tui». Similiter, etiam turpiter acquiritur quod adquiritur per aleas: quia, ut Philosophus dicit, in IV «Ethic.» [14], «tales ab amicis lucrantur, quibus oportet dare». Turpissime etiam adquiritur aliquid per simoniam, per quam aliquis Spiritui Sancto iniuriam facit. Et tamen de huiusmodi eleemosyna fieri potest. Ergo de male acquisitis potest aliquis eleemosynam facere.

3. Praeterea, maiora mala sunt magis vitanda quam minora. Sed minus peccatum est detentio rei alienae quam homicidium, quod aliquis incurrit nisi alicui in ultima necessitate subveniat: ut patet per Ambrosium, qui dicit (l.c. nt.8): «Pasce fame morientem: quoniam si non paveris, occidisti». Ergo aliquis potest eleemosynam facere in aliquo casu de male acquisitis.

Sed contra est quod Augustinus dicit, in libro «De verb. Dom.» [15]: «De iustis laboribus facite eleemosynas. Non enim corrupturi estis iudicem Christum, ut non vos

Dificultades. Parece que puede hacerse limosna con lo ilícitamente adquirido.

1. En San Lucas se lee: "Con las riquezas injustas haceos amigos". "Mammona" significa riquezas. Por tanto, puede hacerse uno amigos espirituales dando limosnas de las riquezas inicuamente adquiridas.

2. Todo torpe lucro parece ser adquirido ilícitamente. Torpe lucro es lo ganado con la prostitución; por eso con él no se podía ofrecer a Dios oblación o sacrificio: "No ofrecerás la merced del prostíbulo en la casa de tu Dios". Asimismo es adquirido torpemente lo ganado con los dados, porque el Filósofo dice que "los tales se lucran a costa de sus amigos, a quienes se debe dar". También torpísimamente se adquiere por simonía, con la cual se injuria al Espíritu Santo, y, sin embargo, se puede hacer limosna con eso. En consecuencia, se puede dar limosna con lo mal adquirido.

3. Han de ser más evitados los males mayores que los menores. Menor pecado es retener la cosa ajena que el homicidio, en que se incurre de no socorrer en extrema necesidad, como afirma San Ambrosio: "Da de comer al que va a desfallecer, porque, si no lo alimentas, lo mataste". Luego puede uno hacer limosna en determinados casos con lo mal adquirido.

Por otra parte, dice San Agustín: "Haced limosnas con lo ganado en trabajo justo. Y no penséis corromper a Cristo juez para que desoiga

---

[a] Supra q.31 a.3 ad 3; *Sent.* 4 d.15 q.2 a.4 q.ª2.3; *Quodl.* 12 q.18 a.3.

[14] C.1 n.43 (Bk 1122a10): S.Th., lect.5.

[15] *Serm. ad popul.* serm.113 c.2: ML 38,649.

a los pobres, a quienes despojasteis. No queráis dar limosna de lo agenciado con préstamos y usura; hablo a los fieles, a quienes distribuimos el cuerpo de Cristo".

audiat cum pauperibus, quibus tollitis. Nolite velle eleemosynas facere de faenore et usuris. Fidelibus dico, quibus corpus Christi erogamus».

Respuesta. Una cosa puede ser adquirida ilícitamente de tres modos. Primero, cuando lo ilícitamente adquirido es de aquel de quien se ha adquirido, no pudiéndolo retener el que lo ha adquirido: como sucede en la rapiña, el hurto y la usura. No se puede hacer limosna con eso, pues hay obligación de restituir.

Respondeo dicendum quod tripliciter potest esse aliquid illicite acquisitum. Uno enim modo id quod illicite ab aliquo acquiritur debetur ei a quo est acquisitum, nec potest ab eo retineri qui acquisivit: sicut contingit in rapina et furto et usuris. Et de talibus, cum homo tenetur ad restitutionem, eleemosyna fieri non potest.

De un segundo modo es algo ilícitamente adquirido, porque quien lo adquirió no lo puede retener ciertamente, aunque no lo deba a aquel de quien lo adquirió, ya que lo recibió contra justicia, del que se lo dió también contra justicia. Es lo que acaece en la simonía, en la cual el donante y el aceptador obran contra justicia de la ley divina; de donde no debe restituirse a quien lo dió, sino se debe repartir en limosnas. La misma razón corre, por casos parecidos, en los que la donación y la aceptación van contra la justicia.

Alio vero modo est aliquid illicite acquisitum quia ille quidem qui acquisivit retinere non potest, nec tamen debetur ei a quo acquisivit, quia scilicet contra iustitiam accepit, et alter contra iustitiam dedit: sicut contingit in simonia, in qua dans et accipiens contra iustitiam legis divinae agit. Unde non debet fieri restitutio ei qui dedit, sed debet in eleemosynas erogari. Et eadem ratio est in similibus, in quibus scilicet et datio et acceptio est contra legem.

De tercer modo se adquiere ilícitamente, no porque la aceptación sea ilícita, sino aquello por lo cual lo adquiere; v. gr.: lo que la mujer adquiere por concubinato. A esto se llama con propiedad torpe lucro, pues obra torpemente y contra la ley de Dios la mujer que ejerce la prostitución; mas, por aceptar algo, ni obra injustamente ni contra la ley. Por tanto, lo así ilícitamente adquirido puede retenerlo y dar de ello limosna.

Tertio modo est aliquid illicite acquisitum, non quidem quia ipsa acquisitio sit illicita, sed quia id ex quo acquiritur est illicitum: sicut patet de eo quod mulier acquirit per meretricium. Et hoc proprie vocatur «turpe lucrum». Quod enim mulier meretricium exerceat, turpiter agit et contra legem Dei: sed in eo quod accipit, non iniuste agit nec contra legem. Unde quod sic illicite acquisitum est retineri potest, et de eo eleemosyna fieri.

Soluciones. 1. Dice San Agustín: "Entendiendo mal algunos esas palabras del Señor, roban lo ajeno y lo dan a los pobres, creyendo hacer lo que está mandado. Esta interpretación ha de corregirse, pues todas las riquezas se llaman inicuas porque no son riquezas más que para los inicuos que ponen en ellas su esperanza". O como interpreta San Ambrosio: "Llamó riquezas injustas porque, con sus atractivos varios, son tentados nuestros ánimos".—O también, según comenta San Basilio, porque "entre los múltiples antecesores a quienes sucedes en el patrimonio habrá alguno que usurpó injustamente lo ajeno, aunque tú no lo sepas".—O, por último se llaman riquezas "injustas", o sea, "de desigualdad", porque no han sido distribuídas a todos por igual, estando uno necesitado y otro rico.

Ad primum ergo dicendum quod, sicut Augustinus dicit, in libro «De verb. Dom.» (l.c.), illud verbum Domini «quidam male intelligendo, rapiunt res alienas, et aliquid inde pauperibus largiuntur, et putant se facere quod praeceptum est. Intellectus iste corrigendus est». Sed «omnes divitiae iniquitatis dicuntur», ut dicit in libro «De Quaestionibus Evangelii» [16], «quia non sunt divitiae nisi iniquis, qui in eis spem constituunt».—Vel, secundum Ambrosium [17], «iniquum mammona dixit quia variis divitiarum illecebris nostros tentat affectus».—Vel quia «in pluribus praedecessoribus, quibus patrimonio succedis, aliquis reperitur qui iniuste usurpavit aliena, quamvis tu nescias»; ut Basilius dicit [18].—Vel omnes divitiae dicuntur «iniquitatis», idest «inaequalitatis», quia non aequaliter sunt omnibus distributae, uno egente et alio superabundante.

2. Ya se ha dicho cómo se puede hacer limosna con lo adquirido en prostitución. Pero no se hace con ello sacrificio u oblación al altar por el escándalo y por reverencia a lo sagrado.—También se puede dar limosna de lo adquirido por simonía, porque no es debido a quien lo dió, antes merece perderlo.—Sobre lo adquirido con los dados, parece ser ilícito por derecho divino lucrarse con los bienes de quienes no pueden administrarlos, cuales son los menores, furiosos y parecidos, y que uno atralga a otro al juego por codicia de ganancia, y que fraudulentamente gane a su costa. En esos casos hay obligación de restituir, y así no se puede hacer limosna con ello. Parece también ser ilícito por el derecho positivo civil, que totalmente prohibe el lucro. Pero como el derecho civil no obliga a todos, sino a solos aquellos sometidos a las leyes, y además puede ser abrogado por desuso, los obligados a tales leyes lo están generalmente a restituir, a no ser que prevalezca costumbre contraria o también que el ganancioso sea el inducido al juego, en cuyo caso no hay obligación de restituir, puesto que el que perdió no es digno de volverlo a recibir. Tampoco puede él lícitamente retenerlo, estando en vigor

Ad secundum dicendum quod de acquisito per meretricium iam (in c) dictum est qualiter eleemosyna fieri possit. Non autem fit de eo sacrificium vel oblatio ad altare, tum propter scandalum; tum propter sacrorum reverentiam.—De eo etiam quod est per simoniam acquisitum potest fieri eleemosyna: quia non est debitum ei qui dedit, sed meretur illud amittere.—Circa illa vero quae per aleas acquiruntur videtur esse aliquid illicitum ex iure divino: scilicet quod aliquis lucretur ab his qui rem suam alienare non possunt, sicut sunt minores et furiosi et huiusmodi; et quod aliquis trahat alium ex cupiditate lucrandi ad ludum; et quod fraudulenter ab eo lucretur. Et in his casibus tenetur ad restitutionem: et sic de eo non potest eleemosynam facere. Aliquid autem videtur esse ulterius illicitum ex iure positivo civili, quod prohibet universaliter tale lucrum [19]. Sed quia ius civile non obligat omnes, sed eos solos qui sunt his legibus subiecti; et iterum per dissuetudinem abrogari potest: ideo apud illos qui sunt huiusmodi legibus obstricti, tenentur universaliter ad restitutionem qui lucrantur; nisi forte contraria consuetudo praevaleat; aut nisi aliquis lucratus sit ab eo qui traxit eum ad ludum. In quo casu non teneretur restituere, quia ille qui amisit non est dignus recipe-

[16] L.2 q.34: ML 35,1349.
[17] *In Lc.* l.7 super 16,9: ML 15,1854.
[18] Cf. THOMAS, *Cat. aurea*, in Lc. 16,9 § 2.
[19] *Codex* l.3 tit.43, *De aleatoribus et alearum lusu.*

el derecho positivo, por lo cual debe con ello hacer limosna en ese caso.

3. En caso de extrema necesidad, todas las cosas son comunes. De ahí que le sea permitido a quien padece tal necesidad tomar lo ajeno para su sustentación si no encuentra quien quiera dárselo. Y, por lo mismo, el depositario de cosa ajena puede con ella dar limosna, y aun robarla si no puede de otra manera socorrer al que sufre indigencia. Con todo, si puede llevarse a cabo sin peligro, debe auxiliar la extrema necesidad del paciente con la anuencia voluntaria del dueño.

re; nec potest licite retinere, tali iure positivo durante; unde debet de hoc eleemosynam facere in hoc casu.

Ad tertium dicendum quod in casu extremae necessitatis omnia sunt communia. Unde licet ei qui talem necessitatem patitur accipere de alieno ad sui sustentationem, si non inveniat qui sibi dare velit. Et eadem ratione licet habere aliquid de alieno et de hoc eleemosynam dare: quinimmo et accipere, si aliter subveniri non possit necessitatem patienti. Si tamen fieri potest sine periculo, debet requisita domini voluntate pauperi providere extremam necessitatem patienti.

ARTICULO 8

Utrum ille qui est in potestate alterius constitutus possit eleemosynam facere [a]

Si puede dar limosna quien está bajo la potestad de otro

Dificultades. Parece que puede dar limosna quien está bajo la potestad de otro.

1. Los religiosos están bajo la potestad de sus prelados, a quienes han prometido obediencia. Si no les estuviera permitido hacer limosna, reportarían daño del estado religioso, porque, como dice San Ambrosio, "la suma de la religión cristiana consiste en la piedad", la cual se hace sobremanera recomendable por la erogación de limosnas. Luego los que están en potestad de otro pueden dar limosna.

2. La esposa está "bajo la potestad del esposo", como se lee en la Escritura. Puede hacer limosnas, puesto que constituye sociedad con el marido; por lo cual se dice de la bienaventurada Lucía que, sin saberlo su esposo, hacía limosnas. Por tanto, el constituído bajo la potestad

Ad octavum sic proceditur. Videtur quod ille qui est in potestate alterius constitutus possit eleemosynam facere.

1. Religiosi enim sunt in potestate eorum quibus obedientiam voverunt. Sed si eis non liceret eleemosynam facere, damnum reportarent ex statu religionis: quia sicut Ambrosius dicit [20], «summa christianae religionis in pietate consistit», quae maxime per eleemosynarum largitionem commendatur. Ergo illi qui sunt in potestate alterius constituti possunt eleemosynam facere.

2. Praeterea, uxor est «sub potestate viri», ut dicitur Gen. 3,16. Sed uxor potest eleemosynam facere, cum assumatur in viri societatem: unde et de beata Lucia dicitur quod, ignorante sponso, eleemosynas faciebat. Ergo per hoc quod aliquis est in potestate alterius constitutus, non impeditur quin possit eleemosynas facere.

3. Praeterea, naturalis quaedam subiectio est filiorum ad parentes: unde Apostolus, ad Eph. 6,1, dicit: «Filii, obedite parentibus vestris in Domino». Sed filii, ut videtur, possunt de rebus patris eleemosynas dare: quia sunt quodammodo ipsorum, cum sint haeredes; et cum possint eis uti ad usum corporis, multo magis videtur quod possint eis uti, eleemosynas dando, ad remedium animae suae. Ergo illi qui sunt in potestate constituti possunt eleemosynas dare.

4. Praeterea, servi sunt sub potestate dominorum: secundum illud ad Tit. 2,9: «Servos dominis suis subditos esse». Licet autem eis aliquid in utilitatem domini facere: quod maxime fit si pro eis eleemosynas largiantur. Ergo illi qui sunt in potestate constituti possunt eleemosynas facere.

Sed contra est quod eleemosynae non sunt faciendae de alieno, sed de iustis laboribus propriis unusquisque eleemosynam facere debet; ut Augustinus dicit, in libro «De verb. Dom». (l.c. nt.14). Sed si subiecti aliis eleemosynam facerent, hoc esset de alieno. Ergo illi qui sunt sub potestate aliorum non possunt eleemosynam facere.

Respondeo dicendum quod ille qui est sub potestate alterius constitutus, inquantum huiusmodi, secundum superioris potestatem regulari debet: hic est enim ordo naturalis, ut inferiora secundum superiora regulentur. Et ideo oportet quod ea in quibus inferior superiori subiicitur, disponat non aliter quam ei sit a superiore commissum. Sic igitur ille qui est sub potestate constitutus de re secundum quam superiori subiicitur eleemosynam facere non debet nisi quatenus ei a superiore fuerit permissum. — Si quis vero habeat aliquid secundum quod potestati superioris non subsit, iam secundum hoc non

[a] *Sent.* 4 d.15 q.2 a.5; *Quodl.* 3 q.6 a.1.

[20] AMBROSIASTER, *In I Tim.* 4,8: ML 17,500.

de otro no tiene impedimento en la dispensación de limosnas.

3. Es natural la sujeción de los hijos a los padres; por eso el Apóstol dice: "Hijos, obedeced a vuestros padres". Parece que los hijos pueden hacer limosnas con las cosas de los padres, puesto que de alguna manera son de ellos por ser herederos. Y así, pudiendo usarlas para sus necesidades corporales, es claro que mucho más pueden tomarlas dando limosnas para remedio de sus almas. En consecuencia, quienes están en potestad ajena pueden hacer limosnas.

4. Los siervos están bajo la potestad de sus señores: "Los siervos estén sometidos a sus dueños". Les es permitido hacer algo para utilidad de sus señores, lo cual hacen, sobre todo, dando limosnas por ellos. Por consiguiente, quienes están bajo potestad pueden hacer limosnas.

Por otra parte, no ha de darse limosna con lo ajeno sino de lo ganado con trabajos justos, como dice San Agustín. Si los sometidos dieran limosna, había de ser con lo ajeno. De aquí que los tales no puedan hacer limosnas.

Respuesta. El constituído en potestad ajena, en cuanto tal, debe regularse por la potestad del superior; pues el orden natural es que los inferiores sean regidos por los superiores. Por donde es menester que el inferior administre aquello en que está sometido al superior de la manera permitida por él: así, pues, el constituído en potestad ajena no debe hacer limosna con las cosas en que está sujeto al superior, de no estar comisionado por él.—Pero, si posee algo fuera de la potestad del superior, en esto ya no está bajo su potestad,

y, siendo dueño por propio derecho, puede con ello hacer limosna.

Soluciones. 1. Si el monje tiene dispensa de su prelado, puede dar limosna de las cosas del monasterio, a cuanto se extienda. Si no la tiene, al no poseer nada propio, no puede hacer limosnas sin licencia del abad, expresa o probablemente presunta, excepto el caso de necesidad extrema, en que le sería permitido hasta robar para dar limosna. Y no por eso es de peor condición, porque, como está escrito, "bueno es repartir con dispensa las facultades entre los pobres, pero es mucho mejor, determinándose a seguir al Señor, darlo todo de una vez, y, libre de cuidados, ser pobre con Cristo".

2. Si la mujer posee otras cosas, además de la dote destinada a hacer frente a las cargas del matrimonio, provenientes de propia ganancia o de cualquier otro modo lícito, puede dar limosnas, aun sin consentimiento del marido, aunque con moderación, no sea que por ser abundantes empobrezca al esposo. De otra suerte, no debe hacer limosnas sin su consentimiento, expreso o presunto, fuera del caso de extrema necesidad, como queda dicho del monje. Y aunque la esposa se iguale al esposo en el acto matrimonial, con todo, en lo tocante al gobierno de la casa, "el marido es cabeza de la mujer", según el Apóstol.—En cuanto a la bienaventurada Lucía, tenía prometido, no esposo; por lo cual podía dar limosna con el consentimiento de su madre.

3. Lo que es de los hijos de familia es también del padre; de aquí que no puedan hacer limosnas, a no ser muy cortas, con las cuales se puede presumir que agraden al padre, y de no tener comisionada por

est potestati subiectus, quantum ad hoc proprii iuris existens. Et de hoc potest eleemosynam facere.

Ad primum ergo dicendum quod monachus, si habet dispensationem a praelato commissam, potest facere eleemosynam de rebus monasterii, secundum quod sibi est commissum. Si vero non habet dispensationem, quia nihil proprium habet, tunc non potest facere eleemosynam sine licentia abbatis vel expresse habita vel probabiliter praesumpta: nisi forte in articulo extremae necessitatis, in quo licitum esset ei furari ut eleemosynam daret. Nec propter hoc efficitur peioris conditionis: quia sicut dicitur in libro «De Eccles. dogmat.»[21], «bonum est facultates cum dispensatione pauperibus erogare, sed melius est, pro intentione sequendi Dominum, insimul donare, et, absolutum sollicitudine, egere cum Christo».

Ad secundum dicendum quod si uxor habeat alias res praeter dotem, quae ordinatur ad sustentanda onera matrimonii, vel ex proprio lucro vel quocumque alio licito modo, potest dare eleemosynas, etiam irrequisito assensu viri: moderatas tamen, ne ex earum superfluitate vir depauperetur. Alias autem non debet dare eleemosynas sine consensu viri vel expresso vel praesumpto, nisi in articulo necessitatis, sicut de monacho dictum est (ad 1). Quamvis enim mulier sit aequalis in actu matrimonii, tamen in his quae ad dispositionem domus pertinent «vir caput est mulieris», secundum Apostolum, I ad Cor. 11,3.—Beata autem Lucia sponsum habebat, non virum. Unde de consensu matris poterat eleemosynam facere.

Ad tertium dicendum quod ea quae sunt filifamilias sunt patris. Et ideo non potest eleemosynam facere (nisi forte aliquam modicam, de qua potest praesumere quod patri placeat): nisi forte alicuius rei esset sibi a pa-

[21] GENNADIUS c.71: ML 58,997.

tre dispensatio commissa.—Et idem dicendum de servis.

Unde patet solutio ad quartum.

él la dispensación de alguna cosa.—Lo mismo hay que decir de los siervos.

4. Con esto se soluciona la cuarta.

ARTICULO 9

Utrum sit magis propinquioribus eleemosyna facienda[a]

Si hay que dar con preferencia la limosna a los más allegados

Ad nonum sic proceditur. Videtur quod non sit magis propinquioribus eleemosyna facienda.

1. Dicitur enim Eccli. 12,4.6: «Da misericordi, et ne suscipias peccatorem: benefac humili, et non des impio». Sed quandoque contingit quod propinqui nostri sunt peccatores et impii. Ergo non sunt eis magis eleemosynae faciendae.

2. Praeterea, eleemosynae sunt faciendae propter retributionem mercedis aeternae: secundum illud Mt. 6,18: «Et Pater tuus, qui videt in abscondito, reddet tibi». Sed retributio aeterna maxime acquiritur ex eleemosynis quae sanctis erogantur: secundum illud Lc. 16,9: «Facite vobis amicos de mammona iniquitatis, ut, cum defeceritis, recipiant vos in aeterna tabernacula»; quod exponens Augustinus, in libro «De verb. Dom.»[22], dicit: «Qui sunt qui habebunt aeterna habitacula nisi sancti Dei? Et qui sunt qui ab eis accipiendi sunt in tabernacula nisi qui eorum indigentiae serviunt?» Ergo magis sunt eleemosynae dandae sanctioribus quam propinquioribus.

3. Praeterea, maxime homo est sibi propinquus. Sed sibi non potest homo eleemosynam facere. Ergo videtur quod non sit magis facienda eleemosyna personae magis coniunctae.

Sed contra est quod Apostolus dicit, I ad Tim. 5,8: «Si quis suo-

Dificultades. Parece que no hay que dar con preferencia la limosna a los más allegados.

1. Se lee en la Escritura: "Da al misericordioso y no recibas al pecador; haz bien al humilde y no des al impío". A veces nuestros parientes son pecadores e impíos. Luego no hay que dar a ellos preferentemente limosna.

2. Hay que hacer las limosnas por retribución de merced eterna: "Y tu Padre, que te ve en lo secreto, te recompensará". La retribución eterna se alcanza, sobre todo, con las limosnas que se dan a los santos, por aquello: "Con las riquezas injustas haceos amigos, para que, cuando éstas falten, os reciban en los tabernáculos eternos". Lo cual así expone San Agustín: "¿Quiénes poseerán los eternos tabernáculos sino los santos de Dios? ¿Y quiénes son los que han de ser recibidos por ellos en los tabernáculos eternos sino los que socorren su indigencia?" Por tanto, antes hay que dar limosnas a los más santos que a los más allegados.

3. El hombre es el más allegado a sí mismo. Pero no puede hacerse a sí mismo limosna. Por consiguiente, parece que no se haya de hacer a la persona más unida.

Por otra parte, dice el Apóstol: "Quien no cuida de los suyos, sobre

[a] *Sent.* 4 d.15 q.2 a.6 q.ª3; *In Mt.* 25; *In Rom.* 12 lect.2.
[22] *Serm. ad popul.* 113 c.1: ML 38,648.

todo de sus parientes, reniega de la fe y es peor que infiel".

Respuesta. Dice San Agustín que a los que están más unidos a nosotros por cierta suerte nos toca proveerles más. Con todo, ha de andar en ello cierto tino de discreción, según las diferencias de unión, santidad y utilidad. Que antes hay que hacer limosna al más santo si arrastra mayor indigencia y al más útil al bien común que a la persona más allegada, sobre todo si no lo es mucho, cuyo especial cuidado no nos urge, y si no está en gran necesidad.

Soluciones. 1. El pecador no ha de ser socorrido por serlo, o sea, para favorecérsele en el pecado; sino por ser hombre, para sustentar su naturaleza.

2. La obra de la limosna vale para el galardón de retribución eterna de dos maneras. Primera, por su raíz de caridad. En este sentido, la limosna es meritoria, por cuanto en ella se observa el orden de la caridad, según el cual a los más allegados debemos proveer más en igualdad de circunstancias. De aquí que diga San Ambrosio: "Es liberalidad laudable con la que no desprecias a tus allegados en la sangre si los ves necesitados. Pues es mejor que tú socorras a los tuyos, a quienes ruboriza pedir a otros remedio".—En segundo lugar, por el mérito de aquel a quien se da, el cual ora por el que le dió limosna. En este sentido habla allí San Agustín.

3. Siendo la limosna obra de misericordia y ésta no la ejerce uno propiamente consigo mismo, sino por cierta comparación, como susodicho queda; así también, hablando con propiedad, nadie se da limosna a sí mismo, a no ser en nombre de otro:

rum, et maxime domesticorum curam non habet, fidem negavit et est infideli deterior».

Respondeo dicendum quod, sicut Augustinus dicit, in I «De doctr. christ.» [23], **illi qui sunt nobis magis coniuncti quasi quadam sorte nobis obveniunt, ut eis magis providere debemus. Est tamen circa hoc discretionis ratio adhibenda, secundum differentiam coniunctionis et sanctitatis et utilitatis. Nam multo sanctiori magis indigentiam patienti, et magis utili ad commune bonum, est magis eleemosyna danda quam personae propinquiori; maxime si non sit multum coniuncta, cuius cura specialis nobis immineat, et si magnam necessitatem non patiatur.**

Ad primum ergo dicendum quod peccatori non est subvenlendum inquantum peccator est, idest ut per hoc in peccato foveatur: sed inquantum homo est, idest ut natura sustentetur.

Ad secundum dicendum quod opus eleemosynae ad mercedem retributionis aeternae dupliciter valet. Uno quidem modo, ex radice caritatis. Et secundum hoc eleemosyna est meritoria prout in ea servatur ordo caritatis, secundum quem propinquioribus magis providere debemus, ceteris paribus. Unde Ambrosius dicit, in I «De offic.» [24]: **«Est illa probanda liberalitas, ut proximos sanguinis tui non despicias, si egere cognoscas: melius est enim ut ipse subvenias tuis, quibus pudor est ab aliis sumptum deposcere».—Alio modo valet eleemosyna ad retributionem vitae aeternae ex merito eius cui donatur, qui orat pro eo qui eleemosynam dedit. Et secundum hoc loquitur ibi Augustinus.**

Ad tertium dicendum quod, cum eleemosyna sit opus misericordiae, sicut misericordia non est proprie ad seipsum, sed per quandam similitudinem, ut supra dictum est (q.30 a.1 ad 2), ita etiam, proprie loquendo, nullus sibi eleemosynam facit, nisi forte

[23] C.28: ML 34,30.
[24] C.30: ML 16,72.

ex persona alterius. Puta, cum aliquis distributor ponitur eleemosynarum, potest et ipse sibi accipere, si indigeat, eo tenore quo et aliis ministrat.

como cuando el distribuidor de ellas se pone en lista y puede recibirla él mismo, si la necesita, por el mismo motivo que la reparte a los demás.

ARTICULO 10

Utrum eleemosyna sit abundanter facienda [a]

Si las limosnas han de ser abundantes

Ad decimum sic proceditur. Videtur quod eleemosyna non sit abundanter facienda.

1. Eleemosyna enim maxime debet fieri coniunctioribus. Sed illis non debet sic dari «ut ditiores inde fieri velint»; sicut Ambrosius dicit, in I «De offic.» (l.c.). Ergo nec aliis debet abundanter dari.

2. Praeterea, Ambrosius dicit ibidem: «Non debent simul effundi opes, sed dispensari». Sed abundantia eleemosynarum ad effusionem pertinet. Ergo eleemosyna non debet fieri abundanter.

3. Praeterea, II ad Cor. 8,13 dicit Apostolus: «Non ut aliis sit remissio», idest ut alii de nostris otioso vivant; «vobis autem sit tribulatio», idest paupertas. Sed hoc contingeret si eleemosyna daretur abundanter. Ergo non est abundanter eleemosyna largienda.

Sed contra est quod dicitur Tob. 4,9: «Si multum tibi fuerit, abundanter tribue».

Respondeo dicendum quod abundantia eleemosynae potest considerari et ex parte dantis, et ex parte recipientis. Ex parte quidem dantis, cum scilicet aliquis dat quod est multum secundum proportionem propriae facultatis. Et sic laudabile est abundanter dare: unde et Dominus, Lc. 21,3.4, laudavit viduam, quae «ex eo quod deerat illi, omnem victum quem habuit misit»: —Observatis tamen his quae supra (a.6) dicta sunt de eleemosyna facienda de necessariis.

Ex parte vero eius cui datur est abundans eleemosyna dupli-

Dificultades. Parece que las limosnas no han de ser abundantes.

1. La limosna ha de darse, sobre todo, a los más unidos. Pero no se les debe dar de tal manera "que por eso se hagan ricos", como dice San Ambrosio. Luego a nadie se debe dar con abundancia.

2. San Ambrosio dice allí mismo: "No se deben derrochar de una vez las riquezas, sino administrarlas". La abundancia en las limosnas raya en el derroche. Por tanto, la limosna no debe ser abundante.

3. Dice el Apóstol: "No se trata de que para otros haya desahogo (que otros vivan ociosamente de lo vuestro) y para vosotros estrechez". Lo cual sucedería si se diera dispendiosamente la limosna. En consecuencia, no ha de hacerse así.

Por otra parte, se lee en Tobías: "Si tuvieres mucho, da con abundancia".

Respuesta. La abundancia de la limosna puede considerarse por parte de quien la da y por parte de quien la recibe. Por parte del dador, cuando uno da algo que es mucho en proporción con las propias facultades. Así es laudable dar con abundancia; por eso el Señor alabó a la viuda, la cual "echó, de su indigencia, todo lo que tenía para el sustento"; teniendo, sin embargo, en cuenta lo que arriba queda dicho sobre dar limosna de lo necesario.

Por parte de aquel a quien se da, es de dos maneras abundante la li-

[a] Infra q.117 a.1 ad 2; *In II Cor.* 8 lect.1.

mosna. Primeramente, que cubra con suficiencia su necesidad, y entonces es cosa laudable hacer limosna.—En segundo lugar, que sobreabunde superfluamente, y esto no es laudable; mejor es dar a más indigentes. Por eso dice el Apóstol: "Si distribuyere en dar de comer a los pobres", que comenta así la Glosa: "Con esto se enseña la precaución en la limosna, de suerte que se dé no a uno, sino a varios, para que aproveche a muchos".

Soluciones. 1. Esa razón concluye de una abundancia que sobrexceda la necesidad de quien recibe la limosna.

2. Esa autoridad habla de la abundancia de la limosna por parte del dador.—Mas se ha de entender que Dios no quiere se derrochen de una vez las riquezas, excepto en el cambio de estado. De ahí que allí mismo se lea: "Exceptuando a Eliseo, que mató sus bueyes y alimentó a los pobres con todo lo que tuvo, para no tener cuidados de casa".

3. La autoridad aducida en lo que dice: "No se trata de que para otros haya desahogo", habla de la abundancia de la limosna que sobrepasa la indigencia del que recibe, a quien no hay que darla de manera que enriquezca, sino que con ella se sustente. En lo cual se ha de tener discreción, por las diversas condiciones de los hombres, de los cuales unos, tratados más delicadamente, han menester más finos manjares y vestidos. Por donde San Ambrosio dice: "Se ha de considerar, al dar, la edad y la endeblez, y no pocas veces aun la vergüenza muestra noble nacimiento, o cuando uno pasó de rico a indigente sin su culpa".—En cuanto a lo que añade: "Y para vosotros estrechez", habla de la abundancia por parte del dador, que interpreta la Glosa: "No dice eso porque no sea mejor dar (dar con abundancia), sino por temor de los débiles, a quienes amonesta dar de suerte que no caigan en la pobreza".

citer. Uno modo, quod suppleat sufficienter eius indigentiam. Et sic laudabile est abundanter elemosynam tribuere.—Alio modo, ut superabundet ad superfluitatem. Et hoc non est laudabile, sed melius est pluribus indigentibus elargiri. Unde et Apostolus dicit, I ad Cor. 13,3: «Si distribuero in cibos pauperum»; ubi Glossa dicit: «Per hoc cautela elemosynae docetur, ut non uni sed multis detur, ut pluribus prosit.»

Ad primum ergo dicendum quod ratio illa procedit de abundantia superexcedente necessitatem recipientis elemosynam.

Ad secundum dicendum quod auctoritas illa loquitur de abundantia elemosynae ex parte dantis.—Sed intelligendum est quod Deus non vult simul effundi omnes opes, nisi in mutatione status. Unde subdit ibidem: «Nisi forte ut Elisaeus boves suos occidit, et pavit pauperes ex eo quod habuit, ut nulla cura domestica teneretur».

Ad tertium dicendum quod auctoritas inducta, quantum ad hoc quod dicit, «Non ut alii sit remissio» vel refrigerium, loquitur de abundantia elemosynae quae superexcedit necessitatem recipientis, cui non est danda elemosyna ut inde luxurietur, sed ut inde sustentetur. Circa quod tamen est discretio adhibenda propter diversas conditiones hominum, quorum quidam, delicatioribus nutriti, indigent magis delicatis cibis aut vestibus. Unde et Ambrosius dicit, in libro «De offic.» (l.c.): «Consideranda est in largiendo aetas atque debilitas. Nonnumquam etiam verecundia, quae ingenuos prodit natales. Aut si quis ex divitiis in egestatem cecidit sine vitio suo».—Quantum vero ad id quod subditur, «vobis autem tribulatio», loquitur de abundantia ex parte dantis. Sed, sicut Glossa ibi dicit, «non hoc ideo dicit quin melius esset», scilicet abundanter dare. «Sed de infirmis timet, quos sic dare monet ut egestatem non patiantur».

CUESTION 33

(In octo articulos divisa)

De correctione fraterna

De la corrección fraterna

Deinde considerandum est de correctione fraterna (cf. q.31 introd.).

Et circa hoc quaeruntur octo.

Primo: utrum fraterna correctio sit actus caritatis.

Secundo: utrum sit sub praecepto.

Tertio: utrum hoc praeceptum extendat se ad omnes, vel solum in praelatis.

Quarto: utrum subditi teneantur ex hoc praecepto praelatos corrigere.

Quinto: utrum peccator possit corrigere.

Sexto: utrum aliquis debeat corrigi qui ex correctione fit deterior.

Septimo: utrum secreta correctio debeat praecedere denuntiationem.

Octavo: utrum testium inductio debeat praecedere denuntiationem.

Ahora se ha de tratar de la corrección fraterna. Acerca de la cual se ponen ocho artículos:

Primero: si la corrección fraterna es acto de caridad.

Segundo: si cae bajo precepto.

Tercero: si este precepto se extiende a todos o a solos los prelados.

Cuarto: si los súbditos están obligados por este precepto a corregir a los prelados.

Quinto: si el pecador puede corregir.

Sexto: si debe ser corregido el que se vuelve peor con la corrección.

Séptimo: si la corrección secreta debe preceder a la denuncia.

Octavo: si la presentación de testigos debe preceder a la denuncia.

ARTICULO 1

Utrum fraterna correctio sit actus caritatis [a]

Si la corrección fraterna es acto de caridad

Ad primum sic proceditur. Videtur quod fraterna correctio non sit actus caritatis.

1. Dicit enim Glossa (ordin.) Mt. 18, super illud 15, «Si peccaverit in te frater tuus», quod frater est arguendus «ex zelo iustitiae». Sed iustitia est virtus distincta a caritate. Ergo correctio fraterna non est actus caritatis, sed iustitiae.

Dificultades. Parece que la corrección fraterna no es acto de caridad.

1. Interpretando la Glosa las palabras: "Si pecare contra ti tu hermano", dice que el hermano ha de ser acusado "por celo de la justicia". La justicia es virtud distinta de la caridad. Luego la corrección fraterna no es acto de caridad, sino de justicia.

[a] Supra q.32 a.2 ad 3; infra a.3; *Sent.* 4 d.19 q.2 a.1 ad 6.

2. Se hace la corrección fraterna con amonestación oculta. La amonestación es como un consejo, el cual pertenece a la prudencia, pues dice el Filósofo que "el prudente es buen consejero". Por tanto, la corrección fraterna no es acto de caridad, sino de prudencia.

3. Los actos contrarios no son de la misma virtud. Soportar al que peca es acto de caridad, por aquello: "Sobrellevad mutuamente vuestras cargas y así cumpliréis la ley de Cristo", la cual es ley de caridad. En consecuencia, parece que corregir al hermano que peca, lo contrario a soportarlo, no es acto de caridad.

Por otra parte, corregir al que yerra es limosna espiritual. Hemos visto que la limosna es acto de caridad. La corrección fraterna es, pues, acto de caridad.

Respuesta. La corrección del que yerra es remedio que se aplica contra el pecado de uno. El pecado de una persona se puede considerar doblemente: en primer lugar, en cuanto que es nocivo para el delincuente, y en segundo lugar, en cuanto que cede en detrimento de los demás perjudicados con su pecado, o escándalo; y también en cuanto es en daño del bien común, cuya justicia es quebrantada por el pecado del hombre. Doble es, pues, la corrección del delincuente. Una, con que se aplica el remedio al pecado, en cuanto que es mal del mismo pecador. Esta es propiamente la corrección fraternal, la cual se ordena a la enmienda del delincuente. Y, pues, por la misma razón se remueve el mal y se procura el bien de alguien, y toca a la caridad procurar el bien del hermano, por la cual deseamos y obramos el bien para el amigo, de aquí que sea también la corrección fraterna acto de caridad, porque por ella ahuyentamos el mal del herma-

2. Praeterea, correctio fraterna fit per secretam admonitionem. Sed admonitio est consilium quoddam, quod pertinet ad prudentiam: prudentis enim est «esse bene consiliativum», ut dicitur in VI «Ethic.» [1] **Ergo fraterna correctio non est actus caritatis, sed prudentiae.**

3. Praeterea, contrarii actus non pertinent ad eandem virtutem. Sed supportare peccantem est actus caritatis: secundum illud ad Gal. 6,2: «Alter alterius onera portate, et sic adimplebitis legem Christi», quae est lex caritatis. Ergo videtur quod corrigere fratrem peccantem, quod est contrarium supportationi, non sit actus caritatis.

Sed contra, corripere delinquentem est quaedam eleemosyna spiritualis. Sed eleemosyna est actus caritatis, ut supra dictum est (q.32 a.1). Ergo et correctio fraterna est actus caritatis.

Respondeo dicendum quod correctio delinquentis est quoddam remedium quod debet adhiberi contra peccatum alicuius. Peccatum autem alicuius dupliciter considerari potest: uno quidem modo, inquantum est nocivum ei qui peccat; alio modo, inquantum vergit in nocumentum aliorum, qui ex eius peccato laeduntur vel scandalizantur; et etiam inquantum est in nocumentum boni communis, cuius iustitia per peccatum hominis perturbatur. Duplex ergo est correctio delinquentis. Una quidem quae adhibet remedium peccato inquantum est quoddam malum ipsius peccantis: et ista est proprie fraterna correctio, quae ordinatur ad emendationem delinquentis. Removere autem malum alicuius eiusdem rationis est et bonum eius procurare. Procurare autem fratris bonum pertinet ad caritatem, per quam volumus et operamur bonum amico. Unde etiam correctio fraterna est actus caritatis: quia per eam repellimus malum fratris, scilicet peccatum. Cuius re-

[1] C.6 n.1 (Bk 1140a25); c.7 n.6 (Bk 1141b8); c.9 n.7 (Bk 1142b31): S.Th., lect.5.6.8.

motio magis pertinet ad caritatem quam etiam remotio exterioris damni, vel etiam corporalis nocumenti: quanto contrarium bonum virtutis magis est affine caritati quam bonum corporis vel exteriorum rerum. Unde correctio fraterna magis est actus caritatis quam curatio infirmitatis corporalis, vel subventio qua excluditur exterior egestas.—Alia vero correctio est quae adhibet remedium peccati delinquentis secundum quod est in malum aliorum, et etiam praecipue in nocumentum communis boni. Et talis correctio est actus iustitiae, cuius est conservare rectitudinem iustitiae unius ad alium.

Ad primum ergo dicendum quod glossa illa loquitur de secunda correctione, quae est actus iustitiae.—Vel, si loquatur etiam de prima, iustitia ibi sumitur secundum quod est universalis virtus, ut infra dicetur (q.58 a.5), prout etiam «omne peccatum est iniquitas», ut dicitur I Io. 3,4, quasi contra iustitiam existens.

Ad secundum dicendum quod sicut Philosophus dicit, in VI «Ethic.» [2]**, «prudentia facit rectitudinem in his quae sunt ad finem», de quibus est consilium et electio. Tamen cum per prudentiam aliquid recte agimus ad finem alicuius virtutis moralis, puta temperantiae vel fortitudinis, actus ille est principaliter illius virtutis ad cuius finem ordinatur. Quia ergo admonitio quae fit in correctione fraterna ordinatur ad amovendum peccatum fratris, quod pertinet ad caritatem; manifestum est quod talis admonitio principaliter est actus caritatis, quasi imperantis, prudentiae vero secundario, quasi exequentis et dirigentis actum.**

Ad tertium dicendum quod correctio fraterna non opponitur supportationi infirmorum, sed magis ex ea consequitur. Intantum enim aliquis supportat peccantem in-

no, el pecado, cuya remoción pertenece más aún a la caridad que la de un daño exterior y que la del mismo perjuicio corporal, por cuanto su contrario, el bien de la virtud, es más afín a la caridad que el bien corporal o el de las cosas exteriores. Por donde la caridad fraterna es acto de caridad con más razón que la cura de enfermedad corporal o la subversión que remedia la indigencia externa.—La otra corrección es aquella que se hace para remediar el pecado del delincuente, en cuanto que es mal de otros, y principalmente en perjuicio del bien común. Esta corrección es acto de justicia, a quien concierne conservar la equidad de unos para con otros.

Soluciones. 1. Esa Glosa habla de la segunda corrección, que es acto de la justicia; o, si habla también de la primera, se toma entonces la justicia en cuanto es virtud universal, como adelante se verá, en relación con que "todo pecado es iniquidad", en sentencia de San Juan, ya que atenta contra toda justicia.

2. El Filósofo dice: La prudencia pone rectitud en lo atañente al fin, sobre lo cual versa el consejo y la elección. Sin embargo, si hacemos algo rectamente con prudencia en relación con el fin de alguna virtud moral, como el de la templanza o el de la fortaleza, tal acto es principalmente de aquella virtud a cuyo fin se ordena. Y, pues la amonestación hecha en la corrección fraterna tiende a remover el pecado del hermano, lo cual toca a la caridad, es evidente que ese aviso es principalmente acto de la caridad, como imperándolo, y secundariamente de la prudencia, como de ejecutora y dirigente.

3. La corrección fraterna no se opone a sufrir a los flacos; antes bien se sigue de ella, porque en tanto uno aguanta al pecador en cuan-

[2] C.12 n.6 (Bk 1144a8): S.Th., lect.10.

to que no se le molesta y se guarda con él benevolencia, con lo cual sucede que anda solícito en enmendarlo.

quantum contra eum non turbatur, sed benevolentiam ad eum servat. Et ex hoc contingit quod eum satagit emendare.

ARTICULO 2

Utrum correctio fraterna sit in praecepto [a]

Si la corrección fraterna está preceptuada

Dificultades. Parece que la corrección fraterna no está preceptuada.

1. Nada imposible cae bajo precepto, en conformidad con San Jerónimo: "Maldito quien dice que Dios ha mandado algo imposible". En la Escritura se dice: "Considera las obras de Dios: nadie puede corregir a quien El despreció". Luego la corrección fraterna no está preceptuada.

2. Todos los mandamientos de la ley divina se reducen a los del decálogo. La corrección fraterna no entra en ningún precepto del decálogo. Por tanto, no está mandada.

3. La omisión de divino mandamiento es pecado mortal, lo cual no se da en los santos varones. La omisión de la corrección fraterna se encuentra en ellos y en los espirituales, pues dice San Agustín que "no sólo los inferiores, sino también los que están en grado eminente de vida se guardan de la reprensión de los demás por ciertas ligaduras de codicia, no por deber de caridad". La corrección fraterna, en consecuencia, no es de precepto.

4. Lo que cae en precepto reviste formalidad de deuda. Ahora bien, si la corrección fraterna cayera en precepto, tendríamos para con los hermanos la deuda de corregirlos cuando pecan. Sin embargo, quien tiene deuda material de dinero, por ejemplo, con otro, no debe quedarse con-

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod correctio fraterna non sit in praecepto.

1. Nihil enim quod est impossibile cadit sub praecepto: secundum illud Hieronymi [b]: «Maledictus qui dicit Deum aliquid impossibile praecepisse». Sed Eccle. 7,14 dicitur: «Considera opera Dei, quod nemo possit corrigere quem ille despexerit». Ergo correctio fraterna non est in praecepto.

2. Praeterea, omnia praecepta legis divinae ad praecepta decalogi reducuntur. Sed correctio fraterna non cadit sub aliquo praeceptorum decalogi. Ergo non cadit sub praecepto.

3. Praeterea, omissio praecepti divini est peccatum mortale, quod in sanctis viris non invenitur. Sed omissio fraternae correctionis invenitur in sanctis et in spiritualibus viris: dicit enim Augustinus, I «De civ. Dei.» [c], quod «non solum inferiores, verum etiam hi qui superiorem vitae gradum tenent ab aliorum reprehensione se abstinent, propter quaedam cupiditatis vincula, non propter officia caritatis». Ergo correctio fraterna non est in praecepto.

4. Praeterea, illud quod est in praecepto habet rationem debiti. Si ergo correctio fraterna caderet sub praecepto, hoc fratribus deberemus ut eos peccantes corrigeremus. Sed ille qui debet alicui debitum corporale, puta pecuniam, non debet esse contentus ut ei occurrat creditor, sed debet

[a] *Sent.* 4 d.19 q.2 a.2 q.ª1; *De virtut.* q.3 a.1.
[b] PELAGIUS, ep. *Ad Demetr.* c.16: ML 30,32; *Libellus fidei ad Innoc.*: ML 45,1718
[c] C.9: ML 41,22.

cum quaerere ut debitum reddat. Oporteret ergo quod homo quaereret correctione indigentes ad hoc quod eos corrigeret. Quod videtur inconveniens: tum propter multitudinem peccantium, ad quorum correctionem unus homo non posset sufficere; tum etiam quia oporteret quod religiosi de claustris suis exirent ad homines corrigendos, quod est inconveniens. Non ergo fraterna correctio est in praecepto.

Sed contra est quod Augustinus dicit, in libro «De verb. Dom.» [d]: «Si neglexeris corrigere, peior eo factus es qui peccavit». Sed hoc non esset nisi per huiusmodi negligentiam aliquis praeceptum omitteret. Ergo correctio fraterna est in praecepto.

Respondeo dicendum quod correctio fraterna cadit sub praecepto. Sed considerandum est quod sicut praecepta negativa legis prohibent actus peccatorum, ita praecepta affirmativa inducunt ad actus virtutum. Actus autem peccatorum sunt secundum se mali, et nullo modo bene fieri possunt, nec aliquo tempore aut loco: quia secundum se sunt coniuncti malo fini, ut dicitur in II «Ethic.» [e] Et ideo praecepta negativa obligant semper et ad semper. Sed actus virtutum non quolibet modo fieri debent, sed observatis debitis circumstantiis quae requiruntur ad hoc quod sit actus virtuosus: ut scilicet fiat ubi debet, et quando debet, et secundum quod debet. Et quia dispositio eorum quae sunt ad finem attenditur secundum rationem finis, in istis circumstantiis virtuosi actus praecipue attendenda est ratio finis, qui est bonum virtutis. Si ergo sit aliqua talis omissio alicuius circumstantiae circa virtuosum actum quae totaliter tollat bonum virtutis, hoc contrariatur praecepto. Si autem sit defectus alicuius circumstantiae quae non totaliter tollat virtutem, licet non perfecte attingat ad bonum virtutis, non est contra praeceptum.

tento con mostrársele acreedor, sino debe buscarlo y pagarle la deuda. Según esto, sería menester que el hombre anduviera buscando a los faltos de corrección, en cuyo remedio no bastaría uno solo por la muchedumbre de los pecadores, y también porque sería menester que los religiosos salieran del convento para corregir a los hombres, lo cual es descaminado. La corrección fraterna, pues, no está preceptuada.

Por otra parte, dice San Agustín: "Si descuidares corregir, te vuelves peor que el que pecó". Lo cual no sucedería de no omitirse con esta negligencia un precepto. Está, pues, mandada la corrección fraterna.

Respuesta. La corrección fraterna cae bajo precepto. Pero hay que tener presente que, así como los preceptos negativos de la ley prohíben acciones pecaminosas, así también los afirmativos inculcan las virtuosas. Las acciones pecaminosas son malas en sí mismas y de ninguna manera se deben hacer, ni en tiempo alguno ni en ningún lugar, porque de suyo van unidas a fin malo, como se lee en el Filósofo; por eso los mandamientos negativos obligan siempre y para siempre. Pero las acciones virtuosas no deben obrarse de cualquier manera, sino guardadas las debidas circunstancias requeridas para que lo sean, a saber, que se hagan en donde, cuando y del modo como se debe. Y, pues la disposición de los medios se hace en conformidad con la condición del fin, a lo que en estas circunstancias principalmente hay que atender es a la razón de fin, que es el objeto de la virtud. Porque, si se da la omisión de alguna circunstancia que anule el bien de la virtud, se contraría el precepto; pero si el defecto no vicia del todo la virtud, aunque no se alcance su bien total, no se falta al

[d] *Serm. ad popul.* 82 c.4: ML 38,508.
[e] C.6 n.18 (Bk 1107a12): S.TH., lect.7

precepto. Por donde el Filósofo dice que con apartarse un poco del justo medio no se atenta contra la virtud; mas, si es mucho, desaparece la razón de acto virtuoso. La corrección fraterna se ordena a la enmienda del hermano; por tanto, cae bajo precepto en la medida que es necesaria a este fin, pero no hasta el punto que haya que corregir en cualquier lugar y tiempo al hermano delincuente.

Soluciones. 1. En todos los bienes hacederos, la acción del hombre no es eficaz de no asistirle el auxilio divino, y, sin embargo, el hombre debe hacer lo que está en su mano. De ahí que San Agustín diga: "Ignorando quién se cuenta en el número de los predestinados y quién no, de tal manera nos debe afectar el afecto de la caridad, que deseemos que se salven todos". Por eso debemos cumplir con todos la obligación de la corrección fraterna, y supuesta la esperanza del divino auxilio.

2. Arriba queda dicho que todos los mandamientos encaminados a dispensar un beneficio al prójimo se encierran en el de honrar padre y madre.

3. La corrección fraterna se puede omitir de tres maneras. Una, meritoriamente, cuando por caridad la omitimos. A este tenor dice San Agustín: "Si uno deja de reprender y corregir a los que obran mal porque espera ocasión más oportuna, o porque recela que pueden empeorar con ello, o porque no impidan a los flacos, necesitados de doctrina sana, con que vivan ajustadamente y los persigan, o separen de la fe, no parece que todo esto es ocasión de codicia, sino consejo de caridad".—De otro modo se omite la corrección fraterna, pecando mortalmente, esto es: cuando, como allí mismo dice, "se teme la crítica del vulgo y

Unde et Philosophus dicit, in II «Ethic.» [7], **quod si parum discedatur a medio, non est contra virtutem: sed si multum discedatur, corrumpitur virtus in suo actu. Correctio autem fraterna ordinatur ad fratris emendationem. Et ideo hoc modo cadit sub praecepto, secundum quod est necessaria ad istum finem: non autem ita quod quolibet loco vel tempore frater delinquens corrigatur.**

Ad primum ergo dicendum quod in omnibus bonis agendis operatio hominis non est efficax nisi adsit auxilium divinum: et tamen homo debet facere quod in se est. Unde Augustinus dicit in libro «De corr. et grat.» [8]: **«Nescientes quis pertineat ad praedestinatorum numerum et quis non pertineat, sic affici debemus caritatis affectu ut omnes velimus salvos fieri». Et ideo omnibus debemus fraternae correctionis officium impendere sub spe divini auxilii.**

Ad secundum dicendum quod, sicut supra (q.32 a.5 ad 4) dictum est, omnia praecepta quae pertinent ad impendendum aliquod beneficium proximo reducuntur ad praeceptum de honoratione parentum.

Ad tertium dicendum quod correctio fraterna tripliciter omitti potest. Uno quidem modo, meritorie: quando ex caritate aliquis correctionem omittit. Dicit enim Augustinus, in I «De civ. Dei» (l.c. nt.4): **«Si propterea quisque obiurgandis et corripiendis male agentibus parcit, quia opportunius tempus inquiritur; vel eisdem ipsis metuit ne deteriores ex hoc efficiantur, vel ad bonam vitam et piam erudiendos impediant alios infirmos et premant, atque avertant a fide; non videtur esse cupiditatis occasio, sed consilium caritatis».—Alio modo praetermittitur fraterna correctio cum peccato mortali: quando scilicet «formidatur», ut ibi dici-**

[7] C.7 n.8 (Bk 1108b18): S.Th., lect.11.
[8] C.15: ML 44,944.

tur, «iudicium vulgi et carnis excruciatio vel peremptio»; dum tamen haec ita dominentur in animo quod fraternae caritati praeponantur. Et hoc videtur contingere quando aliquis praesumit de aliquo delinquente probabiliter quod posset eum a peccato retrahere, et tamen propter timorem vel cupiditatem praetermittit.—Tertio modo huiusmodi omissio est peccatum veniale: quando timor et cupiditas tardiorem faciunt hominem ad corrigendum delicta fratris, non tamen ita quod, si ei constaret quod fratrem posset a peccato retrahere, propter timorem vel cupiditatem dimitteret, quibus in animo suo praeponit caritatem fraternam. Et hoc modo quandoque viri sancti negligunt corrigere delinquentes.

Ad quartum dicendum quod illud quod debetur alicui determinatae et certae personae, sive sit bonum corporale sive spirituale, oportet quod ei impendamus non expectantes quod nobis occurrat, sed debitam sollicitudinem habentes ut eum inquiramus. Unde sicut ille qui debet pecuniam creditori debet eum requirere cum tempus fuerit ut ei debitum reddat, ita qui habet spiritualiter curam alicuius debet eum quaerere ad hoc quod eum corrigat de peccato. Sed illa beneficia quae non debentur certae personae sed communiter omnibus proximis, sive sint corporalia sive spiritualia, non oportet nos quaerere quibus impendamus, sed sufficit quod impendamus eis qui nobis occurrunt: hoc enim «quasi pro quadam sorte» habendum est, ut Augustinus dicit, in I «De doctr. christ.» [9] **Et propter hoc dicit, in libro «De verb. Dom.»** [10], **quod «admonet nos Dominus noster non negligere invicem peccata nostra, non quaerendo quid reprehendas, sed videndo quid corrigas». Alioquin efficeremur exploratores vitae aliorum: contra id quod dicitur Prov. 24,15: «Ne quaeras impietatem in domo iusti, et non**

el tormento de la carne o de la muerte", si de tal manera absorben el ánimo que se anteponen a la caridad fraterna. Y esto parece acaecer cuando se presume con probabilidad que se puede apartar del pecado al delincuente, y, en cambio, por temor o por codicia se pasa por alto.—De tercer modo, esa omisión es pecado venial cuando el temor o la codicia vuelven tardos al hombre en corregir los delitos del hermano, mas no de suerte que, si le constara poder sacarlo del pecado, lo omitiría a causa del temor o de la codicia, pospuestos en su ánimo a la caridad fraterna. De esta manera, los santos varones son a veces negligentes en corregir a los que yerran.

4. Lo que se debe a cierta y determinada persona, tanto si es bien corporal como espiritual, es menester que se lo devolvamos, no esperando a que se presente ocasión, sino poniendo la solicitud debida en buscarlo. De donde, así como el que debe dinero al acreedor debe buscarlo y pagarle a su tiempo, así también el que tiene espiritualmente cuidado de alguno debe buscarlo para corregirlo del pecado. En cambio, los beneficios, corporales o espirituales, que no se deben a determinada persona, sino comúnmente a todos los prójimos, no hace falta que busquemos a quién dispensarlos; basta que lo hagamos con quienes nos salen al paso: que esto hay que tenerlo como "por acaso", en sentir de San Agustín; y aun dice que "Nuestro Señor nos reconviene que no nos pasemos unos a otros los yerros, no inquiriendo lo que has de reprender, sino viendo lo que has de corregir"; pues así nos haríamos fiscales de vidas ajenas, contra lo que se nos amonesta: "No escudriñes la iniquidad en casa del justo ni turbes su descanso".—Por donde que-

[9] C.28: ML 34,30.
[10] *Serm. ad popul.* 82 c.1: ML 38,506

da claro que no es necesario que los religiosos salgan del convento a corregir a los delincuentes.

vastes requiem eius».—Unde patet quod nec religiosos oportet exire claustrum ad corrigendum delinquentes.

ARTICULO 3

Utrum correctio fraterna pertineat solum ad praelatos [a]

Si la corrección fraterna incumbe sólo a los prelados

Dificultades. Parece que la corrección fraterna incumbe sólo a los prelados.

1. Dice San Jerónimo: "Los sacerdotes, sean solícitos en cumplir lo del Evangelio: "Si faltare contra ti tu hermano", etc. Con el nombre de sacerdotes se suele significar a los prelados que tienen a su cargo a otros. Luego parece que sólo a ellos toca la corrección fraterna.

2. La corrección fraterna es una limosna espiritual. Pertenece dar limosna corporal a quienes son superiores en lo temporal, a los ricos. Por tanto, la corrección fraterna atañe a los superiores en lo espiritual, cuales son los prelados.

3. El que corrige a otro lo mueve con su aviso a ser mejor. En las cosas naturales, las superiores mueven a las inferiores. También, pues, en el orden de la virtud, que sigue al de naturaleza, incumbe a los superiores corregir a los inferiores.

Por otra parte, se manda: "Tanto los sacerdotes como todos los demás fieles deben tener sumo cuidado de quienes perecen, en cuanto que con la debida represión o se corrijan de sus pecados o, si quedan incorregibles, sean separados de la Iglesia".

Respuesta. Está dicho que hay una doble corrección. Una, acto de caridad, que entiende especialmente en la enmienda del hermano delin-

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod correctio fraterna non pertineat nisi ad praelatos.

1. Dicit enim Hieronymus [11]: «Sacerdotes studeant illud Evangelii implere» (Mt. 18,15), «Si peccaverit in te frater tuus», etc. Sed nomine «sacerdotum» consueverunt significari praelati, qui habent curam aliorum. Ergo videtur quod ad solos praelatos pertineat fraterna correctio.

2. Praeterea, fraterna correctio est quaedam eleemosyna spiritualis. Sed corporalem eleemosynam facere pertinet ad eos qui sunt superiores in temporalibus, scilicet ad ditiores. Ergo etiam fraterna correctio pertinet ad eos qui sunt superiores in spiritualibus, scilicet ad praelatos.

3. Praeterea, ille qui corripit alium movet eum sua admonitione ad melius. Sed in rebus naturalibus inferiora moventur a superioribus. Ergo etiam secundum ordinem virtutis, qui sequitur ordinem naturae, ad solos praelatos pertinet inferiores corrigere.

Sed contra est quod dicitur XXIV q.3 [12]: «Tam sacerdotes quam reliqui fideles omnes summam debent habere curam de his qui pereunt, quatenus eorum redargutione aut corrigantur a peccatis, aut, si incorrigibiles appareant, ab Ecclesia separentur».

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est (ad 1), duplex est correctio. Una quidem quae est actus caritatis, qui specialiter tendit ad emendationem fratris de-

[a] *Sent.* 4 d.19 q.2 a.1; a.2 q.1; *De virtut.* q.3 a.1 ad 2.17.
[11] ORIGENES, *In Ios.* homil.7: MG 12,861.
[12] GRATIANUS, *Decretum* p.2 causa 24 q.14 cn.14 *Tam sacerdotes.*

linquentis per simplicem admonitionem. Et talis correctio pertinet ad quemlibet caritatem habentem, sive sit subditus sive praelatus.—Est autem alia correctio quae est actus iustitiae, per quam intenditur bonum commune, quod non solum procuratur per admonitionem fratris, sed interdum etiam per punitionem, ut alii a peccato timentes desistant. Et talis correctio pertinet ad solos praelatos, qui non solum habent admonere, sed etiam corrigere puniendo.

Ad primum ergo dicendum quod etiam in correctione fraterna, quae ad omnes pertinet, gravior est cura praelatorum; ut dicit Augustinus, in I «De civ. Dei» (l.c. nt.4). Sicut enim temporalia beneficia potius debet aliquis exhibere illis quorum curam temporalem habet, ita etiam beneficia spiritualia, puta correctionem, doctrinam et alia huiusmodi magis debet exhibere illis qui sunt suae spirituali curae commissi. Non ergo intendit Hieronymus dicere quod ad solos sacerdotes pertineat praeceptum de correctione fraterna: sed quod ad hos specialiter pertinet.

Ad secundum dicendum quod sicut ille qui habet unde corporaliter subvenire possit quantum ad hoc dives est, ita ille qui habet sanum rationis iudicium, ex quo possit alterius delictum corrigere, quantum ad hoc est superior habendus.

Ad tertium dicendum quod etiam in rebus naturalibus quaedam mutuo in se agunt, quia quantum ad aliquid sunt se invicem superiora: prout scilicet utrumque est quodammodo in potentia et quodammodo in actu respectu alterius. Et similiter aliquis, inquantum habet sanum rationis iudicium in hoc in quo alter delinquit, potest eum corrigere, licet non sit simpliciter superior.

cuente con simple amonestación. Tal corrección pertenece a todo el que tenga caridad, sea súbdito o prelado.—Hay otra corrección que es acto de justicia, con la cual se intenta el bien común, que no sólo se procura con recriminar al hermano, sino también con castigarle para que, atemorizados los demás, desistan del pecado. Esta corrección corre por cuenta de los prelados, quienes no sólo deben reprender, sino corregir con el castigo.

Soluciones. 1. También en la corrección fraterna que toca a todos es mayor la incumbencia de los prelados, como dice San Agustín. Que así como deben otorgarse más los beneficios corporales a aquellos cuyo cuidado temporal se tiene, así también los espirituales, la corrección, la doctrina y demás, más deben ejercerse con quienes están a nuestro cargo espiritual. No intenta, pues, San Jerónimo decir que a solos los sacerdotes incumba el precepto de la corrección fraterna, sino que toca especialmente a ellos.

2. El que tiene con qué socorrer corporalmente es en eso rico; así también se ha de tener por superior quien posee sano juicio de razón, con que puede corregir el delito ajeno.

3. También en lo natural unas cosas obran mutuamente sobre otras, porque en algo son entre sí superiores, a saber, de alguna manera están en potencia o en acto respecto de las demás. Del mismo modo, el que tiene sano juicio de razón puede corregir en lo que otro delinque, aunque no le sea en todo superior.

ARTICULO 4

Utrum aliquis teneatur corrigere praelatum suum [a]

Si alguien debe corregir a su prelado

Dificultades. Parece que nadie debe corregir a su prelado.

1. Se lee en la Escritura: "La bestia que tocare el monte será apedreada"; y en otro lugar se dice que Oza fué herido por el Señor por haber tocado el arca. Con el monte y con el arca se significa el prelado. Luego no han de ser corregidos por los súbditos.

2. Interpretando la Glosa aquello: "Le echó en cara", etc., dice: "Como igual". No siendo el súbdito igual al prelado, no le debe corregir.

3. San Gregorio dice: "Nadie intente corregir la vida de los santos, a no ser quien sienta mejor de sí". Ninguno debe sentir mejor de sí que de su prelado. Por tanto, no ha de ser corregido.

Por otra parte, dice San Agustín en la Regla: "No os compadezcáis sólo de vosotros, sino también de él (del prelado), porque el que está más alto entre vosotros en tanto mayor peligro se halla". La corrección fraterna es obra de misericordia. Los prelados, pues, han de ser también corregidos.

Respuesta. La corrección que es acto de justicia, por coacción penal, no atañe al súbdito respecto de su prelado. En cambio, la que es acto de caridad toca a cada cual en relación con cualesquiera personas a quienes deben caridad, si en ellas vieren algo reprensible. Pues el acto que procede de un hábito o potencia se extiende a todo lo contenido en el objeto de esa potencia o hábito, igual que la visión a todo lo que abarca el objeto de la vista.

Mas, porque el acto virtuoso debe estar regulado por las debidas circunstancias, en la corrección con que los súbditos corrigen al prelado debe observarse cierta moderación, de suerte que sean reprendidos con mansedumbre y reverencia, no con protervia y dureza. Por lo cual el Apóstol dice: "No increparás al anciano, sino exhórtale como a padre"; y Dionisio da en rostro al monje Demófilo por haber irreverentemente corregido a un sacerdote, pegándole y echándolo de la iglesia.

Soluciones. 1. Desordenadamente se toca al prelado cuando con irreverencia se le apabulla o también cuando se le detracta. Esto se significa con el castigo inferido por Dios al toque del monte y del arca.

2. "Reprender a la cara y en público" sobrepasa el modo de la corrección fraterna; por eso no hubiera reprendido así Pablo a Pedro de no haberle sido de alguna manera igual en la defensa de la fe. Empero, amonestar oculta y reverentemente puede hacerlo aun el que no es igual. Así, el Apóstol escribe sobre los súbditos que amonestan a su prelado, cuando dice: "Decid a Arquipo: Cumple tu ministerio".

Con todo, hay que saber que, cuando hubiera peligro en la fe, aun en público han de argüirlos. Por donde Pablo, que era súbdito de Pedro, por el peligro de escándalo sobre la fe, le reprendió públicamente; y como dice la Glosa de San Agustín: "Pedro mismo dió ejemplo a los mayores en no desdeñarse en ser corregidos aun por los inferiores de haber abandonado el camino recto".

3. Presumir uno de ser en absoluto mejor que su prelado, parece ser presuntuosa soberbia; mas tenerse

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod aliquis non teneatur corrigere praelatum suum.

1. Dicitur enim Ex. 19,19 (cf. Heb. 12,20): «Bestia quae tetigerit montem lapidabitur»: et II Reg. 6,6-7 dicitur quod Oza percussus est a Domino quia tetigit arcam. Sed per montem et arcam significatur praelatus. Ergo praelati non sunt corrigendi a subditis.

2. Praeterea, Gal. 2,11, super illud, «In faciem ei restiti», dicit Glossa (interl.): «ut par». Ergo, cum subditus non sit par praelato, non debet eum corrigere.

3. Praeterea, Gregorius dicit [13]: «Sanctorum vitam corrigere non praesumat nisi qui de se meliora sentit». Sed aliquis non debet de se meliora sentire quam de praelato suo. Ergo praelati non sunt corrigendi.

Sed contra est quod Augustinus dicit, in «Regula» [14]: «Non solum vestri, sed etiam ipsius», idest praelati, «miseremini, qui inter vos quanto in loco superiore, tanto in periculo maiore versatur». Sed correctio fraterna est opus misericordiae. Ergo etiam praelati sunt corrigendi.

Respondeo dicendum quod correctio quae est actus iustitiae per coercionem poenae non competit subditis respectu praelati. Sed correctio fraterna, quae est actus caritatis, pertinet ad unumquemque respectu cuiuslibet personae ad quam caritatem debet habere, si in eo aliquid corrigibile inveniatur. Actus enim ex aliquo habitu vel potentia procedens se extendit ad omnia quae continentur sub obiecto illius potentiae vel habitus: sicut visio ad omnia quae continentur sub obiecto visus.

Sed quia actus virtuosus debet esse moderatus debitis circumstantiis, ideo in correctione qua subditi corrigunt praelatos debet modus congruus adhiberi: ut scilicet non cum protervia et duritia, sed cum mansuetudine et reverentia corrigantur. Unde Apostolus dicit, I ad Tim. 5,1: «Seniorem ne increpaveris, sed obsecra ut patrem». Et ideo Dionysius [15] redarguit Demophilum monachum quia sacerdotem irreverenter correxerat, eum percutiens et de ecclesia eiiciens.

Ad primum ergo dicendum quod tunc praelatus inordinate tangi videtur quando irreverenter obiurgatur, vel etiam quando ei detrahitur. Et hoc significatur per contactum montis et arcae damnatum a Deo.

Ad secundum dicendum quod «in faciem resistere coram omnibus» (Gal. 2,11) excedit modum fraternae correctionis: et ideo sic Paulus Petrum non reprehendisset nisi aliquo modo par esset quantum ad fidei defensionem. Sed in occulto admonere et reverenter, hoc potest etiam ille qui non est par. Unde apostolus, ad Col. ult., 17, scribit ut praelatum suum admoneant, cum dicit: «Dicite Archippo, Ministerium tuum imple».

Sciendum tamen est quod ubi immineret periculum fidei, etiam publice essent praelati a subditis arguendi. Unde et Paulus, qui erat subditus Petro, propter imminens periculum scandali circa fidem, Petrum publice arguit. Et sicut Glossa [16] Augustini dicit, ad Gal. 2,14, «ipse Petrus exemplum maioribus praebuit ut, sicubi forte rectum tramitem reliquissent, non dedignentur etiam a posterioribus corrigi».

Ad tertium dicendum quod praesumere se esse simpliciter meliorem quam praelatus sit, videtur esse praesumptuosae superbiae.

---

[a] *Sent.* 4 d.19 q.2 a.2 q.ª3; *De virtut.* q.3 a.1 ad 18.
[13] *Moral.* l.5 c.10: ML 75,692.
[14] *Epist.* 211: ML 33,965.

[15] *Epist.* 8 *Ad Demophil.* § 1: MG 3,1088.
[16] *Ordin.*; cf. AUGUST., epist. 82 *Ad Hieron.* c.2: ML 33,278.

por mejor en algo no es presunción, porque no hay nadie en esta vida que no tenga algún defecto.—También hay que tener ante los ojos que, cuando uno avisa con caridad a su prelado, no por eso se cree mayor, antes bien, auxilia a quien "se halla en mayor peligro por estar en lugar superior", como dice San Agustín en la Regla.

Sed aestimare se meliorem quantum ad aliquid non est praesumptionis: quia nullus est in hac vita qui non habeat aliquem defectum. — Et etiam considerandum est quod cum aliquis praelatum caritative monet, non propter hoc se maiorem existimat: sed auxilium impartitur ei qui, «quanto in loco superiori, tanto in periculo maiori versatur», ut Augustinus dicit, in «Regula».

ARTICULO 5

Utrum peccator debeat corrigere delinquentem [a]

Si el pecador debe corregir al delincuente

Dificultades. Parece que el pecador debe corregir al delincuente.

1. Nadie por el pecado cometido queda excusado de observar un precepto. La corrección fraterna cae bajo precepto, como está dicho. Luego parece que no se ha de omitir la corrección por el pecado que se ha cometido.

2. La limosna espiritual vale más que la corporal. El que está en pecado no debe cesar de dar limosna corporal. Por tanto, mucho menos por un pecado debe abstenerse de la corrección del delincuente.

3. En San Juan se lee: "Si dijéramos que no tenemos pecado, nosotros mismos nos engañaríamos". Si, pues, por el pecado se impide la corrección fraterna, no habrá nadie que pueda corregir al delincuente. No es esto admisible. Luego concluimos como antes.

Por otra parte, dice San Isidoro: "No debe reprender los defectos ajenos quien está dominado por los vicios". Y el Apóstol: "En lo que juz-

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod peccator corrigere debeat delinquentem.

1. Nullus enim propter peccatum quod commisit a praecepto observando excusatur. Sed correctio fraterna cadit sub praecepto, ut dictum est (a.2). Ergo videtur quod propter peccatum quod quis commisit non debeat praetermittere huiusmodi correctionem.

2. Praeterea, eleemosyna spiritualis est potior quam eleemosyna corporalis. Sed ille qui est in peccato non debet abstinere quin eleemosynam corporalem faciat. Ergo multo minus debet abstinere a correctione delinquentis propter peccatum praecedens.

3. Praeterea, I Io. 1,8 dicitur: «Si dixerimus quia peccatum non habemus, nosipsos seducimus». Si igitur propter peccatum aliquis impeditur a correctione fraterna, nullus erit qui possit corrigere delinquentem. Hoc autem est inconveniens. Ergo et primum.

Sed contra est quod Isidorus dicit, in libro «De Summo bono» [17]: «Non debet vitia aliorum corrigere qui est vitiis sublectus». Et Rom. 2,1 dicitur: «In quo

[a] Infra q.60 a.2 ad 3; *Sent.* 4 d.19 q.2 a.2 q.ª2; *De virtut.* q.3 a.1 ad 15,16; *In Io.* 8 lect.1; *Ad Rom.* 2 lect.1.

[17] *Sent.* l.3 c.32: ML 83,704.

alium iudicas, teipsum condemnas: eadem enim agis quae iudicas».

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est (a.3 ad 2.3), **correctio delinquentis pertinet ad aliquem inquantum viget in eo rectum iudicium rationis. Peccatum autem,** ut supra dictum est (1-2 q.85 a.2) **non tollit totum bonum naturae, quin remaneat in peccante aliquid de recto iudicio rationis. Et secundum hoc potest sibi competere alterius delictum arguere.**

Sed tamen per peccatum praecedens impedimentum quoddam huic correctioni affertur, propter tria. Primo quidem, quia ex peccato praecedenti indignus redditur ut alium corrigat. Et praecipue si maius peccatum commisit, non est dignus ut alium corrigat de minori peccato. Unde super illud Mt. 7,3, «Quid vides festucam», etc., dicit Hieronymus» [18]: «De his loquitur qui, cum mortali crimine detineantur obnoxii, minora peccata fratribus non concedunt».

Secundo, redditur indebita correctio propter scandalum, quod sequitur ex correctione si peccatum corripientis sit manifestum: quia videtur quod ille qui corrigit non corrigat ex caritate, sed magis ad ostentationem. Unde super illud Mt. 7,4: «Quomodo dicis fratri tuo», etc., exponit Chrysostomus [19]: «In quo proposito? Puta ex caritate, ut salves proximum tuum? Non: quia teipsum ante salvares. Vis ergo non alios salvare, sed per bonam doctrinam malos actus celare, et scientiae laudem ab hominibus quaerere».

Tertio modo, propter superbiam corripientis: inquantum scilicet aliquis, propria peccata parvipendens, seipsum proximo praefert in corde suo, peccata eius austera severitate diiudicans, ac si ipse esset iustus. Unde Augustinus dicit, in libro «De serm. Dom. in monte» [20]: «Accusare vitia officium est bonorum: quod cum

gas a otro, a ti mismo condenas, pues haces lo mismo que criticas".

Respuesta. Hemos dicho arriba que la corrección del delincuente toca a aquel en quien está en vigor un recto juicio de razón. El pecado, como está dicho, no quita el bien natural, de suerte que no quede en el pecador nada de recto juicio de razón. Conforme a ello, le compete reprender el delito ajeno.

Con todo, el pecado precedente es obstáculo a la corrección por tres cosas. Primera, se vuelve indigno de reprender a otro, sobre todo si ha cometido pecado mayor. Por donde San Jerónimo, exponiendo aquello: "¿Por qué ves la paja"?, etc., dice: "Habla de aquellos que, estando en pecado mortal, no toleran faltas menores en los hermanos".

En segundo lugar, se vuelve improcedente la corrección, por el escándalo que de ella se sigue, si es conocido el pecado del corrector; porque parece que el que reprende no corrige con caridad, sino más bien por ostentación. Por eso, comentando San Crisóstomo las palabras: "¿Cómo dices a tu hermano?" etcétera, dice: "¿Con qué propósito? ¿Por caridad para salvar a tu prójimo? No, antes te salvarías a ti. No quieres, pues, salvar a los demás; antes bien, so capa de buena doctrina, ocultar tus malas acciones y mendigar de los hombres alabanza de rectitud".

Finalmente, por la soberbia del corrector, por cuanto uno, dándosele poco sus propios pecados, se antepone al prójimo en su corazón, al juzgar sus pecados con austera severidad, como si él fuera justo. De ahí que San Agustín diga: "Acusar los vicios es oficio de varones buenos y benévolos; cuando lo hacen los ma-

[18] *In Mt.* l.1: ML 26,48.
[19] *Op. imperf. in Mt.* homil.17 super 7,4: MG 56,727 inter op. Chrysost.
[20] L.2 c.19: ML 34,1298.

los, usurpan cometido ajeno". Y también allí mismo: "Cuando la necesidad nos obliga a reprender alguno, pensemos si nunca hemos tenido ese vicio y reparemos que somos también hombres y lo hemos podido tener alguna vez, o lo tuvimos y ya no lo tenemos. Entonces la común fragilidad avive la memoria, para que a la corrección preceda la misericordia y no el odio. Si nos encontrásemos en el mismo vicio, no se lo echemos en cara, sino lloremos con él y mutuamente nos provoquemos al arrepentimiento".

Se desprende, pues, que, si el pecador reprende con humildad al delincuente, no peca ni se gana doble condenación, aunque se vea reo en conciencia del hermano o, por lo menos, en la suya por el pecado cometido.

Soluciones.—Con ello se da respuesta a las objeciones.

mali faciunt, alienas partes agunt». Et ideo, sicut Augustinus dicit in eodem, «cogitemus, cum aliquem reprehendere nos necessitas coegerit, utrum tale sit vitium quod nunquam habuimus: et tunc cogitemus nos homines esse et habere potuisse. Vel tale quod habuimus et iam non habemus: et tunc tangat memoriam communis fragilitas, ut illam correctionem non odium sed misericordia praecedat. Si autem invenerimus nos in eodem vitio esse, non oblurgemus, sed congemiscamus et ad pariter poenitendum invitemus».

Ex his igitur patet quod peccator, si cum humilitate corripiat delinquentem, non peccat, nec sibi novam condemnationem acquirit; licet per hoc vel in conscientia fratris, vel saltem sua, pro peccato praeterito condemnabilem se esse ostendat.

Unde patet responsio ad obiecta.

ARTICULO 6

Utrum aliquis debeat a correctione cessare propter timorem ne ille fiat deterior. [a]

Si se debe omitir la corrección de alguien por temor de que se vuelva peor

Dificultades. Parece que no se debe omitir la corrección de alguien por temor de que se vuelva peor:

1. El pecado es una debilidad del alma, según el salmista: "Ten misericordia de mí, Señor, pues soy débil". Aquel a quien urge el cuidado de un enfermo no debe cejar por sus refunfuños o desprecios, porque entonces amaga mayor peligro, como se echa de ver en los furiosos. Luego mucho más debe el hombre reprender al pecador, aunque éste lo lleve a mal.

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod aliquis non debeat a correctione cessare propter timorem ne ille fiat deterior.

1. Peccatum enim est quaedam infirmitas animae: secundum illud Ps. 6,3: «Miserere mei, Domine, quoniam infirmus sum». Sed ille cui imminet cura infirmi etiam propter eius contradictionem vel contemptum non debet cessare: quia tunc imminet malus periculum, sicut patet circa furiosos. Ergo multo magis debet homo peccantem corrigere, quantumcumque graviter ferat.

[a] Supra a.2 ad 3; *Sent.* 4 d.19 q.2 a.2 q.ª1 ad 5; d.33 q.2 a.2 q.ª2 ad 1; *De virtut.* q.3 a.1 ad 1.3.7.

2. Praeterea, secundum Hieronymum, «veritas vitae non est dimittenda propter scandalum». Praecepta autem Dei pertinent ad veritatem vitae. Cum ergo correctio fraterna cadat sub praecepto, ut dictum est (a.2), videtur quod non sit dimittenda propter scandalum eius qui corripitur.

3. Praeterea, secundum Apostolum, ad Rom. 3,8, «non sunt facienda mala ut veniant bona». Ergo, pari ratione, non sunt praetermittenda bona ne veniant mala. Sed correctio fraterna est quoddam bonum. Ergo non est praetermittenda propter timorem ne ille qui corripitur fiat deterior.

Sed contra est quod dicitur Prov. 9,8: «Noli arguere derisorem, ne oderit te»: ubi dicit Glossa [21]: «Non est timendum ne tibi derisor, cum arguitur, contumelias inferat: sed hoc potius providendum, ne, tractus ad odium, inde fiat peior». Ergo cessandum est a correctione fraterna quando timetur ne fiat ille inde deterior.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, duplex est correctio delinquentis. Una quidem pertinens ad praelatos, quae ordinatur ad bonum commune, et habet vim coactivam. Et talis correctio non est dimittenda propter turbationem eius qui corripitur. Tum quia, si propria sponte emendari non velit, cogendus est per poenas ut peccare desistat. Tum etiam quia, si incorrigibilis sit, per hoc providetur bono communi, dum servatur ordo iustitiae, et unius exemplo alii deterrentur. Unde iudex non praetermittit ferre sententiam condemnationis in peccantem propter timorem turbationis ipsius, vel etiam amicorum eius.

Alia vero est correctio fraterna, cuius finis est emendatio delinquentis, non habens coactionem sed simplicem admonitionem. Et ideo ubi probabiliter aestima-

2. En sentir de San Jerónimo, "la verdad de la vida no se ha de dejar por el escándalo". Los mandamientos de Dios pertenecen a la verdad de la vida. Si, pues, la corrección fraterna, como hemos ya visto, cae bajo precepto, parece que no se ha de abandonar por el escándalo de aquel a quien se corrige.

3. Según el Apóstol, "no se han de hacer males para que vengan bienes". Por la misma razón, no se han de omitir las buenas obras por temor de que sobrevengan males. La corrección fraterna es un bien. Por tanto, no se ha de preterir por el temor de que el corregido se vuelva peor.

Por otra parte, se lee en la Escritura: "No reprendas al burlador, no sea que te odie", interpretado así por la Glosa: "No hay que temer que el burlón te injurie cuando es reprendido; antes bien, ten cuidado de no excitar su odio, no se haga peor". Por consiguiente, hay que cesar en la corrección fraterna cuando se teme que el reprendido se haga peor.

Respuesta. Hemos dicho que hay una doble corrección del delincuente. Una, que compete a los prelados, ordenada al bien común, acompañada de poder de coacción. Esta corrección no se ha de dejar por la turbación del corregido, ya que, si no quiere enmendarse por propia voluntad, ha de ser obligado por las penas, para que desista de pecar, y también porque, si es incorregible, se mira por el bien común, guardando el orden de la justicia, sirviendo con su ejemplo de escarmiento a los demás. Por lo cual el juez no deja de sentenciar condena al delincuente por temor de su turbación o la de sus amigos.

La segunda es la corrección fraterna, cuya finalidad es la enmienda del que yerra, y no lleva coacción, sino simple reconvención. Por don-

[21] *Ordin.*; GREGORIUS, *Moral.* l.8 c.42: ML 75,842.

de, si probablemente se cree que el pecador no va a escuchar la amonestación, antes bien ha de despeñarse en peores cosas, hay que desistir de la corrección, puesto que lo conducente al fin ha de ser regulado según las exigencias de la condición del fin.

Soluciones. 1. El médico usa de coacción con el frenético que no quiere admitir su cura. A esto se asemeja la corrección de los prelados, que lleva fuerza coactiva, pero no la simple corrección fraterna.

2. Se da precepto sobre la corrección fraterna en cuanto es acto de virtud, y lo es en cuanto está proporcionada con el fin. Por tanto, si lo impide, como al hacer al hombre peor, ya no atañe a la verdad de la vida ni cae bajo precepto.

3. Lo encaminado al fin, tiene razón de bien en orden al fin. De aquí que cuando la corrección fraterna estorba el fin, la enmienda del hermano ya no tiene razón de bien, y, en consecuencia, cuando se deja la corrección, no se abandona el bien por temor de que venga mal.

tur quod peccator admonitionem non recipiat, sed ad pejora labatur, est ab huiusmodi correctione desistendum: quia ea quae sunt ad finem debent regulari secundum quod exigit ratio finis.

Ad primum ergo dicendum quod medicus quadam coactione utitur in phreneticum, qui curam eius recipere non vult. Et huic similatur correctio praelatorum, quae habet vim coactivam: non autem simplex correctio fraterna.

Ad secundum dicendum quod de correctione fraterna datur praeceptum secundum quod est actus virtutis. Hoc autem est secundum quod proportionatur fini. Et ideo quando est impeditiva finis, puta cum efficitur homo deterior, iam non pertinet ad veritatem vitae, nec cadit sub praecepto.

Ad tertium dicendum quod ea quae ordinantur ad finem habent rationem boni ex ordine ad finem. Et ideo correctio fraterna, quando est impeditiva finis, scilicet emendationis fratris, iam non habet rationem boni. Et ideo cum praetermittitur talis correctio, non praetermittitur bonum ne eveniat malum.

ARTICULO 7

Utrum in correctione fraterna debeat, ex necessitate praecepti, admonitio secreta praecedere denuntiationem [a]

Si en la corrección fraterna la amonestación secreta debe preceder a la denuncia por necesidad de precepto

Dificultades. Parece que en la corrección fraterna la amonestación secreta no debe preceder a la denuncia por necesidad de precepto.

1. Según el Apóstol, en obras de caridad principalmente debemos imi-

Ad septimum sic proceditur. Videtur quod in correctione fraterna non debeat, ex necessitate praecepti, admonitio secreta praecedere denuntiationem.

1. Operibus enim caritatis praecipue debemus Deum imita-

[a] *Sent.* 4 d.19 q.2 a.3 q.1; *In Mt.* 18; *Quodl.* 11 q.10 a.1.2; *De virtut.* q.3 a.2; *Quodl.* 1 q.8 a.2.

ri: secundum illud Eph. 5,1-2: «Estote imitatores Dei, sicut filii carissimi, et ambulate in dilectione». Deus autem interdum publice punit hominem pro peccato nulla secreta monitione praecedente. Ergo videtur quod non sit necessarium admonitionem secretam praecedere denuntiationem.

2. Praeterea, sicut Augustinus dicit, in libro «Contra mendacium» [22], «ex gestis Sanctorum intelligi potest qualiter sunt praecepta sacrae Scripturae intelligenda». Sed in gestis Sanctorum invenitur facta publica denuntiatio peccati occulti nulla secreta monitione praecedente: sicut legitur Gen. 37,2 quod Ioseph «accusavit fratres suos apud patrem crimine pessimo»; et Act. 5,3-4,9 dicitur quod Petrus Ananiam et Saphiram, occulte defraudantes de pretio agri, publice denuntiavit nulla secreta admonitione praemissa. Ipse etiam Dominus non legitur secreto admonuisse Iudam antequam eum denuntiaret. Non ergo est de necessitate praecepti ut secreta admonitio praecedat publicam denuntiationem.

3. Praeterea, accusatio est gravior quam denuntiatio. Sed ad publicam accusationem potest aliquis procedere nulla admonitione secreta praecedente: determinatur enim in Decretali [23] quod «accusationem debet praecedere inscriptio». Ergo videtur quod non sit de necessitate praecepti quod secreta admonitio praecedat publicam denuntiationem.

4. Praeterea, non videtur esse probabile quod ea quae sunt in communi consuetudine religiosorum sint contra praecepta Christi. Sed consuetum est in religionibus quod in capitulis aliqui proclamantur de culpis nulla secreta admonitione praemissa. Ergo videtur quod hoc non sit de necessitate praecepti.

5. Praeterea, religiosi tenentur suis praelatis obedire. Sed quandoque praelati praecipiunt, vel communiter omnibus vel alicui

tar a Dios: "Sed imitadores de Dios, como hijos amadísimos, y caminad en caridad". Dios castiga alguna vez públicamente al hombre por algún pecado, no precediendo aviso alguno. Luego parece que no es necesario que preceda la amonestación secreta a la denuncia.

2. Dice San Agustín: "Por las vidas de los santos se puede entender cómo sean los mandamientos de la Sagrada Escritura". En las vidas de los santos se encuentra la denuncia pública de pecados ocultos sin precedente reconvención secreta, pues se leé que "José acusó a sus hermanos ante su padre de gravísimo pecado"; y en los Hechos, que Pedro, no interpuesta recriminación secreta, denunció públicamente a Ananías y a Safira, que intentaban engañar ocultamente en el precio del campo, y tampoco consta que el Señor, secretamente, amonestara a Judas antes de denunciarlo. No es, pues, de necesidad de precepto que la reconvención secreta preceda a la pública denuncia.

3. La acusación es más grave que la denuncia. Se puede proceder a denuncia pública sin anterior amonestación secreta, pues se determina en la decretal que "la sola inscripción debe anteceder a la acusación". Por tanto, parece que no sea de necesidad de precepto que el aviso secreto preceda a la pública denuncia.

4. No parece probable que lo que entra en la costumbre general de los religiosos se oponga a los mandamientos de Cristo. Se acostumbra en las religiones a proclamar a algunos sin amonestación secreta en los capítulos de culpas. Por consiguiente, parece que no sea de necesidad de precepto.

5. Los religiosos están obligados a obedecer a sus prelados. Algunas veces mandan los prelados para todos en general, o a alguno en espe-

[22] *De mendac.* c.15: ML 40,506.
[23] *Decretal. Gregor. IX* l.5 tit.1 c.24 *Qualiter.*

cial, que, si sabe algo que corregir, se lo diga. Parece que éstos tengan obligación de decírselo, aun antes de amonestación secreta. No es, en consecuencia, de necesidad de precepto que la reconvención oculta anteceda a la pública denuncia.

Por otra parte, exponiendo San Agustín las palabras: "Repréndelo a solas", dice: "Procurando corregir sin sonrojo, pues tal vez por la vergüenza empiece a defender su pecado, y al que intentas hacer mejor se vuelva peor". Estamos obligados por mandamiento de caridad a que nos guardemos de que el hermano se vuelva peor. Por consiguiente, el orden de la corrección fraterna cae bajo precepto.

Respuesta. Hay que hacer distinción en la denuncia pública de los pecados. Porque éstos o son públicos u ocultos. Si son públicos, no sólo hay que aplicar el remedio a quien pecó, para que se vuelva mejor, sino también a los demás, a cuya noticia llegó, para que no se escandalicen. Por eso, tales pecados han de ser recriminados públicamente, conforme al Apóstol: "Increpa delante de todos al que peca, para que los otros conciban temor"; lo cual se entiende de los pecados públicos, en sentir de San Agustín.

Pero, si los pecados son ocultos, parece que entonces tiene lugar lo que dice el Señor: "Si tu hermano te ofendiere..." Mas, cuando te falte ante todos, no sólo peca contra sí, sino también contra los otros a quienes contumba. Sin embargo, como aun en los pecados secretos se puede acarrear ofensa a los prójimos, todavía se debe distinguir. Hay ciertos pecados ocultos en perjuicio corporal y espiritual de los prójimos; por ejemplo, si uno ocultamente maquina el modo de entregar la ciudad a los enemigos o si el hereje privadamente

specialiter, ut si quid scit corrigendum, ei dicatur. Ergo videtur quod teneantur ei dicere etiam ante secretam admonitionem. Non ergo est de necessitate praecepti ut secreta admonitio praecedat publicam denuntiationem.

Sed contra est quod Augustinus dicit, in libro «De verbis Dom.» [24], exponens illud (Mt. 18,15), «Corripe ipsum inter te et ipsum solum»: «Studens correctioni, parcens pudori. Forte enim prae verecundia incipit defendere peccatum suum, et quem vis facere meliorem, facis peiorem». Sed ad hoc tenemur per praeceptum caritatis ut caveamus ne frater deterior efficiatur. Ergo ordo correctionis fraternae cadit sub praecepto.

Respondeo dicendum quod circa publicam denuntiationem peccatorum distinguendum est. Aut enim peccata sunt publica, aut sunt occulta. Si quidem sint publica, non est tantum adhibendum remedium ei qui peccavit, ut melior fiat, sed etiam aliis, in quorum notitiam devenit, ut non scandalizentur. Et ideo talia peccata sunt publice arguenda: secundum illud Apostoli, I ad Tim. 5,20: «Peccantem coram omnibus argue, ut ceteri timorem habeant»; quod intelligitur de peccatis publicis, ut Augustinus dicit, in libro «De verbis Dom.» [25].

Si vero sint peccata occulta, sic videtur habere locum quod Dominus dicit (Mt. 18,15): «Si peccaverit in te frater tuus»: quanto enim te offendit publice coram aliis, iam non solum in te peccat, sed etiam in alios, quos turbat. Sed quia etiam in occultis peccatis potest parari proximorum offensa, ideo adhuc distinguendum videtur. Quaedam enim peccata occulta sunt quae sunt in nocumentum proximorum vel corporale vel spirituale: puta si aliquis occulte tractet quomodo civitas tradatur hostibus; vel si haereticus privatim homines a fide

[24] *Serm. ad popul.* 82 c.4: ML 38,509.
[25] Ibid., c.7: ML 38,510.

avertat. Et quia hic ille qui occulte peccat non solum in te peccat, sed etiam in alios; oportet statim ad denuntiationem procedere, ut huiusmodi nocumentum impediatur: nisi forte aliquis firmiter aestimaret quod statim per secretam admonitionem posset huiusmodi mala impedire.

Quaedam vero peccata sunt quae sunt solum in malum peccantis et tui, in quem peccatur vel quia a peccante laederis, vel saltem ex sola notitia. Et tunc ad hoc solum tendendum est ut fratri peccanti subveniatur. Et sicut medicus corporalis sanitatem confert, si potest, sine alicuius membri abscissione; si autem non potest, abscindit membrum minus necessarium, ut vita totius conservetur: ita etiam ille qui studet emendationi fratris debet, si potest, sic emendare fratrem, quantum ad conscientiam, ut fama eius conservetur. Quae quidem est utilis, primo quidem et ipsi peccanti: non solum in temporalibus, in quibus quantum ad multa homo patitur detrimentum amissa fama; sed etiam quantum ad spiritualia, quia prae timore infamiae multi a peccato retrahuntur, unde quando se infamatos conspiciunt, irrefrenate peccant. Unde Hieronymus dicit [26]: «Corripiendus est seorsum frater: ne, si semel pudorem aut verecundiam amiserit, permaneat in peccato». Secundo debet conservari fama fratris peccantis, tum quia, uno infamato, alii infamantur: secundum illud Augustini, in epist. «Ad plebem Hipponensem» [27]: «Cum de aliquibus qui sanctum nomen profitentur aliquid criminis vel falsi sonuerit vel veri patuerit, instant, satagunt, ambiunt ut de omnibus hoc credatur». Tum etiam quia ex peccato unius publicato alii provocantur ad peccatum.—Sed quia conscientia praeferenda est famae, voluit Dominus ut saltem cum dispendio famae fratris con-

[26] *In Mt.* l.3 super 18,15: ML 26,136.
[27] *Epist.* 78: ML 33,271.

aparta a los hombres de la fe. Y, pues, el que así peca ocultamente no sólo peca contra sí, sino también contra los otros, es menester que cuanto antes se proceda a la denuncia, para estorbar tal daño, a no ser que se juzgara firmemente que, al momento, por la recriminación secreta se puede atajar el mal.

Hay otros pecados que sólo son en daño del que peca y de ti contra quien se peca, o porque sólo eres dañado por el pecador, o porque tú solo tienes noticia de ello. Entonces sólo hay que buscar el remedio del hermano delincuente. Y así como el médico del cuerpo debe intentar la salud del enfermo sin la amputación de ningún miembro, si puede, así también quien entiende en la corrección del hermano debe, si puede, de tal manera enmendarlo en su conciencia que se conserve su fama. Lo cual es provechoso, en primer lugar, para el mismo pecador. No sólo en lo temporal, en lo cual, en cuanto a muchas cosas, el hombre sufre detrimento al perder la fama, sino también en lo espiritual, puesto que muchos, por temor de la infamia, se apartan del pecado, de suerte que, cuando se ven difamados, pecan sin freno. Por donde dice San Jerónimo: "Ha de ser corregido el hermano a solas, no suceda que, al perder una vez el pudor y la vergüenza, se quede en el pecado". En segundo lugar, se debe guardar la fama del hermano pecador, tanto porque al ser infamado uno son infamados los demás, en sentencia de San Agustín: "Cuando de alguno que profesa el santo nombre suena falso crimen o es manifiesto el verdadero, los malos insisten, andan solícitos, pretenden hacer creer que todos los demás son iguales"; como también porque, sabido el pecado de uno, los otros son provocados a pecar.—Pero, como la conciencia ha de ser preferida a la fama, quiso el Señor que, aun con dispendio de

la fama, la conciencia del hermano se librara del pecado por pública denuncia.

Por donde es claro que es de necesidad de precepto que la amonestación secreta preceda a la denuncia pública.

Soluciones. Todo lo oculto es conocido de Dios. De ahí que de tal modo se relacionan los pecados secretos con el juicio divino como los públicos con el humano.—Y, sin embargo, muchas veces Dios avisa a los pecadores con amonestación secreta, interiormente inspirándoles, ora vigilen, ora duerman: "En sueños o en visión nocturna, cuando desciende el sueño sobre los hombres, entonces abre sus oídos, enseñándoles e instruyéndolos en doctrina para apartarlos de lo que hacen".

2. El Señor, en cuanto Dios, tenía como si fuera público el pecado de Judas, de aquí que podía proceder a publicarlo. Con todo, no lo publicó, antes le amonestó de su pecado con palabras oscuras.—Pedro publicó el pecado de Ananías y Safira como mandatario de Dios, con cuya revelación conoció el pecado.—De José se ha de creer que alguna vez recriminó a sus hermanos, aunque no esté escrito, o también puede decirse que el pecado era público entre los hermanos, y así se dice en plural: "Acusó a sus hermanos".

3. Cuando amaga peligro a la multitud, no tienen lugar entonces las palabras del Señor, porque el hermano pecador no peca solamente contra ti.

4. Las proclamaciones que se hacen en los capítulos de los religiosos son de cosas leves que no empañan la fama, por donde vienen a ser recordación de culpas olvidadas más que acusaciones o denuncias. Si fueran de cosas que infamasen al hermano, se obraría contra el precepto

scientia per publicam denuntiationem a peccato liberetur.

Unde patet de necessitate praecepti esse quod secreta admonitio publicam denuntiationem praecedat.

Ad primum ergo dicendum quod omnia occulta Deo sunt nota. Et ideo hoc modo se habent occulta peccata ad iudicium divinum sicut publica ad humanum.—Et tamen plerumque Deus peccatores quasi secreta admonitione arguit interius inspirando, vel vigilanti vel dormienti, secundum illud Iob 33,15 sqq.: «Per somnium in visione nocturna, quando irruit sopor super homines, tunc aperit aures virorum, et erudiens eos instruit disciplina, ut avertat hominem ab his quae fecit».

Ad secundum dicendum quod Dominus peccatum Iudae, tanquam Deus, sicut publicum habebat. Unde statim poterat ad publicandum procedere. Tamen ipse non publicavit, sed obscuris verbis eum de peccato suo admonuit [28].—Petrus autem publicavit peccatum occultum Ananiae et Saphirae tanquam executor Dei, cuius revelatione peccatum cognovit.—De Ioseph autem credendum est quod fratres suos quandoque admonuerit, licet non sit scriptum. Vel potest dici quod peccatum publicum erat inter fratres: unde dicit pluraliter: «Accusavit fratres suos».

Ad tertium dicendum quod quando imminet periculum multitudinis, non habent ibi locum haec verba Domini: quia tunc frater peccans non peccat in te tantum.

Ad quartum dicendum quod huiusmodi proclamationes quae in capitulis religiosorum fiunt sunt de aliquibus levibus, quae famae non derogant. Unde sunt quasi quaedam commemorationes potius obliterum culparum quam accusationes vel denuntiationes. Si essent tamen talia de quibus frater infamaretur, contra praeceptum Domini ageret qui per hunc modum peccatum fratris publicaret.

Ad quintum dicendum quod praelato non est obediendum contra praeceptum divinum: secundum illud Act. 5,29: «Obedire oportet Deo magis quam hominibus». Et ideo quando praelatus praecipit ut sibi dicatur quod quis sciverit corrigendum, intelligendum est praeceptum sane, salvo ordine correctionis fraternae: sive praeceptum fiat communiter ad omnes, sive ad aliquem specialiter. Sed si praelatus expresse praeciperet contra hunc ordinem a Domino constitutum, et ipse peccaret praecipiens et ei obediens, quasi contra praeceptum Domini agens: unde non esset ei obediendum. Quia praelatus non est iudex occultorum, sed solus Deus: unde non habet potestatem praecipiendi aliquid super occultis nisi inquantum per aliqua indicia manifestantur, puta per infamiam vel aliquas suspiciones: in quibus casibus potest praelatus praecipere eodem modo sicut et iudex saecularis vel ecclesiasticus potest exigere iuramentum de veritate dicenda.

[28] Mt. 26,21; Mc. 14,18; Lc. 22,21; Io. 13,21

del Señor al públicar el pecado del hermano.

5. No se ha de obedecer al prelado contra el mandamiento divino: "Es menester obedecer antes a Dios que a los hombres". Por eso cuando el prelado manda que se le diga lo que se sabe digno de corrección, se ha de tomar el precepto prudentemente, salvo el orden de la corrección fraterna, ora se dé el precepto para todos en general o a alguno en especial. Pero, si el prelado mandara expresamente contra el orden establecido por el Señor, pecaría por mandarlo y quien le obedeciera, por obrar contra el mandamiento del Señor, por donde no habría que obedecerle. Y como el prelado no es juez de cosas ocultas, sino sólo Dios, de aquí que no tenga poder para mandar sobre lo oculto, a no ser que se conozca por algunos indicios, como por infamia o por otras sospechas, en cuyo caso puede el prelado mandar, de la misma manera que el juez seglar o el eclesiástico puede exigir juramento de decir la verdad.

ARTICULO 8

Utrum testium inductio debeat praecedere publicam denuntiationem [a]

Si la presentación de testigos ha de preceder a la pública denuncia

Ad octavum sic proceditur. Videtur quod testium inductio non debeat praecedere publicam denuntiationem.

1. Peccata enim occulta non sunt aliis manifestanda: quia sic homo magis esset «proditor» criminis quam «corrector» fratris, ut Augustinus dicit (l.c. nt.25). Sed ille qui inducit testes peccatum fratris alteri manifestat. Er-

Dificultades. Parece que la presentación de testigos no debe preceder a la pública denuncia.

1. Los pecados ocultos no han de ser manifestados a los demás, porque así "más sería el hombre delator de crimen que corrector del hermano", como dice San Agustín. El que aduce testigos manifiesta a otros el pe-

[a] *Sent.* 4 d.19 q.2 a.3 q.ª2; *In Mt.* 18; *Quodl.* 11 q.10 a.1; *De virtut.* q.3 a.2 ad 2.24-26.

cado del hermano. Luego en los pecados ocultos no debe preceder la aducción de testigos a la pública denuncia.

2. El hombre debe amar al prójimo como a sí mismo. Nadie presenta testigos para su pecado oculto. Por tanto, tampoco los debe traer por el pecado secreto del hermano.

3. Se aducen testigos para probar algo. En lo oculto nō se puede hacer probación por testigos. En vano, pues, se presentan testigos.

4. San Agustín dice en la Regla que "antes se ha de poner en conocimiento del prepósito que de los testigos". Ponerlo en conocimiento del prepósito, o prelado, es decirlo a la Iglesia. En consecuencia, nō debe anteceder la presentación de testigos a la pública denuncia.

Por ótra parte, dice el Señor: "Toma contigo uno o dos, para que en boca de ambos", etc.

Respuesta. De un extremo a otro se pasa convenientemente por el medio. En la corrección fraterna quiso el Señor que el principio quedara oculto, mientras el hermano corrigiera a su hermano a solas; mas el fin quiso que fuera público, a saber, que se denunciara a la Iglesia. Por eso en medio se pone convenientemente la aducción de testigos, para que, en primer lugar, a unos pocos se indique el pecado del hermano, los cuales puedan aprovechar y no estorbar, y, por lo menos, se enmiende así sin infamia de la muchedumbre.

Soluciones. 1. Algunos de tal manera entendieron la observancia del orden de la corrección fraterna, que primeramente decían que el hermano había de ser corregido en secreto, y si escuchaba, todo acabado. En caso contrario, y si el pecado era togo in peccatis occultis non debet testium inductio praecedere publicam denuntiationem.

2. Praeterea, homo debet diligere proximum sicut seipsum. Sed nullus ad suum peccatum occultum inducit testes. Ergo neque ad peccatum occultum fratris debet inducere.

3. Praeterea, testes inducuntur ad aliquid probandum. Sed in occultis non potest fieri probatio per testes. Ergo frustra huiusmodi testes inducuntur.

4. Praeterea, Augustinus dicit, in «Regula»[20], quod «prius praeposito debet ostendi quam testibus». Sed ostendere praeposito sive praelato est dicere Ecclesiae. Non ergo testium inductio debet praecedere publicam denuntiationem.

Sed contra est quod Dominus dicit, Mt. 18,15 sqq.

Respondeo dicendum quod de uno extremo ad aliud extremum convenienter transitur per medium. In correctione autem fraterna Dominus voluit quod principium esset occultum, dum frater corriperet fratrem inter se et ipsum solum; finem autem voluit esse publicum, ut scilicet Ecclesiae denuntiaretur. Et ideo convenienter in medio ponitur testium inductio, ut primo paucis indicetur peccatum fratris, qui possint prodesse et non obesse, ut saltem sic sine multitudinis infamia emendetur.

Ad primum ergo dicendum quod quidam[30] sic intellexerunt ordinem fraternae correctionis esse servandum, ut primo frater sit in secreto corripiendus: et si audierit, bene quidem. Si autem non audierit, si peccatum sit omnino occultum, dicebant non esse ulterius procedendum. Si autem incipit iam ad plurium notitiam devenire aliquibus indiciis, debet ulterius procedi, secundum quod Dominus mandat.—Sed hoc est contra id quod Augustinus dicit, in «Regula», quod peccatum fratris non debet occultari, «ne putrescat in corde».

Et ideo aliter dicendum est quod post admonitionem secretam semel vel pluries factam, quandiu spes probabiliter habetur de correctione, per secretam admonitionem procedendum est. Ex quo autem iam probabiliter cognoscere possumus quod secreta admonitio non valet, procedendum est ulterius, quantumcumque sit peccatum occultum, ad testium inductionem. Nisi forte probabiliter aestimaretur quod hoc ad emendationem fratris non proficeret, sed exinde deterior redderetur: quia propter hoc est totaliter a correctione cessandum, ut supra dictum est (a.6).

talmente oculto, no se debía pasar adelante; mas, si empezaba ya a llegar a noticia a otros por algunos indicios, debía procederse adelante, según lo manda el Señor.—Mas esto es contra lo que afirma San Agustín en la Regla: que "el pecado del hermano no debe callarse, para que no pudra en su corazón".

Por lo cual hay que decir que después de la amonestación secreta, hecha una o repetidas veces, mientras se tenga probable esperanza de su corrección, se ha de continuar con ella. Cuando podamos colegir con probabilidad que la reconvención oculta no aprovecha, hay que pasar a la presentación de testigos, por más oculto que sea el pecado, a no ser que acaso probablemente se crea que no serviría eso para la enmienda del hermano, sino para hacerse peor, ya que por esa causa se ha de cesar totalmente de la corrección, conforme a lo arriba dicho.

2. El hombre no necesita de testigos para la enmienda de su pecado, lo cual, con todo, puede ser necesario para la corrección del de su hermano. Por donde no es la misma razón.

3. Por tres cosas se pueden aducir testigos. Primera, para demostrar que es pecado aquello que se reprende, como dice San Jerónimo. Segunda, para tenerlo por convicto de su acción si la reitera, según San Agustín en la Regla. Tercera, para atestiguar que, como dice San Crisóstomo, "el hermano amonestador hizo lo que estaba en su mano".

4. San Agustín entiende que antes se diga al prelado que a los testigos, en cuanto que el prelado es persona particular que puede aprovecharle más que los otros; pero no que se le diga como a la Iglesia, esto es, como a juez constituído.

Ad secundum dicendum quod homo non indiget testibus ad emendationem sui peccati: quod tamen potest esse necessarium ad emendationem peccati fratris. Unde non est similis ratio.

Ad tertium dicendum quod testes possunt induci propter tria. Uno modo, ad ostendendum quod hoc sit peccatum de quo aliquis arguitur; ut Hieronymus dicit[31]. Secundo, ad convincendum de actu, si actus iteretur; ut Augustinus dicit, in «Regula». Tertio, «ad testificandum quod frater admonens fecit quod in se fuit», ut Chrysostomus dicit[32].

Ad quartum dicendum quod Augustinus intelligit quod prius dicatur praelato quam testibus secundum quod praelatus est quaedam singularis persona quae magis potest prodesse quam alii: non autem quod dicatur ei tanquam Ecclesiae, idest sicut in loco iudicis residenti.

[28] *Epist.* 211: ML 33,962.
[30] GUILELMUS ALTISSIOD., *Summa aurea* 3 tr.24 q.5 c.2; ALBERT. MAGN., *In Sent.* 4 d.14 a.21.
[31] *Glossa interl.* super Mt. 18,16; HIERONYMUS, *In Mt.* l.3: ML 26,136.
[32] *In Mt.* homil.60: MG 58,586.

INTRODUCCION A LAS CUESTIONES 34-43

VICIOS CONTRARIOS A LA CARIDAD

I. *Razón, intento, importancia y orden general de estas cuestiones*

El prólogo de la cuestión 34 nos anuncia el comienzo de un nuevo apartado del estudio de la caridad: el apartado cuarto, que es el reverso del tercero, pues aquél investigó los actos y efectos de la caridad, y éste investigará los actos y efectos contrarios. Obscuridad y muerte frente a la luz y la vida. Obscuridad y muerte del odio frente a la luz y a la vida del amor. Es comparación del Apóstol de la Caridad: «El que no ama permanece en la muerte» [1]. «El que dice que está en la luz y aborrece a su hermano, ése está aún en las tinieblas. El que ama a su hermano está en la luz y en él no hay escándalo. El que aborrece a su hermano está en tinieblas y en ellas anda sin saber adónde va, porque las tinieblas han cegado sus ojos» [2].

Negro panorama el que nos va a describir la teología de Santo Tomás a lo largo de estas diez cuestiones, explicándonos la horrible realidad del pecado contra el amor. ¡Qué contraste el de esta horribilidad del odio ante la belleza del amor! Aprecie el lector la antítesis mortal: *Si la caridad es amistad del hombre con Dios* [3] *y si el hombre puede odiar a Dios* [4]. *Si la caridad es la máxima virtud* [5] *y si el odio a Dios es el máximo pecado* [6]. Este contraste está expresamente intentado en el orden expositivo del Angélico. El vicio es considerado a la luz de la virtud; el mal, a la luz del bien que destruye.

No hay que decir que la importancia del estudio de los pecados se mide por la de su evitación, y la de ésta por el bien de la virtud al que se oponen y del que privan. En este caso, la importancia del odio se mide por la suma importancia del amor. «Tanto tiene el odio de malo cuanto tiene el amor de bueno» [7].

El orden de Santo Tomás en estas cuestiones es, como ya dijimos, el del contraste. Actuaciones del odio, destructivas de las actuaciones del amor. «Primero, del odio, que se opone al mismo amor; segundo, de la acidia y la envidia, que se oponen al gozo de la caridad; tercero, de la discordia y el cisma, que se oponen a la paz; cuarto, de la ofensa y el escándalo, que se oponen a la beneficencia y a la corrección fraterna.» Esto en general. El orden más particularizado puede verlo el lector en el siguiente esquema:

1 I Io. 3,14.
2 I Io. 2,9-11.
3 Q.23 a.1.
4 Q.34 a.1.
5 Q.23 a.6.
6 Q.34 a.2.
7 Q.34 a.3.

VICIOS contrarios actos caridad ...

- Acto principal ... Odio ... q.34
- Actos consiguientes ...
  - Interiores ...
    - Gozo ...
      - Al bien de Dios ... Acidia ... q.35
      - Al bien del prójimo ... Envidia ... q.36
    - Paz ...
      - De corazón ... Discordia ... q.37
      - De palabra ... Discusión ... q.38
      - De obra ...
        - Iglesia universal ... Cisma ... q.39
        - Naciones ... Guerra ... q.40
        - Común gentes ... Riña ... q.41
        - Una sociedad ... Sedición ... q.42
  - Exteriores ...
    - Escándalo ... q.43
    - Ofensas ... q.63

Este es el cuestionario general que Santo Tomás va a someter a su acostumbrado proceso de esclarecimiento científico. Es la primera vez que lo estudia en su conjunto, aunque fragmentariamente y de paso haya tocado más o menos estos temas en otros escritos. Al odio, como sentimiento humano en general, dedicó una cuestión en su tratado de las pasiones [8]. Es problemática existencial que la vida humana ha planteado siempre, y que, por ello, ha tenido su resonancia en la literatura moralizadora de todos los tiempos. Santo Tomás tiene especialmente en cuenta las amonestaciones escriturarias y los comentarios de los Padres, sobre todo, como podrá apreciar el lector, los de San Gregorio en sus *Morales*. Aristóteles interviene menos que en otros tratados, pero aporta sus hilos a la urdimbre dialéctica del Angélico.

II. Vicio opuesto al acto principal de la caridad, el odio (q.34)

1. ORDEN DE LA CUESTIÓN.—1.º Odio a Dios: *a)* su existencia (a.1); *b)* su gravedad (a.2). 2.º Odio al prójimo: *a)* su existencia (a.3); *b)* su gravedad (a.4). 3.º Su influencia (a.5). 4.º Sus causas (a.6).

2. *Si el hombre puede odiar a Dios* (a.1).

1.º *Noción y división del odio.*—Por oposición al amor, el odio *es una disonancia o displicencia apetitiva hacia lo aprehendido como nocivo* [9]. Por oposición también al amor, el odio es doble: *a)* de *abominación* (contrario al amor de concupiscencia), que es la aversión a lo que nos repugna: cosa o cualidad; *b)* de *enemistad* (contrario al amor de amistad), que es la malquerencia, o deseo de mal para alguien: la persona [10]. El segundo suele proceder del primero: el odio a la persona, de lo que nos desagrada en ella, aunque también cabe que ésta sea amada y odiados sus males.

2.º *El odio a Dios.—a)* Dios, visto en sí mismo o en su esencia, no es odiable, porque es el bien esencial. *b)* Dios tampoco es odiable como causa de ciertos efectos o bienes que son necesariamente amados. *c)* Dios puede ser odiado como causa de ciertos efectos que repugnan a la voluntad humana maleada; por ejemplo, como prohibidor del pecado y autor de la pena.

3.º *Odio a Dios de enemistad.*—Observa Cayetano [11] que el odio a los efectos divinos se extiende a Dios como a su causa y puede terminar contra Dios en sí mismo, que es el colmo de la iniquidad.

4.º *Odio a Dios en todo pecado mortal.*—Todo pecado mortal es contrario a la amistad con Dios y, como tal, incluye odio contra él. Este odio va directamente contra la ordenación divina, que repugna al pecador; pero, al menos implícitamente, incluye el odio a Dios como Dios; es decir, en el deseo de que Dios no fuera Dios [12]. Sin embargo, el odio de Dios incluído o «participado» en todo pecado mortal no es el pecado específico de odio anticaritativo de que aquí se trata, y que Santo Tomás va a calificar de gravísimo.

---

[8] 1-2 q.29.
[9] Cf. 1-2 q.29 a.1.
[10] Cf. CAYETANO, aquí y 1-2 q.29 a.1 n.3.
[11] Com. a este artículo.
[12] Cf. CAYETANO, com. al a.2 n.2.

3. *El odio a Dios, máximo pecado* (a.2).—El pecado se mide por su voluntaria aversión a Dios. Y esta aversión, aunque se da indirectamente en todo pecado, se da de suyo y específicamente en el pecado de odio a Dios.

4. *Si es pecado odiar al prójimo* (a.3).—El amor es debido al hombre por el bien de naturaleza y de gracia, que tiene de Dios, y no por la privación de ese bien, que tiene de sí mismo y del diablo. No es, pues, lícito odiar la naturaleza y la gracia del hombre, y sí lo es odiar su pecado. Aunque este odio más bien es amor, pues por el amor de su bien se odia su mal. Por tanto, puede decirse, en absoluto, que el odio al hermano siempre es pecado.

5. EL ODIO, MÁXIMO PECADO ENTRE LOS COMETIDOS CONTRA EL PRÓJIMO (a.4).—La gravedad del pecado se mide por el desorden que implica y por el daño que causa. En el desorden, el odio es pecado máximo, pues malinclina la voluntad, que es lo mejor del hombre, y es la raíz de su pecado. Más aún: la culpabilidad de los pecados externos contra el prójimo nace del odio interior que se le tiene. De todos modos, por el daño que causan, son peores los pecados externos que el odio interno.

6. SI EL ODIO ES VICIO CAPITAL (a.5).—1.º *No lo es,* porque el vicio es capital cuando es principio y raíz de otros vicios. Y el odio es más bien vicio final, porque el vicio, como contrario a la naturaleza racional, la destruye gradualmente, y, por tanto, lo más natural es lo último destruible. Y lo más natural y máximo del hombre es el amor del bien, sobre todo del bien divino y humano, al que se opone y destruye el odio.

2.º *Aclaración: Concordia de ambos artículos.*—La doctrina de este artículo parece contradecir la del anterior. Allí dijo que el odio es causa de los otros pecados y medida de su culpa. Aquí dice que es más bien pecado final, que presupone a los demás.

Respuesta.—En el artículo anterior se refería el Maestro al odio parcial que incluye todo pecado. Aquí se refiere al pecado especial y completo de odio. Aquél actúa como causa de los pecados. Este presupone un proceso degenerativo que prepare su maldad. Y no se piense que el Santo habla sofísticamente en el artículo cuarto, probando del odio parcial e impropio lo que debía probar del odio específico y propio, pues la prueba implícita es un argumento *a fortiori.* Si el odio parcial que interviene en todo pecado contra el prójimo es tan malo, mucho más lo es el odio directo del mismo prójimo [13].

7. LA ENVIDIA, CAUSA DEL ODIO (a.6).—No se rehuye el bien, naturalmente amable, sino en cuanto se concibe como mal, naturalmente huíble. Por tanto, el bien naturalmente amable del prójimo es causa del odio en cuanto se concibe como impeditivo de nuestro bien, es decir, en cuanto nos contrista por la envidia, que es tristeza del bien ajeno, concebido como mal propio. Así, la tristeza del bien del prójimo es causa de su odio, como la complacencia en su bien es causa de su amor. Esta causa formal y objetiva no impide que, dispositivamente, el odio pueda proceder de otras causas, y particularmente de la ira (ad 3).

---

[13] Cf. CAYETANO, a.5 n.5.

III. Vicios contrarios a los actos internos de la caridad

A) VICIOS CONTRARIOS AL GOZO

1. La acidia, contraria al gozo del bien de Dios (q.35)

1. ORDEN DE LA CUESTIÓN.—1.º Malicia general de la acidia. 2.º Cómo es vicio especial. 3.º Su gravedad. 4.º Su capitalidad.

2. MALICIA GENERAL DE LA ACIDIA (a.1).—1.º *Nociones.*—De la tristeza en sí, en sus causas, en sus efectos, en sus remedios, en su moralidad, trató con gran penetración Santo Tomás en la *Prima Secundae* (q.35-39). Aquí trata de ella en cuanto opuesta al gozo del bien espiritual, que es lo que significa acidia: *una tristeza que apesadumbra ante el bien espiritual y desanima para proseguirlo.*

2.º *Malicia de la acidia.*—La acidia puede ser mala en sí misma y en su efecto. *En sí misma,* cuando entristece de un mal aparente que es verdadero bien. *En su efecto,* aunque entristezca de un verdadero mal, cuando por su exceso es tan deprimente, que enerva para toda buena actuación.

3.º *Importantes observaciones del Angélico:* 1.ª *Origen físico de la acidia.*—Las disposiciones fisiológicas influyen grandemente en nuestras reacciones pasionales físico-psíquicas, y éstas suscitan inclinaciones pecaminosas. Las indisposiciones orgánicas tienen, sobre todo, una influencia depresiva y contristante. Y más algunas de ellas, como ciertas modalidades de neurastenia. Todo esto es de tener en cuenta para apreciar la responsabilidad y el remedio de la tristeza espiritual, que puede ser un reflejo psicosomático (ad 2).

2.ª *Acidia y humildad.*—La tristeza del propio mal no es verdadera humildad, sino falsedad e ingratitud, cuando desestima el bien que hemos recibido de Dios. Ni la justa ponderación del bien del prójimo ha de hacernos injustos con Dios no reconociendo el que le debemos (ad 3).

3.ª *Lucha contra la acidia.*—Los pecados que atraen se vencen con la huída; por ejemplo, la lujuria. Pero los pecados que retraen del bien se vencen con la resistencia, mediante el pensamiento del bien contrario (ad 4).

3.º CÓMO ES VICIO ESPECIAL LA ACIDIA (a.2).—1.º La acidia, como pesar del bien espiritual en general y recusación del trabajo que supone su ejecución, no es vicio especial, sino común a todos los vicios. 2.º Pero es vicio especial como pesar del bien divino. Porque, así como cada virtud se goza de su propio bien, y la caridad del divino, que es bien de los bienes, al que todos los otros se ordenan, así la tristeza opuesta al gozo de esos bienes de las virtudes pertenece a los vicios contrarios, y la opuesta al bien divino de la caridad es un vicio especial, llamado acidia.

4. GRAVEDAD DE LA ACIDIA (a.3).—1.º De suyo, la acidia es pecado mortal, como contraria a la caridad, es decir, a su efecto propio, que es el gozo del bien divino. 2.º Por inexistencia de consentimiento racional, las impresiones sensibles de tristeza o acidia ante el bien divino sólo serán pecado venial o carecerán de todo pecado,

5. CAPITALIDAD DE LA ACIDIA (a.4).—1.º Es la acidia vicio capital, porque motiva muchos otros. Porque, así como se hacen muchas cosas en busca y a efecto de la deleitación, también se hacen en evitación y a efecto de la tristeza.

2.º *Numerosa prolificación de la acidia.*—Santo Tomás no se contenta con probar la capitalidad de la acidia, sino que recoge y justifica las numerosas derivaciones pecaminosas que le atribuyen los Padres (ad 2.3). Piénselas atentamente el lector y deteste y persiga a la mala madre de tantas y tan malas hijas. Defienda su propia alegría espiritual y promueva la ajena cuanto pueda.

2. La envidia, contraria al gozo del bien del prójimo (q.36)

1. ORDEN DE LA CUESTIÓN.—1.º Qué es la envidia. 2.º Si es pecado. 3.º Si es pecado mortal. 4.º Si es vicio capital.

2. NATURALEZA DE LA ENVIDIA (a.1).—1.º En conformidad con Aristóteles, en quien se inspira y a quien cita, enseña Santo Tomás que la envidia es una tristeza del bien del prójimo, en cuanto disminutivo de la propia gloria o excelencia. Si la tristeza la causa el bien del prójimo en cuanto peligroso, no es envidia, sino temor.

2.º *Psicología de la envidia.—a)* Los bienes envidiados suelen ser los que proporcionan honor y gloria (in c). *b)* Suelen ser envidiados los que parecen igualables o sobrepasables en sus bienes (ad 2). *c)* Suelen ser envidiosos los ambiciosos de honor, los pusilánimes y los viejos (ad 3.4).

3. SI LA ENVIDIA ES PECADO (a.2).—La tristeza del bien ajeno puede estar motivada:

a) Por el temor de que nos sea peligroso. Y así puede no ser pecado.

b) Por la carencia personal del bien ajeno, y así puede ser virtuosa emulación.

c) Por la indignidad con que posee los bienes temporales. Y así no es aprobable, pues los posee por justa ordenación divina.

d) Porque su bien es mayor que el nuestro. Y ésta es la envidia propiamente dicha, la cual es siempre pecaminosa, pues se duele de lo que debería alegrarse, esto es, del bien del prójimo.

4. SI LA ENVIDIA ES PECADO MORTAL (a.3).—1.º De suyo la envidia es pecado mortal, porque es contraria a la caridad fraterna, que se goza del bien del prójimo. Mata, pues, la caridad, que une a Dios y vivifica divinamente el alma.

2.º A veces la envidia no es un pecado completo, sino un primer movimiento del apetito sensitivo, que no pasa de pecado venial.

5.º LA ENVIDIA, VICIO CAPITAL (a.4).—1.º Aunque la envidia es hija de la vanagloria, es vicio capital, porque es madre de otros pecados, a los que induce la tristeza del bien del prójimo.

2.º San Gregorio señala y Santo Tomás comprueba como hijas de la envidia: la susurración, la detracción, el gozo de las adversidades del prójimo, el pesar en sus prosperidades y, finalmente, el odio.

B) VICIOS CONTRARIOS A LA PAZ

Recuerde el lector que los vicios anteriormente estudiados se oponían al efecto primero interno de la caridad, que es el gozo del bien de Dios y del bien del prójimo. Ahora estudia Santo Tomás los vicios opuestos a la paz con el prójimo, que pueden ser de corazón (discordia), de palabra (contienda) y de obra (cisma), etc.

1. La discordia, contraria a la paz con el prójimo en el corazón (q.37)

1. ORDEN DE LA CUESTIÓN.—1.º Si la discordia es pecado. 2.º De dónde procede la discordia.

2. SI LA DISCORDIA ES PECADO (a.1).—1.º La discordia es pecado por cuanto contraría a la concordia, efecto de la caridad, que aduna los corazones en el bien de Dios y en el bien del prójimo.

2.º La discordia es pecado mortal cuando disiente intencionadamente de dicho bien, a no ser que se trate de un primer movimiento no consentido.

3.º Cuando las voluntades coinciden en el bien de Dios y del prójimo, pero las mentes no aprecian coincidentemente el modo de servirlo, no hay propiamente discordia, que es unión de quereres y no de opiniones, ni, por tanto, hay tampoco pecado, a no ser que intervenga error culpable o excesiva pertinacia.

4.º No es pecado introducir la discordia entre los que concuerdan en el mal, como hizo San Pablo entre fariseos y saduceos (ad 2).

3. LA DISCORDIA ES HIJA DE LA VANAGLORIA (a.2).—La discordia separa de la voluntad de los demás por aferramiento a la propia. Y este indebido apego a la propia voluntad procede de soberbia y vanagloria.

2. La contienda, contraria a la paz con el prójimo en las palabras (q.38)

1. ORDEN DE LA CUESTIÓN.—1.º Si la contienda es pecado mortal. 2.º Si es hija de la vanagloria.

2. SI LA CONTIENDA ES PECADO MORTAL (a.1).—Para enjuiciar la moralidad de la contienda o contradicción al prójimo en las palabras, hay que tener en cuenta el motivo, que puede ser la verdad o la falsedad, y el modo de contender, que debe ser conveniente a las circunstancias de personas, asuntos, etc. Según esto:

1.º Si la contienda es impugnación de la verdad e impugnación intemperada, es pecado mortal.

2.º Si es impugnación mesurada de la falsedad, es laudable.

3.º Si es impugnación desmesurada de la falsedad, puede ser pecado venial, y podría ser mortal si la intemperancia fuese escandalosa.

3. LA CONTIENDA, HIJA DE LA VANAGLORIA (a.2).—Como el entercamiento en el propio querer nace de la soberbia, también nace de ella la defensa hablada indebida del propio parecer.

3. Vicios contrarios a la paz por obra

Examina Santo Tomás cuatro vicios de obra contrarios a la convivencia pacífica y concorde que inspira la caridad: el cisma, contrario a la unidad universal de la Iglesia; la guerra, contraria a la concordia de los pueblos; la riña, que es como una guerra privada entre personas particulares, y, finalmente, la sedición, que atenta contra la concordia de una sociedad. «Se diferencia—dice Santo Tomás—en que la guerra, propiamente, es contra los extraños y enemigos, como de una colectividad contra otra; en cambio, la riña es de uno contra otro o de pocos contra pocos; la sedición, por fin, se da propiamente entre las partes de una colectividad que disienten entre sí; por ejemplo, cuando una parte de la ciudad se levanta en tumulto contra la otra» (q.42 a.1 c).

1) EL CISMA, CONTRARIO A LA UNIDAD ECLESIÁSTICA (q.39)

1. ORDEN DE LA CUESTIÓN.—1.º Si es pecado especial. 2.º Su gravedad. 3.º Si priva de potestad espiritual. 4.º La pena que le es debida.

2. EN QUÉ CONSISTE EL VICIO ESPECIAL DEL CISMA (a.1).—*Cisma* significa *escisión*, y, en nuestro caso, la escisión contraria a la unidad que causa la caridad entre los hombres. Esta es doble: *particular*, entre distintos cristianos, y *universal* o eclesial, entre todos ellos. Y como la particular se ordena a la universal, son propiamente cismáticos los que de propósito se apartan de la unidad eclesiástica.

Esta importa la comunicación de los distintos miembros de la Iglesia y la de todos ellos con su Cabeza invisible, que es Cristo, y con su Cabeza visible, que es el Papa, su Vicario. Por eso han de ser tenidos por cismáticos los que no acatan la autoridad del Pontífice Romano y recusan la comunicación con los que la reconocen.

Advierte Cayetano[14] que el Espíritu Santo inspira y mueve la vida de los cristianos en cuanto miembros de la Iglesia, es decir, en relación y orden al bien común de ella. El espíritu cismático consiste en recusar esta condición de parte y de miembro y en pretender vivir la vida cristiana como un todo, sin subordinación al verdadero todo eclesial.

3. SI EL CISMA ES MÁS GRAVE QUE LA INFIDELIDAD (a.2).—De suyo, la infidelidad es mayor pecado que el cisma, porque la malicia de los pecados debe medirse principalmente por su objeto, y la infidelidad se opone al mismo Dios, como primera verdad; mientras el cisma se opone a la unión eclesiástica, que no es el mismo Dios, sino una participación de su bien.

4. SI EL CISMA PRIVA DE POTESTAD ESPIRITUAL (a.3).—Hay una potestad sacramental, o de orden, que se recibe inamoviblemente por la consagración sacramental. Y ésta no la pierden los cismáticos ni herejes, aunque no les sea lícito usarla sino en dependencia de la autoridad eclesiástica superior. Hay otra potestad que es de jurisdicción, conferida por el superior legítimo, y ésta no es inamovible, y no permanece en los cismáticos y herejes.

---

[14] Com. a este artículo.

5. SI LA EXCOMUNIÓN ES LA PENA DEBIDA AL CISMA (a.4).—Justo es que sean privados de la comunión con los fieles quienes atentan contra ella. Y en cuanto se rebelan contra la cabeza visible de la Iglesia, merecen ser reprimidos por la potestad temporal.

2) DE LA GUERRA, CONTRARIA A LA CONCORDIA ENTRE LOS PUEBLOS (q.40)

1. LUGAR, IMPORTANCIA Y ORDEN DE LA CUESTIÓN.—Santo Tomás no estudió en ninguna otra obra el problema teológico de la guerra. Al estudiarlo aquí en la SUMA, lo inserta con sencilla y sabia naturalidad en la sección dedicada a los vicios contrarios, por acción, *a la paz.*

Por supuesto que el Santo tenía presente la relación de la guerra con la justicia, de la que nos va a decir en seguida que es condición esencial para que sea legítima. Pero la guerra sirve a la justicia en orden a la paz. Ya había prevenido que, aunque la paz es efecto directo de la caridad, es efecto indirecto de la justicia, en cuanto establece el orden que requiere la paz o la concordia [15].

Por desgracia, este orden que fundamenta la verdadera paz no puede restablecerse a veces sino por la guerra [16].

De aquí el problema teológico de su licitud, que es el primero y fundamental que se plantea el Angélico. En su respuesta campean una vez más las cualidades características de su genio: inspiración tradicional, precisión, síntesis, sistematización. La tradicionalidad procura mostrarla espigando testimonios confirmatorios en el inmenso campo de la literatura agustiniana. De las otras características originales darán fe todos los tratadistas posteriores, cuyo punto de partida será ya siempre el famoso artículo 1 de esta cuestión 40.

Ha sido, en efecto, comentadísima la doctrina aquiniana sobre la guerra. Lo fué, sobre todo, en el siglo XVI con las controversias que ocasionó el descubrimiento y la conquista de América por los españoles. El comentador y amplificador más genial de la doctrina de Santo Tomás fué Francisco de Vitoria en sus famosas *Relecciones De Indis,* dada en Salamanca el 1 de enero de 1539, y en la complementaria *De iure belli,* dada en Salamanca el 18 de junio del mismo año. Estas *Relecciones,* dice el P. Getino, «son geniales y magníficos alardes de alta jurisprudencia» [17].

«Es indudable—escribe el P. Carro—que con la entrada en escena del Sócrates español, Francisco de Vitoria, cambió por completo el panorama teológico-jurídico. La controversia (de la conquista de América) no se detiene, pero, paralela a ella y con influencias mutuas, se desarrollan de una manera sistemática las teorías teológico-jurídicas, que explican los mayores aciertos de nuestras leyes de Indias y a la vez dan vida al Derecho de gentes y al Derecho internacional» [18].

Del tomismo de la doctrina de Vitoria afirma el mismo P. Carro: «Un sistema propio, que, siendo la floración natural del tomismo, no deja de ser vitoriano» [19].

Entre los grandes teólogos y juristas que prosiguen e ilustran la doctrina de Santo Tomás sobre la guerra, deben ser citados, además de Vitoria, Domingo Soto, Báñez, Suárez, etc. Santo Tomás fué y sigue

[15] Cf. 2-2 q.29 a.3 ad 3.
[16] Cf. ibid., a.2 ad 2.
[17] *Relecciones del Mtro. Francisco de Vitoria* t.1 (Madrid 1933) p.XII.
[18] CARRO, VENANCIO, O.P., *La Teología y los teólogos-juristas españoles ante la conquista de América* t.1 (Madrid 1944) p.409.
[19] Ibid., p.415.

siendo el Doctor Común en este problema: «Cuando se trata de la guerra justa—escribe Mons. Bruno de Solages—, el nombre de Santo Tomás es el primero que acude a la pluma de casi todos los teólogos...» [20]

El *orden seguido* por Santo Tomás en esta cuestión es el siguiente: 1. Licitud de la guerra en general. 2. Licitud en cuanto a determinados sujetos. 3. Licitud en cuanto al modo. 4. Licitud en cuanto al tiempo.

2. LICITUD DE LA GUERRA EN GENERAL (a.1).—1.º Advierta el lector que Santo Tomás propone un doble título a este problema: *Si alguna guerra es lícita* (prólogo) y *Si guerrear siempre es pecado* (a.1). Una y otra intitulación evidencian una prevención apriorística contra la licitud de las guerras. Aunque puedan ser legítimas, por lo general no suelen serlo. El Angélico va a señalar las condiciones esenciales de su licitud.

2.º *Las condiciones de la guerra lícita.*—Son tres: *autoridad pública, causa justa* e *intención recta o pacífica.* La primera se refiere a la causa eficiente. La segunda, a la motivación próxima, que es la justicia. La tercera, a la causa final y formal última, que es la paz.

Condición 1.ª: Autoridad pública.—Dos razones la justifican: *a)* Los individuos y las entidades sociales tienen la salvaguardia de su derecho en la autoridad superior. No la tiene, en cambio, la suprema autoridad pública, estatal o nacional. Esta razón del Angélico haría ilícitas todas las guerras entre las naciones, de existir una autoridad supranacional, capaz de garantizar sus respectivos derechos. Dice muy bien el P. Carro: «Si hubiera un *tribunal superior* capaz de imponer la justicia entre las naciones, como se impone entre los ciudadanos particulares, la *guerra no sería lícita,* en el sentir de Santo Tomás» [21].

b) A la autoridad pública está encomendada la defensa del bien común nacional, no sólo contra los enemigos de dentro, sino también contra los enemigos de fuera.

Condición 2.ª: Causa justa.—Esta causa justa es la restauración de la justicia, perturbada por la sociedad enemiga. Es la injusticia del enemigo la que justifica su impugnación por la guerra.

¿Qué injusticia? Tal que deba y pueda ser eliminada por la guerra. Señalar en particular los títulos de la guerra justa es tarea larga y costosa, que excede nuestro cometido. Nuestros teólogos del Siglo de Oro, principalmente el patriarca de todos ellos, Francisco de Vitoria, los estudiaron concienzudamente, examinando los que alegaban los españoles para señorear el Nuevo Mundo.

Condición 3.ª: Recta intención de paz.—La guerra legítima es un medio inevitable de suprimir la injusticia que perturba la paz. La guerra, por tanto, no es lícita si no está inspirada y motivada por el amor de la paz, es decir, si no persigue la obtención de la paz basada en la justicia. Cualquiera otra motivación hace ilícita la guerra.

Algunos autores dan a la intención recta o pacífica un sentido subjetivo que no afectaría a la licitud objetiva de la guerra [22]. Esta sería legítima por su motivación justa, independientemente de las intenciones íntimas que pudieran abrigar sus conductores.

[20] *La théorie de la guerre juste* (París 1946) p.9.
[21] O.c., p.218.
[22] Cf. GARDEIL, *La charité* t.3 (París 1957) p.3915s.

En la mente del Angélico, la *intención recta* tiene un sentido objetivo de *finis operis*, que condiciona esencialmente la moralidad de la guerra. El fin de la guerra es la paz. Las exigencias de la paz condicionan, por tanto, la justicia de la guerra. Esta deja de ser justa en cuanto intenta otros fines o no se atiene o atempera al de la paz. «Los que promueven las guerras justas—reafirma el Angélico (ad 3)—intentan la paz. Por lo cual dice San Agustín: No se busca la paz para hacer la guerra, sino que se hace la guerra para obtener la paz. Sé, pues, pacífico guerreando, para que tu victoria conduzca a la paz a los que combates».

Ahora se comprende mejor por qué instala Santo Tomás el problema de la guerra en el tratado de la caridad y de la paz y no en el de la justicia. La guerra no es justa sino en servicio de la paz. La pacificación en un nuevo orden justo de vencedores y vencidos, es el intento formal último que ha de presidir la iniciación y todo el desarrollo de la guerra.

La ha de presidir la paz, y, por tanto, la ha de presidir el amor, que es la causa propia de la paz. ¡Qué sabia y qué bella esta teología tomista de la guerra, que solamente la reconoce lícita cuando es su móvil, su norma y su consecuencia el amor! Un amor que combate por la paz.

3. ¿Es LÍCITO GUERREAR A LOS CLÉRIGOS Y OBISPOS? (a.2).—1.º No deben guerrear los clérigos y obispos, por la repugnancia existente entre la guerra y su ministerio. La contemplación, la alabanza divina, la oración, que les incumbe, no se aviene con la turbación de la guerra. Además, y sobre todo, dedicados principalmente al ministerio del altar, que reproduce sacramentalmente la pasión de Cristo, no les compete herir y matar a los demás, sino «estar dispuestos a derramar su propia sangre por Cristo, imitando de obra lo que realiza su ministerio».

2.º Debidamente autorizados, pueden intervenir en las guerras en ejercicio de sus funciones espirituales.

3.º Aunque el Santo no lo dice, pueden darse situaciones en las que el bien de la Iglesia o de la patria justifiquen la actuación guerrera excepcional de los clérigos.

3. LICITUD DE LAS ASECHANZAS BÉLICAS (a.3).—Aunque nunca es lícito mentir, es muchas veces lícito ocultar el propio pensamiento y propósito. Y éste es el caso de las estratagemas bélicas.

4. LICITUD DE LA GUERRA EN LAS FIESTAS (a.4).—Si la guarda de las fiestas se subordina a la salud, aun corporal, de los hombres, mucho más ha de subordinarse a la necesaria defensa de la seguridad pública, intentada por la guerra.

3) DE LA RIÑA (q.41)

1. ORDEN DE LA CUESTIÓN.—1.º Culpabilidad de la riña. 2.º Su causa.

2. SI LA RIÑA ES SIEMPRE PECADO (a.1).—1.º *Noción.*—La riña es una guerra o pelea entre personas particulares, proveniente de voluntad desordenada.

2.º *Distinción.*—Hay que distinguir entre la riña ofensiva del agresor y la riña defensiva o del agredido.

3.º De suyo, el *agresor* peca mortalmente por el daño que infiere al prójimo.

El *agredido* puede no pecar, puede pecar venialmente y puede pecar mortalmente, lo que depende del ánimo y de la medida de su defensa.

3. LA RIÑA, HIJA DE LA IRA (a.2).—La agresión, o riña manifesta y efectiva, de que aquí se trata, procede de la ira o apetito de venganza, que no se satisface con el daño oculto.

4) DE LA SEDICIÓN (q.42)

1. ORDEN DE LA CUESTIÓN.—1.º Culpabilidad especial de la sedición. 2.º Su gravedad.

2. CULPABILIDAD ESPECIAL DE LA SEDICIÓN.—La guerra es lucha colectiva contra los extraños, la riña es lucha entre particulares, la *sedición* es lucha entre partes de una misma sociedad o nación.

Consiste, pues, su maldad especial en la oposición al bien de la unidad y de la paz social.

3. SI LA SEDICIÓN ES SIEMPRE PECADO MORTAL (a.2).—1.º De suyo, la sedición es pecado mortal, como opuesta a la unidad pacífica de la multitud social, y, con ello, a la justicia y al bien común.

2.º Pecan más gravemente los promotores de la sedición que sus seguidores.

3.º El levantamiento contra el régimen tiránico no es sedicioso, pues el verdaderamente sedicioso es el mismo régimen que antepone su bien particular al de la sociedad que esclaviza. No obstante, la revolución contra el régimen tiránico no es lícita si acarrea mayores males que la soportación de la tiranía [23].

IV. Vicios opuestos a los actos exteriores de la caridad

El prólogo de la cuestión 43 da clara razón de su planteamiento. Los pecados contra las obras de caridad son innumerables, pero suelen ser daños y perjuicios que atañen más directamente a la justicia, y, como tales, han de ser estudiados en su lugar (q.63ss.).

Queda, sin embargo, un vicio particularmente contrario a la caridad fraterna, que es el *escándalo*.

1. ORDEN DE LA CUESTIÓN.—Estudia primero la naturaleza; segundo, los sujetos; tercero, las exigencias de la evitación del escándalo. *En cuanto a la naturaleza:* 1.º Qué es el escándalo (a.1). 2.º Si es pecado (a.2). 3.º Si es pecado especial (a.3). 4.º Si es mortal (a.4). *En cuanto a los sujetos:* 1.º Si los perfectos se escandalizan (a.5). 2.º Si los perfectos escandalizan (a.6). *En cuanto a las exigencias:* 1.º Las espirituales (a.7). 2.º Las materiales (a.8).

2. QUÉ ES EL ESCÁNDALO (a.1).—1.º *Noción.*—Es un dicho o hecho defectuoso que da ocasión al prójimo de caída espiritual. Se llama *escándalo* por analogía con la significación material de esta palabra griega y latina, que equivale a *tropiezo* en el camino.

---

[23] Ad 3. Cf. *De regimine principum* l.1 c.6.

2º *División del escándalo.*—Se llama *escándalo activo* al hecho que escandaliza. Se llama *escándalo pasivo* al pecado ocasionado.

El activo es doble: *directo*, o *per se*, cuando se obra intentando la caída del prójimo; *indirecto*, o *per accidens*, cuando no se obra con tal intención, pero la obra, de suyo, induce a pecar por ser pecaminosa o parecerlo [24].

El pasivo puede ser *provocado*, cuando lo ocasiona un acto ajeno o aparentemente escandaloso, y *no provocado*, cuando procede de la propia malicia o ignorancia y no de la obra ajena, que es recta.

El no provocado, nacido de malicia, se llama *farisaico*. El nacido de ignorancia se llama *pusilánime* [25].

3. CULPABILIDAD DEL ESCÁNDALO (a.2).—*El escándalo pasivo*, provocado o no, siempre es pecado, pues siempre lo es arruinarse espiritualmente. *El escándalo activo*, por acción realmente escandalosa o por acción que lo parezca y deba omitirse, siempre es pecado, por contrario al amor del prójimo.

4. SI ES PECADO ESPECIAL (a.3).—*El escándalo pasivo* no es un pecado especial, pues por escándalo puede cometerse cualquier clase de pecado. *El escándalo activo* directo, o intencionado, tiene la malicia especial de su fin anticaritativo, puesto que el fin especifica los actos morales.

5. GRAVEDAD DEL ESCÁNDALO (a.4).—*El escándalo pasivo* es mortal o venial, según que la caída es venial o mortal.

El escándalo activo indirecto, o *per accidens*, puede ser venial o mortal, según que lo sea la acción provocativa del escándalo.

El escándalo activo directo, o *per se*, es mortal si lo es la acción o la intención. Será venial si la acción escandalosa y la intención son veniales.

6. SI PUEDEN ESCANDALIZARSE LOS PERFECTOS (a.5).—Los perfectos, esto es, los perfectamente unidos a Dios por el amor, no se escandalizan, pues la firmeza de su adhesión a la inmutable bondad divina los hace inamovibles ante el mal obrar ajeno.

7. SI LOS PERFECTOS PUEDEN ESCANDALIZAR (a.6).—Escandaliza el que induce a pecar con su desordenado modo de obrar. Y este desorden no se da en el proceder de los perfectos, que siempre es recto, y más cuando se pudiera seguir perjuicio a los demás. Si algo hay defectuoso en su conducta, no es como para escandalizarse de ello.

8. SI HAY QUE DESISTIR DE LO ESPIRITUAL POR EL ESCÁNDALO (a.7).—El problema es si hay que dejar las obras espirituales para no escandalizar. Y se contesta distinguiendo en la condición de las obras y en la condición del escándalo. Hay obras necesarias para la salvación y las hay convenientes. *Las necesarias* no deben omitirse para evitar el mal ajeno, pues prevalece el propio bien espiritual.

Las *convenientes* pueden escandalizar por *malicia farisaica*, que trata de impedirlas, y entonces deben proseguirse. Pueden escandalizar por flaqueza o ignorancia, es decir, por pusilanimidad, y en este caso procede ocultarlas y aun diferirlas, si puede hacerse sin inminente peligro, hasta desvanecer la razón del escándalo. Una vez desvanecida, deben proseguirse. La ejecución de la vocación religiosa es un caso frecuente que se rige por estos principios (ad 4).

[24] Cf. a.1 ad 4; a.2 y 3 4c.
[25] Cf. a.7c; a.8c.

9. SI HAY QUE DEJAR LOS BIENES MATERIALES POR EL ESCÁNDALO (a.8).—Hay bienes materiales *propios* y bienes ajenos que nos están *confiados*; por ejemplo, para su depósito, administración, etc.

Es obligación conservar los bienes ajenos *confiados*, a pesar del escándalo.

Si se trata de bienes *propios* y ocasionan escándalo por flaqueza o ignorancia, será preciso darlos o no reclamarlos, de no poder calmar el escándalo. Si el escándalo es malicioso o farisaico, no hay por qué abandonar los bienes legítimamente poseídos, pues sería fomentar la maldad ajena.

CUESTION 34

(In sex artículos divisa)

De odio

Del odio

A continuación se han de considerar los vicios opuestos a la caridad. Primeramente, el odio, que se opone al mismo amor. En segundo lugar, la acidia y la envidia, que se oponen al gozo de la caridad. En tercero, la discordia y el cisma, opuestas a la paz. Por último, la ofensa y el escándalo que contrarían a la beneficencia y a la corrección fraterna.

Sobre lo primero se ponen seis artículos:

Primero: si se puede odiar a Dios.

Segundo: si el odio a Dios es el más grave de los pecados.

Tercero: si es siempre pecado odiar al prójimo.

Cuarto: si es el mayor de los pecados contra el prójimo.

Quinto: si es vicio capital.

Sexto: de qué vicio capital aborta.

Deinde considerandum est de vitiis oppositis caritati (cf. q.23 introd.). Et primo, de odio, quod opponitur ipsi dilectioni; secundo, de acedia et invidia, quae opponuntur gaudio caritatis (q.35); tertio, de discordia et schismate, quae opponuntur paci (q.37); quarto, de offensione et scandalo, quae opponuntur beneficentiae et correctioni fraternae (q.43).

Circa primum quaeruntur sex:

Primo: utrum Deus possit odio haberi.

Secundo: utrum odium Dei sit maximum peccatorum.

Tertio: utrum odium proximi semper sit peccatum.

Quarto: utrum sit maximum inter peccata quae sunt in proximum.

Quinto: utrum sit vitium capitale.

Sexto: ex quo capitali vitio oriatur.

ARTICULO 1

Utrum aliquis possit Deum odio habere [a]

Si alguien puede odiar a Dios

Dificultades. Parece que nadie puede odiar a Dios.

1. Dice Dionisio que "el bien y la hermosura son amables a todos". Dios es El la bondad y la belleza mismas. Luego nadie puede odiarlo.

2. En los Apócrifos de Esdras se lee que "todos invocan la verdad y se hacen benignos con sus obras". Dios es la verdad misma, como se lee en San Juan. Por tanto, todos aman a Dios y nadie lo puede odiar.

3. El odio es aversión. Dice Dionisio: "Dios atrae todo a sí mismo". Ninguno, pues, lo puede odiar.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod Deum nullus odio habere possit.

1. Dicit enim Dionysius, 4 cap. «De div. nom.» [1], quod «omnibus amabile et diligibile est ipsum bonum et pulchrum». Sed Deus est ipsa bonitas et pulchritudo. Ergo a nullo odio habetur.

2. Praeterea, in apocryphis Esdrae [2] dicitur quod «omnia invocant veritatem, et benignantur in operibus eius». Sed Deus est ipsa veritas, ut dicitur Io. 14,6. Ergo omnes diligunt Deum, et nullus eum odio habere potest.

3. Praeterea, odium est aversio quaedam. Sed sicut Dionysius dicit, in cap. «De div nom.» [3], Deus «omnia ad seipsum convertit». Ergo nullus eum odio habere potest.

Sed contra est, quod dicitur in Ps. 73,23: «Superbia eorum qui te oderunt ascendit semper», et Io. 15,24: «Nunc autem et viderunt et oderunt me et Patrem meum».

Respondeo dicendum quod, sicut ex supradictis patet (1-2 q.29 a.1), odium est quidam motus appetitivae potentiae, quae non movetur nisi ab aliquo apprehenso. Deus autem dupliciter ab homine apprehendi potest: uno modo, secundum seipsum, puta cum per essentiam videtur; alio modo, per effectus suos, cum scilicet «invisibilia Dei per ea quae facta sunt, intellecta, conspiciuntur» (Rom. 1,20). Deus autem per essentiam suam est ipsa bonitas, quam nullus habere odio potest: quia de ratione boni est ut ametur. Et ideo impossibile est quod aliquis videns Deum per essentiam eum odio habeat.

Sed effectus eius aliqui sunt qui nullo modo possunt esse contrarii voluntati humanae: quia esse, vivere et intelligere est appetibile et amabile omnibus, quae sunt quidam effectus Dei. Unde etiam secundum quod Deus apprehenditur ut auctor horum effectuum, non potest odio haberi.

Sunt autem quidam effectus Dei qui repugnant inordinatae voluntati: sicut inflictio poenae; et etiam cohibitio peccatorum per legem divinam, quae repugnat voluntati depravatae per peccatum. Et quantum ad considerationem talium effectuum, ab aliquibus Deus odio haberi potest: inquantum scilicet apprehenditur peccatorum prohibitor et poenarum inflictor.

Por otra parte, dice el salmo: "Creció siempre la soberbia de aquellos que te odiaron"; y San Juan: "Ahora han visto y me han odiado a mí y a mi Padre".

Respuesta. Por lo dicho está claro que el odio es cierto impulso de la potencia apetitiva, la cual no se mueve más que por la aprehensión de algo. De dos maneras puede ser Dios aprehendido por el hombre: En sí mismo, como cuando lo ve por esencia; y por sus efectos: "Lo invisible de Dios se aprecia entendiendo lo creado". Dios es la bondad misma por su esencia, a la que nadie puede odiar, porque el bien de suyo debe ser amado. Por eso es imposible que quien ve por esencia a Dios le odie.

Con respecto a sus efectos, hay algunos que de ninguna manera pueden ser contrarios a la voluntad humana: que ser, vivir y entender son cosas apetecibles y amables a todos, las cuales son unos efectos de Dios. Por donde también, en cuanto que Dios es aprehendido como autor de estos efectos, no se se le puede odiar.

Hay otros efectos de Dios que contrarían a la voluntad desordenada, cuales son la inflicción de la pena y la cohibición de los pecados por la ley divina, cosas repugnantes a la voluntad depravada por el pecado. En cuanto a la consideración de tales efectos, Dios puede ser odiado por algunos, por ser aprehendido como prohibidor de pecados e inflictor de penas.

---

[a] 1 q.60 a.5 ad 5; *Sent.* 2 expos.text.; 4 d.50 q.2 a.1 q.5; *De verit.* q.22 ad 3; *In Mt.* 13; *In Io.* 5 lect.7; 15 lect.5; *In Rom.* 8 lect.2.

[1] § 10: MG 3,708; S.TH., lect.9.

[2] 3 Esdr. 4,36-40.

[3] § 4: MG 3,697; S.TH., lect.3.

Soluciones. 1. Esa razón concluye en cuanto a aquellos que ven la esencia de Dios, que es la bondad misma.

2. Esa objeción está tomada en cuanto que Dios es aprehendido como causa de los efectos naturalmente deseados por todos, entre los que están las obras de la verdad, ofreciendo su conocimiento a todos los hombres.

3. Dios atrae todo a sí mismo, en cuanto principio del ser, porque todo, en cuanto existe, tiende a asemejarse a Dios, que es el ser mismo.

Ad primum ergo dicendum quod ratio illa procedit quantum ad illos qui vident Dei essentiam, quae est ipsa essentia bonitatis.

Ad secundum dicendum quod ratio illa procedit quantum ad hoc quod apprehenditur Deus ut causa illorum effectuum qui naturaliter ab hominibus amantur, inter quos sunt opera veritatis praebentis suam cognitionem hominibus.

Ad tertium dicendum quod Deus convertit omnia ad seipsum inquantum est essendi principium: quia omnia, inquantum sunt, tendunt in Dei similitudinem, qui est ipsum esse.

ARTICULO 2

Utrum odium Dei sit maximum peccatorum[a]

Si el odio a Dios es el mayor de los pecados

Dificultades. Parece que el odio a Dios no es el mayor de los pecados.

1. Gravísimo pecado es el pecado contra el Espíritu Santo, que es irremisible, como se lee en San Mateo. El odio a Dios no se numera entre las especies del pecado contra el Espíritu Santo, como se desprende de lo dicho. Luego no es el más grave de todos los pecados.

2. El pecado consiste en el apartamiento de Dios. Más apartado parece de Dios el infiel, que ni aún tiene conocimiento de Dios, que el fiel, que, aunque le odie, por lo menos lo conoce. Por tanto, es más grave el pecado de infidelidad que el del odio a Dios.

3. Se odia a Dios sólo por razón de sus efectos que contrarían la voluntad, entre los cuales el principal es la pena. Odiar la pena no es máximo pecado. Tampoco, pues, el odio a Dios.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod odium Dei non sit maximum peccatorum.

1. Gravissimum enim peccatum est peccatum in Spiritum Sanctum, quod est irremissibile, ut dicitur Mt. 12,31-32. Sed odium Dei non computatur inter species peccati in Spiritum Sanctum; ut ex supradictis patet (q.14 a.2). Ergo odium Dei non est gravissimum peccatorum.

2. Praeterea, peccatum consistit in elongatione a Deo. Sed magis videtur esse elongatus a Deo infidelis, qui nec Dei cognitionem habet, quam fidelis, qui saltem, quamvis Deum odio habet, eum tamen cognoscit. Ergo videtur quod gravius sit peccatum infidelitatis quam peccatum odii in Deum.

3. Praeterea, Deus habetur odio solum ratione suorum effectuum qui repugnant voluntati, inter quos praecipuum est poena. Sed odire poenam non est maximum peccatorum. Ergo odium Dei non est maximum peccatorum.

[a] Infra q.39 a.2 ad 3; 1-2 q.73 a.4 ad 3.

Sed contra est quod «optimo opponitur pessimum»; ut patet per Philosophum, in VIII «Ethicorum»[4]. Sed odium Dei opponitur dilectioni Dei, in qua consistit optimum hominis. Ergo odium Dei est pessimum peccatum hominis.

Respondeo dicendum quod defectus peccati consistit in aversione a Deo, ut supra dictum est (q.10 a.3). Huiusmodi autem aversio rationem culpae non haberet nisi voluntaria esset. Unde ratio culpae consistit in voluntaria aversione a Deo. Haec autem voluntaria aversio a Deo per se quidem importatur in odio Dei: in aliis autem peccatis quasi participative et secundum aliud. Sicut enim voluntas per se inhaeret ei quod amat, ita secundum se refugit id quod odit: unde quando aliquis odit Deum, voluntas eius secundum se ab eo avertitur. Sed in aliis peccatis, puta cum aliquis fornicatur, non avertitur a Deo secundum se, sed secundum aliud: inquantum scilicet appetit inordinatam delectationem, quae habet annexam aversionem a Deo. Semper autem id quod est per se est potius eo quod est secundum aliud. Unde odium Dei inter alia peccata est gravius.

Ad primum ergo dicendum quod, sicut Gregorius dicit, XXV «Moral.»[5], «aliud est bona non facere, aliud est bonorum odisse datorem: sicut aliud est ex praecipitatione, aliud ex deliberatione peccare». Ex quo datur intelligi quod odire Deum, omnium bonorum datorem, sit ex deliberatione peccare, quod est peccatum in Spiritum Sanctum. Unde manifestum est quod odium Dei maxime est peccatum in Spiritum Sanctum, secundum quod peccatum in Spiritum Sanctum nominat aliquod genus speciale peccati. Ideo tamen non computatur inter species peccati in Spiritum Sanctum, quia generaliter invenitur in omni specie peccati in Spiritum Sanctum.

Por otra parte, es evidente en el Filósofo que "lo pésimo se opone a lo óptimo". El odio a Dios se opone a su amor, en que está lo óptimo del hombre. Por consiguiente, el odio a Dios es el pecado pésimo del hombre.

Respuesta. Queda dicho que el defecto del pecado está en la aversión a Dios. Tal aversión no revestiría formalidad de culpa de no ser voluntaria; por donde la razón de culpa consiste en la aversión voluntaria a Dios. La voluntaria aversión de Dios va entrañada de suyo en el odio a Dios y, como por participación e indirectamente en los demás pecados. Así como la voluntad de suyo se adhiere a lo que ama, así de suyo rehuye lo que odia. Por lo cual, cuando uno odia a Dios, su voluntad de suyo se aparta de El. En los demás pecados, empero, como en la fornicación, no se aparta de Dios de suyo, sino por otra cosa, a saber, por apetecer deleite desordenado que lleva anejo la aversión de Dios. Y siempre lo que es de suyo es más que lo que es por otro. De donde el odio a Dios es el más grave de todos los pecados.

Soluciones. 1. Dice San Gregorio que "una cosa es no obrar bien, y otra odiar al dador de los bienes, como cosa diferente es pecar por precipitación o con deliberación". Con lo cual se da a entender que odiar a Dios, dispensador de todo bien, es pecar con deliberación, que es pecado contra el Espíritu Santo. Por donde se echa de ver que el odio a Dios es principalmente pecado contra el Espíritu Santo, como género especial. Con todo, no se computa entre sus especies, porque generalmente se encuentra en toda especie de ese pecado.

[4] C.10 n.2 (BK 1160b9): S.TH., lect.10.
[5] C.11: ML 76,339.

2. La infidelidad misma no tiene razón de pecado de no ser voluntaria. Por eso es más grave cuanto es más voluntaria. Que sea voluntaria proviene de que uno tiene odio a la verdad que se le propone. Con lo cual, es evidente que la formalidad de pecado en la infidelidad procede del odio a Dios, acerca de cuya verdad versa la fe. Y así como la causa es más poderosa que el efecto, así el odio a Dios es mayor pecado que la infidelidad.

3. No quienquiera que odia las penas odia a su autor, pues muchos las odian y, en cambio, las sufren pacientemente por reverencia de la divina justicia. Por donde dice San Agustín que los males penales Dios "manda tolerarlos, no desearlos". Pero prorrumpir en odio a Dios castigador es odiar la misma justicia de Dios, lo cual es gravísimo pecado; y por eso dice San Gregorio: "Así como no pocas veces es más grave amar el pecado que perpetrarlo, así también más inicuo es odiar la justicia que no obrarla".

Ad secundum dicendum quod ipsa infidelitas non habet rationem culpae nisi inquantum est voluntaria. Et ideo tanto est gravior quanto est magis voluntaria. Quod autem sit voluntaria provenit ex hoc quod aliquis odio habet veritatem quae proponitur. Unde patet quod ratio peccati in infidelitate sit ex odio Dei, circa cuius veritatem est fides. Et ideo, sicut causa est potior effectu, ita odium Dei est maius peccatum quam infidelitas.

Ad tertium dicendum quod non quicumque odit poenas odit Deum, poenarum auctorem: nam multi oduint poenas qui tamen patienter eas ferunt ex reverentia divinae iustitiae. Unde et Augustinus dicit, X «Confess.»[6], quod, mala poenalia Deus «tolerare iubet, non amari». Sed prorumpere in odium Dei punientis, hoc est habere odio ipsam Dei iustitiam: quod est gravissimum peccatum. Unde Gregorius dicit, XXV «Moral.» (l.c. nt.5): «Sicut nonnunquam gravius est peccatum diligere quam perpetrare, ita nequius est odisse iustitiam quam non fecisse».

ARTICULO 3

Utrum omne odium proximi sit peccatum[a]

Si todo odio al prójimo es pecado

Dificultades. Parece que no todo odio al prójimo es pecado.

1. Ningún pecado se encuentra entre los preceptos o consejos de la divina ley, según la Escritura: "Justas son todas mis palabras; no hay nada en ellas ni pravo ni perverso". En San Lucas se lee: "Si alguno viniere a mí y no odia a su padre y a su madre, no puede ser mi discípulo". Luego no todo odio al prójimo es pecado.

2. No puede ser pecado nada de aquello con que se imita a Dios.

Ad tertium sic procedítur. Videtur quod non omne odium proximi sit peccatum.

1. Nullum enim peccatum invenitur in praeceptis vel consiliis legis divinae: secundum illud Prov. 8,8: «Recti sunt omnes sermones mei: non est in eis pravum quid nec perversum». Sed Lc. 14,26 dicitur: «Si quis venit ad me et non odit patrem et matrem, non potest meus esse discipulus». Ergo non omne odium proximi est peccatum.

2. Praeterea, nihil potest esse peccatum secundum quod Deum imitamur. Sed imitando Deum quosdam odio habemus: dicitur enim Rom. 1,30: «Detractores, Deo odibiles». Ergo possumus aliquos odio habere absque peccato.

3. Praeterea, nihil naturalium est peccatum: quia peccatum est «recessus ab eo quod est secundum naturam», ut Damascenus dicit, in II libro[7]. Sed naturale est unicuique rei quod odiat id quod est sibi contrarium et quod nitatur ad eius corruptionem. Ergo videtur non esse peccatum quod aliquis habeat odio inimicum suum.

Sed contra est quod dicitur I Io. 2,9: «Qui fratrem suum odit in tenebris est». Sed tenebrae spirituales sunt peccata. Ergo odium proximi non potest esse sine peccato.

Respondeo dicendum quod odium amori opponitur, ut supra[8] dictum est. Unde tantum habet odium de ratione mali quantum amor habet de ratione boni. Amor autem debetur proximo secundum id quod a Deo habet, idest secundum naturam et gratiam: non autem debetur ei amor secundum id quod habet a seipso et diabolo, scilicet secundum peccatum et iustitiae defectum. Et ideo licet habere odio in fratre peccatum et omne illud quod pertinet ad defectum divinae iustitiae: sed ipsam naturam et gratiam fratris non potest aliquis habere odio sine peccato. Hoc autem ipsum quod in fratre odimus culpam et defectum boni, pertinet ad fratris amorem: eiusdem enim rationis est quod velimus bonum alicuius et quod odimus malum ipsius. Unde, simpliciter accipiendo odium fratris, semper est cum peccato.

Ad primum ergo dicendum quod parentes, quantum ad naturam et affinitatem qua nobis coniunguntur, sunt a nobis secundum praeceptum Dei honorandi, ut patet Ex. 20,12. Odiendi autem sunt

[a] Supra q.25 a.6; *In Psal.* ps.24.
[6] C.28: ML 32,795.

Odiamos a algunos imitando a Dios, pues dice el Apóstol: "Calumniadores, aborrecidos de Dios". Por tanto, podemos odiar a alguien sin pecado.

3. Nada natural es pecado, porque, según dice el Damasceno, el pecado es "el apartamiento de lo que es conforme a la naturaleza". Es natural a una cosa que odie lo que le es contrario y que trabaje por su destrucción. Por consiguiente, parece que no sea pecado que uno odie a su enemigo.

Por otra parte, se lee en San Juan: "Quien odia a su hermano anda en tinieblas". Las tinieblas espirituales son los pecados. En consecuencia, no se puede odiar al prójimo sin pecado.

Respuesta. El odio se opone al amor, como queda dicho. Por lo cual, el odio tanta razón tiene de mal cuanta el amor de bien. Se debe amor al prójimo por lo que posee de Dios, o sea por la naturaleza y por la gracia; mas no se le debe amor por lo que tiene de sí mismo o del diablo, a saber, por el pecado y la falta de justicia. De aquí que sea lícito odiar el pecado en el hermano con todo lo que implica carencia de justicia divina, pero no se puede odiar sin pecado la naturaleza misma ni la gracia del hermano. El hecho mismo de odiar en el hermano la culpa y la deficiencia de bien pertenece al amor del hermano, pues por motivo idéntico deseamos el bien a una persona y odiamos lo malo de ella. Por donde, tomando el odio del hermano en absoluto, va siempre con pecado.

Soluciones. 1. Por mandamiento de Dios hemos de honrar a los padres en cuanto están unidos a nosotros por naturaleza y afinidad, pero han de ser odiados si nos son obs-

[7] *De fide orth.* c.4,30: MG 94,876.976: l.4 c.20: MG 94,1196.
[8] 1-2 q.29 a.1 *Sed contra*; a.2 arg.1 et ad 3.

táculo en allegarnos a la perfección de la divina justicia.

2. Dios odia la culpa en los calumniadores, no la naturaleza. Así podemos odiar a los calumniadores sin culpa.

3. Los hombres no nos son contrarios por los bienes que tienen de Dios, por lo cual han de ser amados. Nos son contrarios por movernos enemistades, que atañen a su culpa, y de esta manera han de ser odiados, pues debemos odiar en ellos aquello por lo que son enemigos nuestros.

quantum ad hoc quod impedimentum praestant nobis accedendi ad perfectionem divinae iustitiae.

Ad secundum dicendum quod Deus in detractoribus odio habet culpam, non naturam. Et sic sine culpa possumus odio detractores habere.

Ad tertium dicendum quod homines secundum bona quae habent a Deo non sunt nobis contrarii: unde quantum ad hoc sunt amandi. Contrariantur autem nobis secundum quod contra nos inimicitias exercent, quod ad eorum culpam pertinet: et quantum ad hoc sunt odio habendi. Hoc enim in eis debemus habere odio, quod nobis sunt inimici.

ARTICULO 4

Utrum odium proximi sit gravissimum peccatorum quae in proximum committuntur [a]

Si el odio al prójimo es el más grave de los pecados que contra él se cometen

Dificultades. Parece que el odio al prójimo es el más grave de los pecados que contra él se cometen.

1. Se lee en San Juan "El que odia a su hermano es un homicida". El homicidio es el pecado más grande de los que se cometen contra el prójimo. Luego también el odio.

2. Lo pésimo se opone a lo óptimo. El amor es lo mejor que damos al prójimo, puesto que todo lo demás se endereza al amor. Por tanto, el odio es lo pésimo.

Por otra parte, se llama mal "a lo que daña", según San Agustín. Más se perjudica al prójimo con otros pecados que con el odio, como por el hurto, el homicidio y el adulterio. Luego el odio no es el más grave de los pecados.

2. Y San Crisóstomo, comentando las palabras de San Mateo: "El

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod odium proximi sit gravissimum peccatum eorum quae in proximo committuntur.

1. Dicitur enim I Io. 3,15: «Omnis qui odit fratrem suum homicida est». Sed homicidium est gravissimum peccatorum quae committuntur in proximum. Ergo et odium.

2. Praeterea, «pessimum opponitur optimo». Sed optimum eorum quae proximo exhibemus est amor: omnia enim alia ad dilectionem referuntur. Ergo et pessimum est odium.

Sed contra, malum dicitur «quod nocet»; secundum Augustinum, in «Enchirid.» [9] Sed plus aliquis nocet proximo per alia peccata quam per odium: puta per furtum et homicidium et adulterium. Ergo odium non est gravissimum peccatum.

2. Praeterea, Chrysostomus, exponens illud Mt. 5,19, «Qui sol-

[a] Infra q.158 a.4; *De malo* q.12 a.4

[9] C.12: ML 40,237.

verit unum de mandatis istis minimis», dicit [10]: «Mandata Moysi, Non occides, Non adulterabis, in remuneratione modica sunt, in peccato autem magna: mandata autem Christi, idest Non irascaris, Non concupiscas, in remuneratione magna sunt, in peccato autem minima». Odium autem pertinet ad interiorem motum, sicut et ira et concupiscentia. Ergo odium proximi est minus peccatum quam homicidium.

Respondeo dicendum quod peccatum quod committitur in proximum habet rationem mali ex duobus: uno quidem modo, ex deordinatione eius qui peccat; alio modo, ex nocumento quod infertur ei contra quem peccatur. Primo ergo modo odium est maius peccatum quam exteriores actus qui sunt in proximi nocumentum: quia scilicet per odium deordinatur voluntas hominis, quae est potissimum in homine, et ex qua est radix peccati. Unde etiam si exteriores actus inordinati essent absque inordinatione voluntatis, non essent peccata: puta cum aliquis ignoranter vel zelo iustitiae hominem occidit. Et si quid culpae est in exterioribus peccatis quae contra proximum committuntur, totum est ex interiori odio.—Sed quantum ad nocumentum quod proximo infertur pelora sunt exteriora peccata quam interius odium.

Et per hoc patet responsio ad obiecta.

que traspasare uno de estos mandamientos mínimos", dice: "Los preceptos de Moisés: No matar, no adulterar, en el premio son pequeños, pero grandes en el pecado. Mas los mandamientos de Cristo: No te aires, no codicies, son grandes en el premio y pequeños en el pecado". El odio, como la ira y la codicia, se cuentan entre los impulsos interiores. Por consiguiente, el odio al prójimo es menor pecado que el homicidio.

Respuesta. El pecado que se hace contra el prójimo reviste carácter de mal por dos razones: por el desorden del que peca y por el perjuicio que se infiere a aquel contra quien se peca. Del primer modo, el odio es pecado mayor que las acciones externas hechas en daño del prójimo, porque por él se desordena la voluntad del hombre, que es lo mejor que tiene, de que procede la raíz del pecado. De aquí que aun las acciones exteriores, si se desordenasen sin desorden de la voluntad, no serían pecados, como, por ejemplo, cuando uno, sin darse cuenta o por celo de la justicia, mata a un hombre. Y si alguna culpa hay en los pecados externos que contra el prójimo se cometen, todo proviene del odio interior.—En cuanto al daño, empero, que se inflige al prójimo, son peores los pecados exteriores que el odio interior.

Soluciones.—Con esto se da respuesta a las objeciones.

ARTICULO 5

Utrum odium sit vitium capitale

Si el odio es vicio capital

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod odium sit vitium capitale.

1. Odium enim directe opponitur caritati. Sed caritas est prin-

Dificultades. Parece que el odio es vicio capital.

1. El odio se opone directamente a la caridad. La caridad es la prin-

[10] *Op. imperf. in Mt.* homil.10 super 5,19: MG 56,688.

cipal entre todas las virtudes y su madre. Luego el odio es máximo vicio capital y principio de todos los otros.

2. Los pecados nacen en nosotros de la inclinación de las pasiones, conforme al Apóstol: "Las pasiones de los pecados obraban en nuestros miembros para que fructificasen para la muerte". De entre las pasiones del alma, del amor y del odio parece que se siguen todas las demás, como de lo dicho se desprende. Por tanto, el odio debe contarse entre los vicios capitales.

3. Vicio es el mal moral. El odio mira preferentemente al mal más que otra pasión. En consecuencia, parece que el odio debe denominarse vicio capital.

Por otra parte, San Gregorio no cuenta el odio entre los siete vicios capitales.

Respuesta. Queda dicho arriba que vicio capital es aquel del cual con más frecuencia nacen otros vicios. El vicio va contra la naturaleza del hombre, en cuanto animal racional. Por aquellas cosas que se hacen contra la naturaleza, se corrompe poco a poco lo natural; por lo cual se va apartando, en primer lugar, de lo que es menor según la naturaleza y, por último, de lo que es más. Porque lo que va primero en la construcción es lo último en el derribo. Lo primero y más natural al hombre es amar el bien, y sobre todo el divino, y el bien del prójimo. Por donde el odio, que contradice este amor, no es lo primero en la destrucción de la virtud causada por los vicios, sino lo último. Por eso, el odio no es vicio capital.

Soluciones. 1. Se lee en el Filósofo: "La virtud de una cosa consiste en que esté bien dispuesta según

cipalissima virtutum et mater aliarum. Ergo odium est maxime vitium capitale, et principium omnium aliorum.

2. Praeterea, peccata oriuntur in nobis secundum inclinationem passionum: secundum illud ad Rom. 7,5: «Passiones peccatorum operabantur in membris nostris, ut fructificarent morti». Sed in passionibus animae ex amore et odio videntur omnes aliae sequi, ut ex supradictis [11] patet. Ergo odium debet poni inter vitia capitalia.

3. Praeterea, vitium est malum morale. Sed odium principalius respicit malum quam alia passio. Ergo videtur quod odium debet poni vitium capitale.

Sed contra est quod Gregorius, XXXI «Moral.» [12], non enumerat odium inter septem vitia capitalia.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est (1-2 q.84 a.3.4), vitium capitale est ex quo ut frequentius alia vitia oriuntur. Vitium autem est contra naturam hominis inquantum est animal rationale. In his autem quae contra naturam fiunt paulatim id quod est naturae corrumpitur. Unde oportet quod primo recedatur ab eo quod est minus secundum naturam, et ultimo ab eo quod est maxime secundum naturam: quia id quod est primum in constructione est ultimum in resolutione. Id autem quod est maxime et primo naturale homini est quod diligat bonum, et praecipue bonum divinum et bonum proximi. Et ideo odium, quod huic dilectioni opponitur, non est primum in defectione virtutis, quae fit per vitia, sed ultimum. Et ideo odium non est vitium capitale.

Ad primum ergo dicendum quod, sicut dicitur in VII «Physic.» [13], virtus uniusculusque rei consistit in hoc quod sit bene disposita se-

[11] 1-2 q.27 a.4; q.28 a.6 ad 2; q.41 a.2 ad 1.
[12] C.45: ML 76,621.
[13] C 3 n.4 (Bk 246a13): S.Th., lect.5.

cundum suam naturam». Et ideo in virtutibus oportet esse primum et principale quod est primum et principale in ordine naturali. Et propter hoc caritas ponitur principalissima virtutum. Et eadem ratione odium non potest esse primum in vitiis, ut dictum est (in c).

Ad secundum dicendum quod odium mali quod contrariatur naturali bono est primum inter passiones animae, sicut et amor naturalis boni. Sed odium boni connaturalis non potest esse primum, sed habet rationem ultimi: quia tale odium attestatur corruptioni naturae iam factae, sicut et amor extranei boni.

Ad tertium dicendum quod duplex est malum. Quoddam verum, quia scilicet repugnat naturali bono: et huius mali odium potest habere rationem prioritatis inter passiones. Est autem aliud malum non verum, sed apparens: quod scilicet est verum bonum et connaturale, sed aestimatur ut malum propter corruptionem naturae. Et huiusmodi mali odium oportet quod sit in ultimo. Hoc autem odium est vitiosum, non autem primum.

su naturaleza". Por lo cual es menester que lo primero y principal en las virtudes sea lo primero y principal en el orden natural. Por eso la caridad se tiene por la más principal de ellas; y por la misma razón, como está dicho, el odio no puede ser el primero entre los vicios.

2. El odio del mal, que contraría al bien natural, es primero entre las pasiones del alma, como el amor del bien natural. En cambio, el odio del bien connatural no puede ser primero, antes bien tiene formalidad de último, pues ese odio atestigua la corrupción, ya obrada, de la naturaleza, igual que el amor del bien extraño.

3. Doble es el mal. Uno verdadero, que ataca al bien natural. El odio de ese mal puede alcanzar categoría de prioridad entre las pasiones. Hay otro mal no verdadero, sino aparente, esto es: que es verdadero y connatural bien, pero se toma por mal por la corrupción de la naturaleza. El odio de este mal por necesidad es el último y no el primero, puesto que es vicioso.

ARTICULO 6

Utrum odium oriatur ex invidia [a]

Si el odio se origina de la envidia

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod odium non oriatur ex invidia.

1. Invidia enim est tristitia quaedam de alienis bonis. Odium autem non oritur ex tristitia, sed potius e converso: tristamur enim de praesentia malorum quae odimus. Ergo odium non oritur ex invidia.

2. Praeterea, odium dilectioni opponitur. Sed dilectio proximi refertur ad dilectionem Dei, ut supra habitum est (q.25 a.1; q.26 a.2). Ergo et odium proximi refertur ad odium Dei. Sed odium

Dificultades. Parece que el odio no se origina de la envidia.

1. Envidia es tristeza del bien ajeno. El odio no nace de la tristeza; antes al contrario, nos entristecemos por la presencia de los males que odiamos. Luego el odio no se origina de la envidia.

2. El odio se opone al amor. El amor al prójimo responde al amor de Dios, como hemos visto arriba. Así, el odio al prójimo se cuenta en el odio a Dios. Ahora bien: el odio

[a] Infra q.158 a.7 ad 2; *De malo* q.10 a.3.

a Dios no es causado por la envidia, pues no envidiamos a quienes distan mucho de nosotros, sino a quienes juzgamos cercanos, según el Filósofo. Por tanto, el odio no brota de la envidia.

3. Una es la causa de un efecto. El odio aborta de la ira, pues dice San Agustín en la Regla que "la ira aumenta en odio". Por consiguiente, no es causado el odio por la envidia.

Por otra parte, dice San Gregorio que el odio procede de la envidia.

Respuesta. Queda dicho arriba que el odio al prójimo es lo último en el proceso del pecado, por oponerse al amor con que naturalmente lo amamos. Sucede que uno se aparte de lo que es natural al intentar rehuir algo que naturalmente hay que evitar. Todo animal, naturalmente, igual rehuye la tristeza y apetece el placer, como es de ver en el Filósofo. Por eso, así como el amor es causado del deleite, así el odio tiene su causa en la tristeza. Porque nos movemos a amar lo que deleita tomado bajo la razón de bien, y nos incitamos a odiar lo que nos contrista al considerarlo como un mal. Por lo cual, siendo la envidia tristeza del bien del prójimo, se sigue que su bien se nos haga odioso, y así el odio nace de la envidia.

Soluciones. 1. Tanto la potencia apetitiva como la aprehensiva se proyectan sobre sus actos, deduciéndose que en los impulsos de aquélla hay cierto movimiento circular. Pues, según el primer proceso del impulso apetitivo, el deseo deriva del amor, del que procede el placer al alcanzar lo que deseaba. Y porque deleitarse en el bien amado reviste formalidad de bien, se sigue que el deleite cause el amor, y, por idéntica razón, el odio se causa de la tristeza.

2. Diferente es el motivo del amor y el del odio. El objeto del amor es el bien, derivado de Dios a las criaturas; de aquí que el amor principalmente recae sobre Dios y después sobre el prójimo. En cambio, el motivo del odio es el mal, que no cabe en Dios, sino en sus efectos; por eso también se ha dicho arriba que no se tiene odio a Dios sino como aprehendido en sus efectos. Por donde más principalmente el odio se ceba en el prójimo que en Dios. Y, siendo la envidia al prójimo madre de su odio, se hace, consiguientemente, causa del odio a Dios.

3. Nada impide que una cosa pueda originarse de diferentes causas por diversos motivos. Así, el odio puede brotar de la ira y de la envidia. Más derechamente de la envidia, que vuelve entristecedor el bien del prójimo y, por consiguiente, odioso. De la ira nace el odio en su crecimiento; pues, primeramente, por la ira deseamos el mal del prójimo en cierta medida, en cuanto que dice razón de venganza; después se llega a desear en absoluto su mal, esencia del odio. Por donde se ve que formalmente el odio trae su origen de la envidia por razón del objeto, y dispositivamente de la ira.

---

[14] C.10 n.1.5 (BK 1387b32; 1388a5).
[15] *Epist.* 211: ML 33,964.
[16] C.13 n.1 (BK 1153b1): S.TH., lect.13.
[17] C.2 n.1 (BK 1172b9): S.TH., lect.2.

Dei non causatur ex invidia: non enim invidemus his qui maxime a nobis distant, sed his qui propinqui videntur, ut patet per Philosophum, in II «Rhet.»[14] Ergo odium non causatur ex invidia.

3. Praeterea, unius effectus una est causa. Sed odium causatur ex ira: dicit enim Augustinus, in «Regula»[15], quod «ira crescit in odium». Non ergo causatur odium ex invidia.

Sed contra est quod Gregorius dicit, XXXI «Moral.» (l.c. nt.12), quod de invidia oritur odium.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est (a.5), odium proximi est ultimum in progressu peccati, eo quod opponitur dilectioni qua naturaliter proximus diligitur. Quod autem aliquis recedat ab eo quod est naturale, contingit ex hoc quod intendit vitare aliquid quod est naturaliter fugiendum. Naturaliter autem omne animal fugit tristitiam, sicut et appetit delectationem; sicut patet per Philosophum, in VII[16] et X[17] «Ethic.» Et ideo sicut ex delectatione causatur amor, ita ex tristitia causatur odium: sicut enim movemur ad diligendum ea quae nos delectant, inquantum ex hoc ipso accipiuntur sub ratione boni; ita movemur ad odiendum ea quae nos contristant, inquantum ex hoc ipso accipiuntur sub ratione mali. Unde cum invidia sit tristitia de bono proximi, sequitur quod bonum proximi reddatur nobis odiosum. Et inde est quod ex invidia oritur odium.

Ad primum, ergo dicendum quod quia vis appetitiva, sicut et apprehensiva, reflectitur super suos actus, sequitur quod in motibus appetitivae virtutis sit quaedam circulatio. Secundum igitur primum processum appetitivi motus, ex amore consequitur desiderium, ex quo consequitur delectatio, cum quis consecutus fuerit quod desiderabat. Et quia hoc ipsum quod est delectari in bono amato habet quandam rationem boni, sequitur quod delectatio causet amorem. Et secundum eandem rationem sequitur quod tristitia causet odium.

Ad secundum dicendum quod alia ratio est de dilectione et odio. Nam dilectionis obiectum est bonum, quod a Deo in creaturas derivatur: et ideo dilectio per prius est Dei, et per posterius est proximi. Sed odium est mali, quod non habet locum in ipso Deo, sed in eius effectibus: unde etiam supra (a.1) dictum est quod Deus non habetur odio nisi inquantum apprehenditur secundum suos effectus. Et ideo per prius est odium proximi quam odium Dei. Unde, cum invidia ad proximum sit mater odii quod est ad proximum, fit per consequens causa odii quod est in Deum.

Ad tertium dicendum quod nihil prohibet secundum diversas rationes aliquid oriri ex diversis causis. Et secundum hoc odium potest oriri et ex ira et ex invidia. Directius tamen oritur ex invidia, per quam ipsum bonum proximi redditur contristabile et per consequens odibile. Sed ex ira oritur odium secundum quoddam augmentum. Nam primo per iram appetimus malum proximi secundum quandam mensuram, prout scilicet habet rationem vindictae: postea autem per continuitatem irae pervenitur ad hoc quod homo malum proximi absolute desideret, quod pertinet ad rationem odii. Unde patet quod odium ex invidia causatur formaliter secundum rationem obiecti; ex ira autem dispositive.

CUESTION 35

(In quatuor articulos divisa)

De acedia

De la acidia

Se pasa ahora al estudio de los vicios opuestos al gozo de la caridad, el cual se tiene del bien divino, a cuyo gozo se opone la acidia, y del bien del prójimo, a que se opone la envidia. Por lo cual, primeramente vamos a hablar de la acidia y a continuación de la envidia.

Sobre lo primero se ponen cuatro artículos:

Primero: si la acidia es pecado.

Segundo: si es vicio especial.

Tercero: si es pecado mortal.

Cuarto: si es vicio capital.

Deinde considerandum est de vitiis oppositis gaudio caritatis (cf. q.34 introd.). Quod quidem est et de bono divino, cui gaudio opponitur acedia; et de bono proximi, cui gaudio opponitur invidia. Unde primo considerandum est de acedia; secundo, de invidia (q.36).

Circa primum quaeruntur quatuor.

Primo: utrum acedia sit peccatum.

Secundo: utrum sit speciale vitium.

Tertio: utrum sit mortale peccatum.

Quarto: utrum sit vitium capitale.

ARTICULO 1

Utrum acedia sit peccatum [a]

Si la acidia es pecado

Dificultades. Parece que la acidia no es pecado.

1. Por las pasiones, ni somos alabados ni vituperados, según el Filósofo. La acidia es una pasión, una especie de tristeza, como dice el Damasceno y hemos demostrado. Luego la acidia no es pecado.

2. Ninguna flaqueza corporal que a determinadas horas acaece reviste formalidad de pecado. La acidia es eso, pues dice Casiano: "La acidia sobre todo molesta al monje sobre la hora sexta, como cierta fiebre que da en tiempo señalado, causando en el enfermo ardentísimos ardores de alma, con su subida a ciertas y acostumbradas horas". Por tanto, la acidia no es pecado.

3. Lo que procede de buena raíz, no parece que sea pecado. La acidia procede de buena raíz, pues dice Casiano que la acidia proviene de que uno "gime por no tener fruto espiritual", y "la ausencia tenida lejos sobrestima el monasterio", lo cual parece cosa de humildad. La acidia no es, pues, pecado.

4. Ha de huirse todo pecado, en conformidad con la Escritura: "Huye el pecado como de culebra". Y Casiano escribe: "Es por experiencia averiguado que el asalto de la acidia no se evita huyendo, se supera resistiendo". En consecuencia, la acidia no es pecado.

Por otra parte, lo que prohibe la Escritura es pecado. La acidia lo es, pues se lee: "Arrima el hombro y llévala (a la espiritual sabiduría) y no tengas acidia en sus lazos". Es, pues, pecado la acidia.

Respuesta. Conforme el Damasceno, la acidia es "una tristeza molesta", que de tal manera deprime el ánimo del hombre, que nada de lo que hace le agrada. También lo que es ácido es frío. Por eso, la acidia lleva cierto tedio en obrar, lo cual es evidente por lo que se lee en la Glosa, exponiendo las palabras: "Toda comida les daba náuseas"; y por lo que algunos dicen que la acidia es "la indolencia del alma en empezar lo bueno". Tal tristeza siempre es mala, a veces aun en sí misma y a veces en sus efectos. La tristeza en

Ad primum sic proceditur. Videtur quod acedia non sit peccatum.

1. «Passionibus» enim «non laudamur neque vituperamur»; secundum Philosophum, in II «Ethic.» [1]**. Sed acedia est quaedam passio: est enim species tristitiae, ut Damascenus dicit** [2]**, et supra habitum est (1-2 q.35 a.8). Ergo acedia non est peccatum.**

2. Praeterea, nullus defectus corporalis qui statutis horis accidit habet rationem peccati. Sed acedia est huiusmodi: dicit enim Cassianus, in X lib. «De institutis monasteriorum» [3]**: «Maxime acedia circa horam sextam monachum inquietat, ut quaedam febris ingruens tempore praestituto, ardentissimos aestus accensionum suarum solitis ac statutis horis animae inferens aegrotanti». Ergo acedia non est peccatum.**

3. Praeterea, illud quod ex radice bona procedit non videtur esse peccatum. Sed acedia ex bona radice procedit: dicit enim Cassianus, in eodem libro [4]**, quod acedia provenit ex hoc quod aliquis «ingemiscit se fructum spiritualem non habere, et absentia longeque posita magnificat monasteria»; quod videtur ad humilitatem pertinere. Ergo acedia non est peccatum.**

4. Praeterea, omne peccatum est fugiendum: secundum illud Eccli. 21,2: «Quasi a facie colubri, fuge peccatum». Sed Cassianus dicit, in eodem libro [5]**: «Experimento probatum est acediae impugnationem non declinando fugiendam, sed resistendo superandam». Ergo acedia non est peccatum.**

Sed contra, illud quod interdicitur in sacra Scriptura est peccatum. Sed acedia est huiusmodi: dicitur enim Eccli. 6,26: «Subjice humerum tuum et porta illam», idest spiritualem sapientiam, «et non acedieris in vinculis eius». Ergo acedia est peccatum.

Respondeo dicendum quod acedia, secundum Damascenum (l.c. nt.2), est «quaedam tristitia aggravans», quae scilicet ita deprimit animum hominis ut nihil ei agere libeat; sicuti ea quae sunt acida etiam frigida sunt. Et ideo acedia importat quoddam taedium operandi: ut patet per hoc quod dicitur in Glossa [6] **super illud Ps. 106,18, «Omnem escam abominata est anima eorum»; et a quibusdam dicitur quod acedia est «torpor mentis bona negligentis inchoare»** [7]**. Huiusmodi autem tristitia semper est mala: quandoque quidem etiam secundum**

---

[a] *De malo* q.11 a.1.

[1] C.5 n.3 (Bk 1105b31): S.Th., lect.5.

[2] *De fide orth.* l.2 c.14: MG 94,932.

[3] C.1: ML 49,363.

[4] Ibid., c.2: ML 49,366.

[5] Ibid., c.25: ML 49,398.

[6] *Ordin.*; August., *Enarr. in Psalm.* ps.106,18: ML 37,1425.

[7] Cf. Rabanum Maurum, *De eccles. discipl.* l.3: *De acedia*: ML 112,1251.

sí misma es mala: versa sobre lo que es en apariencia mal y es bien verdadero, como, por el contrario, el placer malo recae en bien aparente, que en realidad es mal. Pues, siendo el bien espiritual verdadero bien, la tristeza del bien espiritual es en sí mismo mala; mas también la tristeza de lo que es en realidad mal es mala por su efecto, si así pesa sobre el hombre que del todo lo retrae de la buena obra. Por lo cual el Apóstol no quiere que el penitente "se vea consumido por la excesiva tristeza" del pecado. Y, pues la acidia, en el sentido que aquí se toma, dice tristeza del bien espiritual, es doblemente mala: en sí misma y en su efecto; de aquí que la acidia sea pecado; pues en los impulsos apetitivos llamamos pecado al mal, como de lo dicho se desprende.

Soluciones. 1. Las pasiones de suyo no son pecados, pero son vituperadas en cuanto que entienden en un mal, igual que son alabadas por aplicarse a un bien. De aquí que la tristeza en sí misma no implica nada laudable ni vituperable; la tristeza moderada del mal, algo laudable; y la tristeza del bien, como la tristeza demasiada del mal, entraña algo vituperable. Y así la acidia se tiene por pecado.

2. Las pasiones del apetito sensitivo pueden de suyo ser pecados veniales e inducen al alma al pecado mortal. Y, pues el apetito sensitivo tiene órgano corporal, se sigue que por alguna transmutación corporal el hombre sea más hábil para algún pecado. Por eso puede suceder que por algunas transmutaciones corporales, que acaecen a sus tiempos, nos molesten más ciertos pecados. Y, pues toda flaqueza corporal de suyo dispone a la tristeza, los que ayunan son más combatidos de acidia sobre el mediodía, cuando ya empiezan a sentir la falta de comida y a ser apretados con los calores del sol.

3. A la humildad atañe que no se engría el hombre considerando sus defectos; pero lo que no es cosa de humildad, sino de ingratitud, es que desprecie los bienes que tienen de Dios. De ese desprecio proviene la acidia, pues nos entristecemos con las cosas que reputamos malas y viles. Así es menester que de tal modo se realcen los bienes ajenos, que no se menosprecien los recibidos divinamente, pues se volverían tristes.

4. Siempre se ha de huir del pecado, pero, a veces, la tentación del pecado hay que vencerla huyendo y otras resistiéndole. Huyendo, cuando en continuo pensamiento aumenta el incentivo del pecado, como sucede en la lujuria; por eso se dice: "Huid la fornicación". Resistiendo, empero, cuando el perseverante pensamiento quita todo incentivo, que proviene de leve consideración. Y esto es lo que acaece en la acidia, porque, cuanto más pensamos en los bienes espirituales, tanto más placenteros se nos vuelven, con lo cual cesa.

[a] Q.10 a.2; 1-2 q.71 a.6; q.74 a.3.

ARTICULO 2

Utrum acedia sit speciale vitium [a]

Si la acidia es vicio especial

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod acedia non sit speciale vitium.

1. Illud enim quod convenit omni vitio non constituit specialis vitii rationem. Sed quodlibet vitium facit hominem tristari de bono spirituali opposito: nam luxuriosus tristatur de bono continentiae, et gulosus de bono abstinentiae. Cum ergo acedia sit tristitia de bono spirituali, sicut

Difficultades. Parece que la acidia no es vicio especial.

1. Lo que concierne a todo vicio no reviste formalidad de vicio especial. Cualquier vicio hace entristecer al hombre del bien espiritual contrario: el lujurioso recibe tristeza del bien de la continencia, y el glotón, del de la abstinencia. Si, como está dicho, la acidia es tristeza del

[a] *De malo* q.11 a.2.

seipsam; quandoque vero secundum effectum. Tristitia enim secundum se mala est quae est de eo quod est apparens malum et vere bonum: sicut e contrario delectatio mala est quae est de eo quod est apparens bonum et vere malum. Cum igitur spirituale bonum sit vere bonum, tristitia quae est de spirituali bono est secudum se mala. Sed etiam tristitia quae est de vere malo mala est secundum effectum si sic hominem aggravet ut eum totaliter a bono opere retrahat: unde et Apostolus, II ad Cor. 2,7, non vult ut poenitens «maiori tristitia» de peccato «absorbeatur». Quia igitur acedia, secundum quod hic sumitur, nominat tristitiam spiritualis boni, est dupliciter mala, et secundum se et secundum effectum. Et ideo acedia est peccatum: malum enim in motibus appetitivis dicimus esse peccatum, ut ex supradictis [a] patet.

Ad primum ergo dicendum quod passiones secundum se non sunt peccata: sed secundum quod applicantur ad aliquod malum, vituperantur; sicut et laudantur ex hoc quod applicantur ad aliquod bonum. Unde tristitia secundum se non nominat nec aliquid laudabile nec vituperabile: sed tristitia de malo vero moderata nominat aliquid laudabile; tristitia autem de bono, et iterum tristitia immoderata, nominat aliquid vituperabile. Et secundum hoc acedia ponitur peccatum.

Ad secundum dicendum quod passiones appetitus sensitivi et in se possunt esse peccata venialia, et inclinant animam ad peccatum mortale. Et quia appetitus sensitivus habet organum corporale, sequitur quod per aliquam corporalem transmutationem homo fit habilior ad aliquod peccatum. Et ideo potest contingere quod secundum aliquas transmutationes corporales certis temporibus provenientes aliqua peccata nos magis impugnent. Omnis autem corporalis defectus de se ad tristitiam disponit. Et ideo

ieiunantes, circa meridiem, quando iam incipiunt sentire defectum cibi et urgeri ab aestibus solis, magis ab acedia impugnantur.

Ad tertium dicendum quod ad humilitatem pertinet ut homo, defectus proprios considerans, seipsum non extollat. Sed hoc non pertinet ad humilitatem, sed potius ad ingratitudinem, quod bona quae quis a Deo possidet contemnat. Et ex tali contemptu sequitur acedia: de his enim tristamur quae quasi mala vel vilia reputamus. Sic igitur necesse est ut aliquis aliorum bona extollat quod tamen bona sibi divinitus provisa non contemnat: quia sic ei tristia redderentur.

Ad quartum dicendum quod peccatum semper est fugiendum: sed impugnatio peccati quandoque est vincenda fugiendo, quandoque resistendo. Fugiendo quidem, quando continua cogitatio auget peccati incentivum, sicut est in luxuria: unde dicitur I ad Cor. 6,18: «Fugite fornicationem». Resistendo autem, quando cogitatio perseverans tollit incentivum peccati, quod provenit ex aliqua levi apprehensione. Et hoc contingit in acedia: quia quanto magis cogitamus de bonis spiritualibus, tanto magis nobis placentia reduntur, ex quo cessat acedia.

bien espiritual, parece que no es pecado especial.

2. Por ser la acidia tristeza, se opone al gozo. El gozo no es virtud especial. Luego tampoco la acidia es especial vicio.

3. Siendo el bien espiritual objeto común que la virtud apetece y el vicio rehuye, no constituye razón especial de virtud o de vicio, de no ser que se contraiga por algo añadido. No parece que nada lo contraiga en la acidia, si fuera vicio especial, si no lo es el trabajo, por el que algunos huyen de los bienes espirituales por ser fatigosos, por lo cual la acidia es cierto tedio. Rehuir trabajos y buscar descanso corporal pertenece a la pereza. Por tanto, la acidia no es más que pereza. Pero eso es falso, puesto que la pereza se opone a la diligencia, y el gozo a la acidia. No es, pues, vicio especial.

Por otra parte, Gregorio distingue la acidia de los demás vicios. Es, pues, vicio especial.

Respuesta. Siendo la acidia tristeza del bien espiritual, si se toma éste en general, no ofrecerá la acidia razón de vicio especial, porque, como está dicho, todo vicio rehuye el bien espiritual de la virtud contraria.—Tampoco se puede decir que lo sea por huir del bien espiritual en cuanto que es trabajoso, o molesto al cuerpo, u obstáculo de sus placeres, porque esto no distinguiría la acidia de los pecados de la carne, con los que se busca descanso y deleite corporal.

Por lo cual hay que decir que hay un orden en los bienes espirituales. Que todos los que están en las acciones de virtudes particulares se ordenan a único espiritual bien, el divino, que tiene virtud especial, cual es la caridad. De aquí que atañe a cada una de las virtudes gozar

dictum est (a.1), videtur quod acedia non sit speciale peccatum.

2. Praeterea, acedia, cum sit tristitia quaedam, gaudio opponitur. Sed gaudium non ponitur una specialis virtus. Ergo neque acedia debet poni speciale vitium.

3. Praeterea, spirituale bonum, cum sit quoddam commune obiectum quod virtus appetit et vitium refugit, non constituit specialem rationem virtutis aut vitii nisi per aliquid additum contrahatur. Sed nihil videtur quod contrahat ipsum ad acediam, si sit vitium speciale, nisi labor: ex hoc enim aliqui refugiunt spiritualia bona quia sunt laboriosa; unde et acedia taedium quoddam est. Refugere autem labores, et quaerere quietem corporalem, ad idem pertinere videtur, scilicet ad pigritiam. Ergo acedia nihil aliud esset quam pigritia. Quod videtur esse falsum: nam pigritia sollicitudini opponitur, acediae autem gaudium. Non ergo acedia est speciale vitium.

Sed contra est quod Gregorius, XXXI «Moral.» [1], **distinguit acediam ab aliis vitiis. Ergo est speciale peccatum.**

Respondeo dicendum quod, cum acedia sit tristitia de spirituali bono, si accipiatur spirituale bonum communiter, non habebit acedia rationem specialis vitii: quia sicut dictum est (arg.1), omne vitium refugit spirituale bonum virtutis oppositae.—Similiter etiam non potest dici quod sit speciale vitium acedia inquantum refugit spirituale bonum prout est laboriosum vel molestum corpori, aut delectationis eius impeditivum: quia hoc etiam non separaret acediam a vitiis carnalibus, quibus aliquis quietem et delectationem corporis quaerit.

Et ideo dicendum est quod in spiritualibus bonis est quidam ordo: nam omnia spiritualia bona quae sunt in actibus singularum virtutum ordinantur ad unum spirituale bonum quod est bonum divinum, circa quod est specialis

[1] C.45: ML 76,621.

virtus, quae est caritas. Unde ad quamlibet virtutem pertinet gaudere de proprio spirituali bono, quod consistit in proprio actu: sed ad caritatem pertinet specialiter illud gaudium spirituale quo quis gaudet de bono divino. Et similiter illa tristitia qua quis tristatur de bono spirituali quod est in actibus singularum virtutum non pertinet ad aliquod vitium speciale, sed ad omnia vitia. Sed tristari de bono divino, de quo caritas gaudet, pertinet ad speciale vitium, quod acedia vocatur.

Et per hoc patet responsio ad obiecta.

del bien propio espiritual, que consiste en su propio acto, y especialmente a la caridad el gozo espiritual, con que se goza del divino bien. Y, de la misma manera, la tristeza que se contrista del bien espiritual, que está en los actos de cada una de las virtudes, no afecta a vicio especial, sino a todos ellos. Mas entristecerse del bien divino, de que se goza la caridad, es propio de un vicio especial, que se llama acidia.

Soluciones. Con esto quedan resueltas las dificultades.

ARTICULO 3

Utrum acedia sit peccatum mortale [a]

Si la acidia es pecado mortal

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod acedia non sit peccatum mortale.

1. Omne enim peccatum mortale contrariatur praecepto legis Dei. Sed acedia nulli praecepto contraria videtur: ut patet discurrenti per singula praecepta decalogi. Ergo acedia non est peccatum mortale.

2. Praeterea, peccatum operis in eodem genere non est minus quam peccatum cordis. Sed recedere opere ab aliquo spirituali bono in Deum ducente non est peccatum mortale: alioquin mortaliter peccaret quicumque consilia non observaret. Ergo recedere corde per tristitiam ab huiusmodi spiritualibus operibus non est peccatum mortale. Non ergo acedia est peccatum mortale.

3. Praeterea, nullum peccatum mortale in viris perfectis invenitur. Sed acedia invenitur in viris perfectis: dicit enim Cassianus, in lib. X «De institutis coenobiorum» (l.c. nt.2) quod acedia est «solitariis magis experta, et in eremo commorantibus infestior hostis ac frequens». Ergo acedia non est peccatum mortale.

Dificultades. Parece que la acidia no es pecado mortal.

1. Todo pecado mortal contraría a un mandamiento de la ley de Dios. La acidia no parece contrariar a ninguno, como aparece repasándolos. Luego la acidia no es pecado mortal.

2. El pecado de obra en un mismo género no es menor que el pecado de pensamiento. Apartarse obrando de un bien espiritual, que lleva a Dios, no es pecado mortal; de otra suerte pecaría mortalmente el que no observara los consejos. Por tanto, no es pecado mortal huir con el corazón por la tristeza de esas obras espirituales. Así, la acidia no lo es.

3. Ningún pecado mortal se encuentra en los varones perfectos. Si, en cambio, la acidia, pues dice Casiano que la acidia es "más conocida de los solitarios y frecuente y dañoso enemigo de quienes habitan el desierto". Por consiguiente, la acidia no es siempre pecado mortal.

[a] *De malo* q.11 a.3.

Por otra parte, se lee en el Apóstol: "La tristeza del siglo causa la muerte". Tal es la acidia; no es "tristeza según Dios", la cual se contradivide con la del siglo, que causa la muerte. Así, pues, es pecado mortal.

Respuesta. Queda dicho arriba que se llama pecado mortal el que quita la vida espiritual, derivada de la caridad y por la que Dios inhabita en nosotros. Por lo cual es pecado mortal el que de suyo, según su propia razón, contraría a la caridad. Así es la acidia. Porque el efecto propio de la caridad es el gozo de Dios, como hemos visto; y la acidia es tristeza del bien espiritual en cuanto es bien divino. Por donde, en conformidad con su género, la acidia es pecado mortal.

Mas se ha de tener presente en todos los pecados que son mortales según su género que sólo son mortales cuando alcanzan su perfección; la consumación del pecado está en el consentimiento de la razón, pues hablamos del pecado humano que se realiza con acción humana, cuyo principio es la razón. De aquí que, si se incoa el pecado en la sensualidad y no llega hasta el consentimiento de la razón, es pecado venial, por la imperfección del acto; v. gr.: en el género del adulterio, la concupiscencia en la sola sensualidad es pecado venial; si, en cambio, se llega hasta el consentimiento de la razón, es pecado mortal. Del mismo modo, el movimiento de acidia en la sensualidad sola, cuando es por la repugnancia de la carne al espíritu, es pecado venial; pero cuando llega hasta la razón, consintiendo en la huída y horror del bien divino, prevaleciendo del todo la carne contra el espíritu, entonces es claro que la acidia es pecado mortal.

Sed contra est quod dicitur II ad Cor. 7,10: «Tristitia saeculi mortem operatur». Sed huiusmodi est acedia: non enim est «tristitia secundum Deum», quae contra tristitiam saeculi dividitur, quae mortem operatur. Ergo est peccatum mortale.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est (1-2 q.72 a.5; q.88 a.1.2), peccatum mortale dicitur quod tollit spiritualem vitam, quae est per caritatem, secundum quam Deus nos inhabitat: unde illud peccatum ex suo genere est mortale quod de se, secundum propriam rationem, contrariatur caritati. Huiusmodi autem est acedia. Nam proprius effectus caritatis est gaudium de Deo, ut supra dictum est (q.28 a.1): acedia autem est tristitia de bono spirituali inquantum est bonum divinum. Unde secundum suum genus acedia est peccatum mortale.

Sed considerandum est in omnibus peccatis quae sunt secundum suum genus mortalia quod non sunt mortalia nisi quando suam perfectionem consequuntur. Est autem consummatio peccati in consensu rationis: loquimur enim nunc de peccato humano, quod in actu humano consistit, cuius principium est ratio. Unde si sit inchoatio peccati in sola sensualitate, et non pertingat usque ad consensum rationis, propter imperfectionem actus est peccatum veniale. Sicut in genere adulterii concupiscentia quae consistit in sola sensualitate est peccatum veniale; si tamen pervenitur usque ad consensum rationis, est peccatum mortale. Ita etiam et motus acediae in sola sensualitate quandoque est, propter repugnantiam carnis ad spiritum: et tunc est peccatum veniale. Quandoque vero pertingit usque ad rationem, quae consentit in fugam et horrorem et detestationem boni divini, carne omnino contra spiritum praevalente. Et tunc manifestum est quod acedia est peccatum mortale.

Ad primum ergo dicendum quod acedia contrariatur praecepto de sanctificatione sabbati, in quo, secundum quod est praeceptum morale, praecipitur quies mentis in Deo, cui contrariatur tristitia mentis de bono divino.

Ad secundum dicendum quod acedia non est recessus mentalis a quocumque spirituali bono, sed a bono divino, cui oportet mentem inhaerere ex necessitate. Unde si aliquis contristetur de hoc quod aliquis cogit eum implere opera virtutis quae facere non tenetur, non est peccatum acediae: sed quando contristatur in his quae ei imminent facienda propter Deum.

Ad tertium dicendum quod in viris sanctis inveniuntur aliqui imperfecti motus acediae, qui tamen non pertingunt usque ad consensum rationis.

Soluciones. 1. La acidia contraría el precepto de la santificación del sábado, en el cual, por ser moral, se preceptúa la quietud de la mente en Dios, a la que contradice la tristeza del bien divino del alma.

2. La acidia no es apartamiento mental de cualesquiera bienes espirituales, sino del bien divino, al que por necesidad debe unirse la mente. Por donde, si uno se contrista porque otro lo obligue a cumplir obras de virtud que no está en la obligación de hacer, no hay pecado de acidia; sino cuando se contrista de las cosas que hay que hacer inminentemente por Dios.

3. En los varones santos se encuentran movimientos imperfectos de acidia, que no llegan hasta el consentimiento de la razón.

ARTICULO 4

Utrum acedia debeat poni vitium capitale [a]

Si debe tenerse a la acidia por vicio capital

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod acedia non debeat poni vitium capitale.

1. Vitium enim capitale dicitur quod movet ad actus peccatorum, ut supra habitum est (q.34 a.5). Sed acedia non movet ad agendum, sed magis retrahit ab agendo. Ergo non debet poni vitium capitale.

2. Praeterea, vitium capitale habet filias sibi deputatas. Assignat autem Gregorius, XXXI «Moral.» (l.c. nt.9), sex filias acediae, quae sunt «malitia, rancor, pusillanimitas, desperatio, torpor circa praecepta, vagatio mentis circa illicita»: quae non videntur convenienter oriri ex acedia. Nam rancor idem esse videtur quod odium, quod oritur ex invidia, ut supra dictum est (q.34 a.6). Malitia autem est genus ad omnia vitia, et similiter vagatio mentis circa illicita, et in omnibus vitiis inveniuntur. Torpor autem circa

Dificultades. Parece que no debe tenerse a la acidia por vicio capital.

1. Se llama vicio capital el que impulsa a las acciones pecaminosas, como arriba se trató. La acidia no impulsa a obrar, antes bien retrae. Luego no debe tenerse por vicio capital.

2. El vicio capital tiene determinadas hijas. San Gregorio asigna a la acidia seis: "malicia, rencor, pusilanimidad, desesperación, indolencia en lo tocante a los mandamientos, divagación de la mente por lo ilícito", que no parece que nazcan propiamente de la acidia. Pues el rencor parece que es lo mismo que el odio, el cual procede de la envidia, como está dicho; la malicia es género de todos los vicios, y la divagación de la mente por lo vedado también se halla en todos. La indolencia en

[a] Infra q.36 a.4; *Sent.* 2 d.42 a.2 a.3; *De malo* q.11 a.4.

los preceptos parece ser idéntica a la acidia, y la pusilanimidad y la desesperación pueden brotar de cualesquiera pecados. No se tiene, pues, congruentemente a la acidia por vicio capital.

3. San Isidoro diferencia el vicio de la acidia del de la tristeza, diciendo que es tristeza al apartarse de lo laborioso y molesto a que se está obligado, y acidia al entregarse a indebida quietud. Y dice que de la tristeza provienen "el rencor, la pusilanimidad, la amargura, la desesperación"; y, en cambio, de la acidia estos siete: "la ociosidad, la somnolencia, la indiscreción de la mente, el desasosiego del cuerpo, la instabilidad, la verbosidad, la curiosidad". Parece, en consecuencia, que San Gregorio o San Isidoro asignan mal a la acidia con sus hijas como vicio capital.

Por otra parte, San Gregorio mismo dice que la acidia es vicio capital y que tiene dichas hijas.

Respuesta. Hemos visto arriba que se llama vicio capital aquel del que con facilidad nacen otros vicios en calidad de causa final. Así como los hombres hacen muchas cosas por el deleite, sea para recibirlo, sea también para obrar algo llevados de su impulso, así también hacen muchas cosas por causa de la tristeza, o para evitarla o lanzándose con su peso a acometer algo. Por donde, siendo la acidia cierta tristeza, como hemos dicho, justamente se tiene por vicio capital.

Soluciones. 1. La acidia, gravando el ánimo, estorba al hombre en las obras que causan tristeza. Con todo, encamina el ánimo a obrar algunas cosas que se compadecen con

praecepta idem videtur esse quod acedia. Pusillanimitas autem et desperatio ex quibuscumque peccatis oriri possunt. Non ergo convenienter ponitur acedia esse vitium capitale.

3. Praeterea, Isidorus, in libro «De summo bono» [10], distinguit vitium acediae a vitio tristitiae, dicens tristitiam esse inquantum recedit a graviori et laborioso ad quod tenetur; acediam inquantum se convertit ad quietem indebitam. Et dicit [11] de tristitia oriri «rancorem, pusillanimitatem, amaritudinem, desperationem»: de acedia vero dicit oriri septem, quae sunt «otiositas, somnolentia, importunitas mentis, inquietudo corporis, instabilitas, verbositas, curiositas». Ergo videtur quod vel a Gregorio vel ab Isidoro male assignetur acedia vitium capitale cum suis filiabus.

Sed contra est quod Gregorius dicit, XXXI «Moral.» (l.c. nt.9), acediam esse vitium capitale et habere praedictas filias.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est (1-2 q.84 a.3.4), vitium capitale dicitur ex quo promptum est ut alia vitia oriantur secundum rationem causae finalis. Sicut autem homines multa operantur propter delectationem, tum ut ipsam consequantur, tum etiam ex eius impetu ad aliquid agendum permoti; ita etiam propter tristitiam multa operantur, vel ut ipsam evitent, vel ex eius pondere in aliqua agenda proruentes. Unde cum acedia sit tristitia quaedam, ut supra (a.1) dictum est, convenienter ponitur vitium capitale.

Ad primum ergo dicendum quod acedia, aggravando animum, impedit hominem ab illis operibus quae tristitiam causant. Sed tamen inducit animum ad aliqua agenda vel quae sunt tristitiae

[10] *Sent.* l.2 c.37: ML 83,638.
[11] *Quaest. in Vet. Test.*, in Dt. c.16 super 7,1: ML 83,366.

consona, sicut ad plorandum; vel etiam ad aliqua per quae tristitia evitatur.

Ad secundum dicendum quod Gregorius convenienter assignat filias acediae. Quia enim, ut Philosophus dicit, in VIII «Ethic.» [12], «nullus diu absque delectatione potest manere cum tristitia», necesse est quod ex tristitia aliquid dupliciter oriatur: uno modo, ut homo recedat a contristantibus; alio modo, ut ad alia transeat in quibus delectatur, sicut illi qui non possunt gaudere in spiritualibus delectationibus transferunt se ad corporales, secundum Philosophum, in X «Ethic.» [13] In fuga autem tristitiae talis processus attenditur quod primo homo fugit contristantia; secundo, etiam impugnat ea quae tristitiam ingerunt. Spiritualia autem bona, de quibus tristatur acedia, sunt et finis et id quod est ad finem. Fuga autem finis fit per «desperationem». Fuga autem bonorum quae sunt ad finem, quantum ad ardua, quae subsunt consiliis, fit per «pusillanimitatem»; quantum autem ad ea quae pertinent ad communem iustitiam, fit per «torporem circa praecepta».—Impugnatio autem contristantium bonorum spiritualium quandoque quidem est contra homines qui ad bona spiritualia inducunt, et hoc est «rancor»; quandoque vero se extendit ad ipsa spiritualia bona, in quorum detestationem aliquis adducitur, et hoc proprie est «malitia».—Inquantum autem propter tristitiam a spiritualibus aliquis transfert se ad delectabilia exteriora, ponitur filia acediae «evagatio circa illicita».

Per quod patet responsio ad ea quae circa singulas filias obiiciebantur. Nam malitia non accipitur hic secundum quod est genus vitiorum, sed sicut dictum est. Rancor etiam non accipitur hic communiter pro odio, sed pro quadam indignatione, sicut dictum est. Et idem dicendum est de aliis.

Ad tertium dicendum quod etiam Cassianus, in libro «De in-

la tristeza, como llorar, o a otras con que se evita la tristeza.

2. San Gregorio asigna correctamente las hijas a la acidia. Porque, como dice el Filósofo, "nadie por largo tiempo puede permanecer con tristeza y sin placer"; es menester que de la tristeza nazca algo doblemente: que el hombre huya de lo contristante y que pase a aquello de que toma placer; lo mismo que quienes, no pudiendo gozar las espirituales delicias, se enfangan en las del cuerpo, en sentir del Filósofo. Este proceso se observa en la huída de la tristeza, pues en primer lugar rehuye el hombre lo contristante y después aún impugna lo que causa tristeza. Los bienes espirituales de que se entristece la acidia son fin y conducentes al fin. La fuga del fin se realiza con "la desesperación". La huída de los bienes conducentes al fin, sobre los cuales recaen los consejos, si son arduos, la lleva a cabo "la pusilanimidad"; si atañentes a la justicia común, "la indolencia en los preceptos".—La impugnación de los bienes espirituales, que contristan a veces, se ejerce sobre los hombres que encaminan a ellos, y cristaliza en el "rencor"; a veces se siente en los mismos bienes espirituales, abocando en su detestación por "malicia" rigurosa.—Y con respecto a la caza de placeres exteriores, impulsado por la tristeza, se da por hija de la acidia a "la divagación de la mente por lo vedado".

Con lo dicho se da clara respuesta á lo que se objetaba sobre cada una de las hijas, pues la malicia no se toma aquí en cuanto que es género de vicios, sino de la manera apuntada; tampoco rencor se toma en común por odio, sino por cierta indignación. Y lo mismo hay que decir de los demás.

3. También Casiano distingue la tristeza de la acidia, pero San Grego-

[12] C.5 n.2 (BK 1157b15); c.6 n.4 (BK 1158a23): S.TH., lect.5.6.
[13] C.6 n.4 (BK 1176b19): S.TH., lect.9; cf. l.7 c.14 n.5 (BK 1154b2): S.TH., lect.14.

rio mejor llama a la acidia tristeza. Porque, como está dicho, la tristeza no es vicio distinto de los otros, en cuanto que hace dejar la obra por pesada y trabajosa o por cualquiera de las causas con que uno se entristece; sino sólo que hace contristarse del bien divino, lo cual toca en la esencia de la acidia, que en tanto se entrega a indebida quietud en cuanto lo menosprecia.

Las que San Isidoro pone que brotan de la acidia y de la tristeza, se reducen a las que San Gregorio trae, pues "la amargura", que San Isidoro dice procede de la tristeza, es un efecto del rencor; "la ociosidad" y "la somnolencia", a la indolencia en lo tocante a los mandamientos, en que uno está ocioso, incumpliéndolos totalmente, o soñoliento, cumpliéndolos con negligencia. Los otros cinco que dice que salen de la acidia, se reducen a la divagación de la mente por lo ilícito, la cual, por estar asentada en el castillo del alma, que desea derramarse sin concierto por lo más diverso, se llama "instabilidad del alma"; que si toca en el conocer, se llama "curiosidad", y si en parlar, "verbosidad"; mas, si zarandea el cuerpo, no dejándolo parar en lugar alguno, se denomina "inquietud corporal", indicando con los movimientos descompasados de sus miembros la divagación mental, que, si lo deja campar por diferentes lugares, se llama "instabilidad", que también puede tomarse por la volubilidad del propósito.

stitutis coenob.» [14], **distinguit tristitiam ab acedia: sed convenientius Gregorius acediam tristitiam nominat. Quia sicut supra (a.2) dictum est, tristitia non est vitium ab aliis distinctum secundum quod aliquis recedit a gravi et laborioso opere, vel secundum quascumque alias causas aliquis tristetur: sed solum secundum quod contristatur de bono divino. Quod pertinet ad rationem acediae, quae intantum convertit ad quietem indebitam inquantum aspernatur bonum divinum.**

Illa autem quae Isidorus ponit oriri ex tristitia et acedia reducuntur ad ea quae Gregorius ponit. Nam «amaritudo», quam ponit Isidorus oriri ex tristitia, est quidam effectus rancoris. «Otiositas» autem et «somnolentia» reducuntur ad torporem circa praecepta: circa quae est aliquis otiosus, omnino ea praetermittens; et somnolentus, ea negligenter implens. Omnia autem alia quinque quae ponit ex acedia oriri pertinent ad evagationem mentis circa illicita. Quae quidem secundum quod in ipsa arce mentis residet volentis importune ad diversa se diffundere, vocatur «importunitas mentis»; secundum autem quod pertinet ad cognitivam, dicitur «curiositas»; quantum autem ad locutionem, dicitur «verbositas»; quantum autem ad corpus in eodem loco non manens, dicitur «inquietudo corporis», quando scilicet aliquis per inordinatos motus membrorum vagationem indicat mentis; quantum autem ad diversa loca, dicitur «instabilitas». Vel potest accipi instabilitas secundum mutabilitatem propositi.

[14] L.10 c.1: ML 49,359.

CUESTION 36

(In quatuor articulos divisa)

De invidia

De la envidia

Deinde considerandum est de invidia (cf. q.35 introd.).

Et circa hoc quaeruntur quatuor.

Primo: quid sit invidia.

Secundo: utrum sit peccatum.

Tertio: utrum sit peccatum mortale.

Quarto: utrum sit vitium capitale, et de filiabus eius.

Después ha de estudiarse la envidia. Acerca de la cual se inquieren cuatro puntos.

Primero: qué cosa sea la envidia.

Segundo: si es pecado.

Tercero: si es pecado mortal.

Cuarto: si es vicio capital y sobre sus hijas.

ARTICULO 1

Utrum invidia sit tristitia [a]

Si la envidia es una tristeza

Ad primum sic proceditur. Videtur quod invidia non sit tristitia.

1. Obiectum enim tristitiae est malum. Sed obiectum invidiae est bonum: dicit enim Gregorius, in V «Moral.» [1], **de invido loquens: «Tabescentem mentem sua poena sauciat, quam felicitas torquet aliena». Ergo invidia non est tristitia.**

2. Praeterea, similitudo non est causa tristitiae, sed magis delectationis. Sed similitudo est causa invidiae: dicit enim Philosophus, in II «Rhet.» [2]: **«Invidebunt tales quibus sunt aliqui similes aut secundum genus, aut secundum cognationem, aut secundum staturam, aut secundum habitum, aut secundum opinionem». Ergo invidia non est tristitia.**

3. Praeterea, tristitia ex aliquo defectu causatur: unde illi qui sunt in magno defectu sunt ad tristitiam proni, ut supra dictum

Dificultades. Parece que la envidia no es una tristeza.

1. El objeto de la tristeza es el mal. Y el objeto de la envidia es el bien, pues dice San Gregorio hablando del envidioso: "Sacia su alma recomida con la pena, atormentada por la felicidad ajena". Luego la envidia no es cierta tristeza.

2. La semejanza no es causa de tristeza, antes bien de placer. La semejanza es causa de la envidia, en sentir del Filósofo: "Envidiarán a quienes les son semejantes en el linaje, en el parentesco, en la estatura, en el vestido o por la reputación". Por tanto, la envidia no es tristeza.

3. La tristeza es causada por algún defecto; por lo cual, los que están en gran deficiencia son propensos a ella, como hemos dicho al

[a] Infra a.2; *In I Cor.* 14 lect.1; *De malo* q.10 a.1 ad 6.

[1] C.46: ML 75,728.

[2] C.10 n.1.2 (BK 1387b22; b25).

tratar de las pasiones. Los "faltos de algo, los amadores de honras y los que se pican de sabios, son envidiosos", como se lee en el Filósofo. La envidia, pues, no es una tristeza.

4. La tristeza se opone al placer. No tienen idéntica causa los opuestos. Siendo, en consecuencia, el recuerdo de los bienes poseídos causa de placer, como queda dicho, no será causa de tristeza. En cambio, es causa de envidia, pues dice el Filósofo que algunos envidian a quienes "tienen o han tenido lo que les acomodaba y que ellos mismos alguna vez poseyeron". Por consiguiente, la envidia no es una tristeza.

Por otra parte, pone San Juan Damasceno la envidia como especie de la tristeza, y dice que es "tristeza del bien ajeno".

Respuesta. El objeto de la tristeza es el mal propio. Sucede que el bien ajeno se toma como mal propio, y en este sentido se puede tener tristeza del bien ajeno. Lo cual doblemente acaece. De un primer modo, cuando se entristece uno del bien de alguien en cuanto que de él parte peligro de algún daño: como cuando el hombre se contrista del encumbramiento de su enemigo, temiendo no le perjudique. Esta tristeza no es envidia, sino más bien efecto del temor. De otra manera el bien ajeno se juzga mal propio, en cuanto aminora la propia gloria o la excelencia. En este sentido, principalmente, se entristece la envidia del bien ajeno; que por eso envidian los hombres aquellos bienes "que reportan gloria y con los que los hombres desean ser honrados y tener fama", en parecer del Filósofo.

est (1-2 q.47 a.3), cum de passionibus ageretur. Sed illi «quibus modicum deficit, et qui sunt amatores honoris, et qui reputantur sapientes», sunt invidi, ut patet per Philosophum, in II «Rhet.» [3] **Ergo invidia non est tristitia.**

4. Praeterea, tristitia delectationi opponitur. Oppositorum autem non est eadem causa. Ergo, cum memoria honorum habitorum sit causa delectationis, ut supra dictum est (1-2 q.32 a.3), non erit causa tristitiae. Est autem causa invidiae: dicit enim Philosophus, in II «Rhet.» [4], **quod his aliqui invident «qui habent aut possederunt quae ipsis conveniebant aut quae ipsi quandoque possidebant». Ergo invidia non est tristitia.**

Sed contra est quod Damascenus, in II libro [5], **ponit invidiam speciem tristitiae, et dicit quod invidia est «tristitia in alienis bonis».**

Respondeo dicendum quod obiectum tristitiae est malum proprium. Contingit autem id quod est alienum bonum apprehendi ut malum proprium. Et secundum hoc de bono alieno potest esse tristitia. Sed hoc contingit dupliciter. Uno modo, quando quis tristatur de bono alicuius inquantum imminet sibi ex hoc periculum alicuius nocumenti: sicut cum homo tristatur de exaltatione inimici sui, timens ne eum laedat. Et talis tristitia non est invidia, sed magis timoris effectus; ut Philosophus dicit, in II «Rhet.» [6] **Alio modo bonum alterius aestimatur ut malum proprium inquantum est diminutivum propriae gloriae vel excellentiae. Et hoc modo de bono alterius tristatur invidia. Et ideo praecipue de illis bonis hominis invident «in quibus est gloria, et in quibus homines amant honorari et in opinione esse»; ut Philosophus dicit, in II «Rhet.»** [7]

[3] C.10 n.2.3 (Bk 1387b27; b31).
[4] Ibid., n.9 (Bk 1388a20).
[5] *De fide orth.* c.14: MG 94,932.
[6] C.9 n.3 (Bk 1386b22).
[7] C.10 n.4 (Bk 1387b35).

Ad primum ergo dicendum quod nihil prohibet id quod est bonum uni apprehendi ut malum alteri. Et secundum hoc tristitia aliqua potest esse de bono, ut dictum est (in c).

Ad secundum dicendum quod quia invidia est de gloria alterius inquantum diminuit gloriam quam quis appetit, consequens est ut ad illos tantum invidia habeatur quibus homo vult se aequare vel praeferre in gloria. Hoc autem non est respectu multum a se distantium: nullus enim, nisi insanus, studet se aequare vel praeferre in gloria his qui sunt multo eo maiores, puta plebeius homo regi; vel etiam rex plebeio, quem multum excedit. Et ideo his qui multum distant vel loco vel tempore vel statu homo non invidet: sed his qui sunt propinqui, quibus se nititur aequare vel praeferre. Nam cum illi excedunt in gloria, accidit hoc contra nostram utilitatem, et indo causatur tristitia. Similitudo autem delectationem causat inquantum concordat voluntati.

Ad tertium dicendum quod nullus conatur ad ea in quibus est multum deficiens. Et ideo cum aliquis in hoc cum excedat, non invidet. Sed si modicum deficiat, videtur quod ad hoc pertingere possit, et sic ad hoc conatur. Unde si frustraretur eius conatus propter excessum gloriae alterius, tristatur. Et indo est quod amatores honoris sunt magis invidi. Et similiter etiam pusillanimes sunt invidi: quia omnia reputant magna, et quidquid boni alicui accidat, reputant se in magno superatos esse. Unde et Iob 5,2 dicitur: «Parvulum occidit invidia». Et dicit Gregorius, in V «Moral.» (l.c. nt.1), quod «invidere non possumus nisi eis quos nobis in aliquo meliores putamus».

Ad quartum dicendum quod memoria praeteritorum bonorum, inquantum fuerunt habita, delectationem causat: sed inquantum sunt amissa, causant tristitiam. Et inquantum ab aliis habentur, causant invidiam: quia hoc ma-

Soluciones. 1. No es obstáculo que lo que para uno es bien lo tome como malo otro. Así puede darse tristeza sobre el bien, como hemos dicho.

2. Se envidia la gloria de otro por disminuir la gloria que uno apetece; por consiguiente, se tiene no sólo a aquellos con quienes se quiere el hombre igualar o anteponer en la gloria. Pero esto no se da con respecto a los muy distantes de uno, ya que nadie, de no ser demente, intenta codearse o preferirse en la gloria a quienes son mucho mayores: ni el plebeyo con el rey, ni éste con aquél, a quien tanto sobrepuja. De aquí que no envidie el hombre a los que están muy distantes en lugar, en edad o en estado, sino a los cercanos, con quienes se empeña en igualarse o anteponerse; pues cuando ellos sobresalen en la gloria, acaece en contra de nuestro provecho, y esto causa tristeza. La semejanza, por el contrario, causa deleite en cuanto concuerda con la voluntad.

3. Nadie se esfuerza en aquello de que está muy distante. Cuando alguien le excede en eso, no lo envidia. Si, empero, es muy poca la diferencia, le parece que puede poseerlo, y entonces se empeña en ello. Si fracasa en su intento por el exceso de gloria del otro, se entristece. Por esto los que ambicionan honores son envidiosos. De igual manera lo son también los pusilánimes, por reputar todo grande y con el menor bien que a otro le acaece se creen enormemente superados. Y así se dice en Job: "Al apocado le mata la envidia". Y San Gregorio dice que "no podemos envidiar sino a quienes tenemos por mejores que nosotros en algo".

4. El recuerdo de bienes pasados, en cuanto fueron poseídos, causa placer; mas tristeza en cuanto perdidos; tenidos por otros, envidia, porque eso parece sobre todo derogar la propia gloria. Y así dice el Filósofo

que "los viejos envidian a los jóvenes; y quienes mucho perdieron por conseguir algo, a los que con pocas expensas lo consiguieron", pues se duelen de la pérdida de sus bienes y de que otros los hayan conseguido.

ximo videtur gloriae propriae derogare. Et ideo dicit Philosophus, in II «Rhet.» (l.c. nt.4), quod «senes invident iunioribus; et illi qui multa expenderunt ad aliquid consequendum invident his qui parvis expensis illud sunt consecuti»; dolent enim de amissione suorum bonorum et de hoc quod alii consecuti sunt bona.

ARTICULO 2

Utrum invidia sit peccatum [a]

Si la envidia es pecado

Dificultades. Parece que la envidia no es pecado.

1. Dice San Jerónimo: "Tenga compañeras con las que aprenda, a quienes envidie, cuyas alabanzas le muerdan". A nadie se ha de solicitar a pecar. Luego la envidia no es pecado.

2. La envidia es "tristeza del bien ajeno", como San Damasceno dice. A veces se tiene laudablemente, pues se lee: "Cuando los impíos toman el poder, el pueblo gime". Por tanto, la envidia no es siempre pecado.

3. La envidia se denomina celo. Cierto celo es bueno, según el salmo: "El celo de tu casa me consumió". La envidia no es, pues, siempre pecado.

4. La pena se contradivide con la culpa. La envidia es una pena, pues dice San Gregorio: "Cuando la podredumbre de la envidia ha corrompido el corazón embrutecido, el mismo exterior indica qué clase de locura agita gravemente al ánimo. Pues el color se muda en amarillo, los ojos se abajan, la mente arde, los miembros quedan fríos, en el pensamiento brota la rabia y en los dientes crujimiento". La envidia, en consecuencia, no es pecado.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod invidia non sit peccatum.

1. Dicit enim Hieronymus, «Ad Laetam, de instruct. filiae» [8]: «Habeat socias cum quibus discat, quibus invideat, quarum laudibus mordeatur». Sed nullus est sollicitandus ad peccandum. Ergo invidia non est peccatum.

2. Praeterea, invidia est «tristitia de alienis bonis», ut Damascenus dicit (l.c. nt.5). Sed hoc quandoque laudabiliter fit: dicitur enim Prov. 29,2: «Cum impii sumpserint principatum, gemet populus». Ergo invidia non semper est peccatum.

3. Praeterea, invidia zelum quendam nominat. Sed zelus quidam est bonus: secundum illud Ps. 68,10: «Zelus domus tuae comedit me». Ergo invidia non semper est peccatum.

4. Praeterea, poena dividitur contra culpam. Sed invidia est quaedam poena: dicit enim Gregorius, V «Moral.» (l.c. nt.1): «Cum devictum cor livoris putredo corruperit, ipsa quoque exteriora indicant quam graviter animum vesania iustigat: color quippe pallore afficitur, oculi deprimuntur, mens accenditur, membra frigescunt, fit in cogitatione rabies, in dentibus stridor». Ergo invidia non est peccatum.

[a] Infra q.158 a.1; *De malo* q10 a.1; *In Psalm.* ps.36

[8] *Epist.* 107: ML 22,871.

Sed contra est quod dicitur ad Gal. 5,26: «Non efficiamur inanis gloriae cupidi, invicem provocantes, invicem invidentes».

Respondeo dicendum quod sicut dictum est (arg.2), invidia est «tristitia de alienis bonis». Sed haec tristitia potest contingere quatuor modis. Uno quidem modo, quando aliquis dolet de bono alicuius inquantum ex eo timetur nocumentum vel sibi ipsi vel etiam aliis bonis. Et talis tristitia non est invidia, ut dictum est (a.1); et potest esse sine peccato. Unde Gregorius, XXII «Moral.» [9], ait: «Evenire plerumque solet ut, non amissa caritate, et inimici nos ruina laetificet, et rursum eius gloria sine invidiae culpa contristet, cum et ruente eo quosdam bene erigi credimus, et proficiente illo plerosque iniuste opprimi formidamus».

Alio modo potest aliquis tristari de bono alterius, non ex eo quod ipse habet bonum, sed ex eo quod nobis deest bonum illud quod ipse habet. Et hoc proprie est zelus; ut Philosophus dicit, in II «Rhet.» [10] Et si iste zelus sit circa bona honesta, laudabilis est: secundum illud I ad Cor. 14,1: «Aemulamini spiritualia». Si autem sit de bonis temporalibus, potest esse cum peccato, et sine peccato.

Tertio modo aliquis tristatur de bono alterius inquantum ille cui accidit bonum est eo indignus. Quae quidem tristitia non potest oriri ex bonis honestis, ex quibus aliquis iustus efficitur; sed sicut Philosophus dicit, in II «Rhet.» [11], est de divitiis et de talibus, quae possunt provenire dignis et indignis. Et haec tristitia, secundum ipsum, vocatur «nemesis», et pertinet ad bonos mores [12]. Sed hoc ideo dicit quia considerabat ipsa bona temporalia secundum se, prout possunt magna videri non respicientibus ad aeterna. Sed secundum doctrinam fidei, temporalia bona quae indignis

Por otra parte, se lee: "No os hagáis codiciosos de vanagloria, provocándoos y envidiándoos unos a otros"

Respuesta. Hemos visto que la envidia es "tristeza del bien ajeno". Puede darse de cuatro modos. Primeramente, cuando uno se duele del bien de otro por temer daño para sí o para otros buenos. Esta tristeza no es envidia, como hemos dicho, y puede tenerse sin pecado. Pues San Gregorio dice: "Suele acaecer muchas veces que, sin perder la caridad, nos alegre la ruina del enemigo, como, sin culpa de envidia, nos contriste su gloria, ya que creemos que con su caída se elevan justamente otros, y por la elevación de aquél tememos que sean injustamente oprimidos muchos".

En segundo lugar, puede uno entristecerse del bien de otro, no porque el lo posea, sino porque nos falte el que tiene. Esto es propiamente celo, en conformidad con el Filósofo. Y si este celo versa sobre bienes honestos, es laudable, en sentencia del Apóstol: "Envidiad lo espiritual". Pero, si se tiene de bienes temporales, puede darse con pecado y sin él.

De un tercer modo se contrista uno con el bien de otro en cuanto éste no es digno del bien que le sobreviene. Esta tristeza no puede nacer de bienes honestos, con los que uno se hace justo; antes bien, como el Filósofo dice, de riquezas y demás que suelen tocar a dignos e indignos, que, según él, se llama "némesis" y atañe a las buenas costumbres. Mas esto lo decía por considerar los bienes temporales en sí mismos, en cuanto pueden parecer grandes al no mirar a los eternos. Pero conforme a la enseñanza de la fe, los bienes temporales que caben a los indignos por justa ordenación de Dios, están destinados o para su

[9] C.11: ML 76,226.
[10] C.11 n.1 (Bk 1388a30).
[11] C.9 n.8 (Bk 1387a11).
[12] Ibid., n.1.7 (Bk 1386b12; 1387a8).

corrección o para su condena, y son como nada en comparación de los bienes futuros reservados a los buenos. Por lo cual, en la Escritura se prohibe esa tristeza: "No te impacientes con los malvados, no envidies a los que hacen el mal"; y en otro lugar: "Estaban ya deslizándose mis pies porque miré con envidia a los impíos, viendo la prosperidad de los malos".

En cuarto lugar puede uno entristecerse de los bienes de otros en cuante le excede en los mismos. Y esto es propiamente la envidia. Es siempre cosa mala, como enseña también el Filósofo, pues se duele de lo que debía alegrarse, a saber, del bien del prójimo.

Soluciones. 1. Ahí se toma la envidia por el celo con que uno debe inflamarse para aprovechar con los mejores.

2. Esa objeción se toma de la tristeza de los bienes ajenos en el primer sentido.

3. La envidia difiere del celo, como está dicho; por lo cual puede ser buena alguna clase de celo, más la envidia es siempre mala.

4. No hay inconveniente que un pecado, por razón de algun adjunto, sea penal, como queda dicho al tratar de los pecados.

proveniunt ex iusta Dei ordinatione disponuntur vel ad eorum correctionem vel ad eorum damnationem: et huiusmodi bona quasi nihil sunt in comparatione ad bona futura, quae servantur bonis. Et ideo huiusmodi tristitia prohibetur in Scriptura sacra: secundum illud Ps. 36,1: «Noli aemulari in malignantibus, neque zelaveris facientes iniquitatem». Et alibi Ps. 72,2-3: «Pene effusi sunt gressus mei, quia zelavi super iniquos, pacem peccatorum videns».

Quarto aliquis tristatur de bonis alicuius inquantum alter excedit ipsum in bonis. Et hoc proprie est invidia. Et istud semper est pravum, ut etiam Philosophus dicit, in II «Rhet.» (l.c. nt.10): quia dolet de eo de quo est gaudendum, scilicet de bono proximi.

Ad primum ergo dicendum quod ibi sumitur invidia pro zelo quo quis debet incitari ad proficiendum cum melioribus.

Ad secundum dicendum quod ratio illa procedit de tristitia alienorum bonorum secundum primum modum.

Ad tertium dicendum quod invidia differt a zelo, sicut dictum est (in c). Unde zelus aliquis potest esse bonus: sed invidia semper est mala.

Ad quartum dicendum quod nihil prohibet aliquod peccatum, ratione alicuius adiuncti, poenale esse; ut supra dictum est (1-2 q.87 a.2), cum de peccatis ageretur.

ARTICULO 3

Utrum invidia sit peccatum mortale [a]

Si la envidia es pecado mortal

Dificultades. Parece que la envidia no es pecado mortal.

1. La envidia, al ser tristeza, es pasión del apetito sensitivo. En la sensualidad no cabe pecado mortal,

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod invidia non sit peccatum mortale.

1. Invidia enim, cum sit tristitia, est passio appetitus sensitivi. Sed in sensualitate non est pecca-

[a] *De malo* q.10 a.2.

tum mortale, sed solum in ratione; ut patet per Augustinum, XII «De Trin.»[13] Ergo invidia non est peccatum mortale.

2. Praeterea, in infantibus non potest esse peccatum mortale. Sed in eis potest esse invidia: dicit enim Augustinus, in I «Confessi.»[14]: «Vidi ego et expertus sum zelantem puerum: nondum loquebatur, et intuebatur pallidus amaro aspectu collactaneum suum». Ergo invidia non est peccatum mortale.

3. Praeterea, omne peccatum mortale alicui virtuti contrariatur. Sed invidia non contrariatur alicui virtuti, sed nemesi, quae est quaedam passio; ut patet per Philosophum, in II «Rhet.» (l.c. nt.6). Ergo invidia non est peccatum mortale.

Sed contra est quod dicitur Iob 5,2: «Parvulum occidit invidia». Nihil autem occidit spiritualiter nisi peccatum mortale. Ergo invidia est peccatum mortale.

Respondeo dicendum quod invidia ex genere suo est peccatum mortale. Genus enim peccati ex obiecto consideratur. Invidia autem, secundum rationem sui obiecti, contrariatur caritati, per quam est vita animae spiritualis, secundum illud I Io. 3,14: «Nos scimus quoniam translati sumus de morte ad vitam, quoniam diligimus fratres». Utriusque enim obiectum, et caritatis et invidiae, est bonum proximi sed secundum contrarium motum: nam caritas gaudet de bono proximi, invidia autem de eodem tristatur, ut ex dictis patet (a.1.2). Unde manifestum est quod invidia ex suo genere est peccatum mortale.

Sed sicut supra dictum est (q.35 a.3; 1-2 q.72 a.5 ad 1), in quolibet genere peccati mortalis inveniuntur aliqui imperfecti motus in sensualitate existentes qui sunt peccata venialia: sicut in genere adulterii primus motus concupiscentiae, et in genere homicidii primus motus irae. Ita

sino sólo en la razón, como prueba San Agustín. Luego la envidia no es pecado mortal.

2. Los niños no pueden cometer pecado mortal. En ellos se da la envidia, pues dice San Agustín: "Yo he visto y he tenido la experiencia de un niño celoso. Todavía no hablaba y miraba pálido con amargo aspecto a un su colactáneo". Por tanto, la envidia no es pecado mortal.

3. Todo pecado mortal contraría a alguna virtud. La envidia no contradice a ninguna, sino a la némesis, que es una pasión, como se lee en el Filósofo. La envidia, en consecuencia, no es pecado mortal.

Por otra parte, se dice en Job: "La envidia mata al insensato". Nada mata espiritualmente que no sea pecado mortal. Así la envidia es, pues, pecado mortal.

Respuesta. La envidia es pecado mortal en su género. El género del pecado se considera en su objeto. La envidia, por la formalidad de su objeto, contraría a la caridad, que es vida espiritual del alma: "Nosotros sabemos que hemos pasado de muerte a vida, porque amamos a los hermanos". El objeto, pues, de ambas es el bien del prójimo, aunque con movimientos contrarios, porque la caridad goza con el bien del prójimo y la envidia se entristece, como queda claro con lo dicho. Por lo cual es evidente que la envidia por su género es pecado mortal.

Mas, como hemos dicho que en todo género de pecado mortal se dan movimientos imperfectos en la sensualidad—en el género del adulterio, el primer movimiento de la concupiscencia, y en el del homicidio, el primer movimiento de ira—, así también en el de la envidia se encuentran unos primeros movimientos, a

[13] C.12: ML 42,1007.
[14] C.7: ML 32,665.

veces hasta en los varones perfectos, los cuales son pecados veniales.

Soluciones. 1. El impulso de la envidia, en cuanto que es pasión, es imperfecto en el género de las acciones humanas, cuyo principio es la razón; de donde tal envidia no es pecado mortal.—La misma razón cuenta en la envidia de los pequeños que no tienen uso de razón.

2. Con lo anterior se responde a la segunda.

3. La envidia, según el Filósofo, se opone a la némesis y a la misericordia, aunque de manera diferente: a la misericordia directamente, por contrariar al objeto principal, pues el envidioso se entristece del bien del prójimo, y el misericordioso de su mal; por eso los envidiosos no son misericordiosos, como allí mismo se dice, ni al contrario. Por parte de aquel de cuyo bien se contrista el envidioso, se opone la envidia a la némesis, ya que el nemesético toma tristeza del bien de quienes obran indignamente, al tenor del salmo: "Miré con envidia a los impíos viendo la prosperidad de los malos"; y el envidioso, en cambio, la toma del bien de los dignos; con lo que es claro que la primera contrariedad es más directa que la segunda. La misericordia es una virtud y efecto propio de la caridad; por donde la envidia se opone a la misericordia y a la caridad.

etiam et in genere invidiae inveniuntur aliqui primi motus quandoque etiam in viris perfectis, qui sunt peccata venialia.

Ad primum ergo dicendum quod motus invidiae secundum quod est passio sensualitatis, est quoddam imperfectum in genere actuum humanorum, quorum principium est ratio. Unde talis invidia non est peccatum mortale.—Et similis est ratio de invidia parvulorum, in quibus non est usus rationis.

Unde patet responsio ad secundum.

Ad tertium dicendum quod invidia, secundum Philosophum, in II «Rhet.» (l.c.) opponitur et nemesi et misericordiae, sed secundum diversa. Nam misericordiae opponitur directe, secundum contrarietatem principalis obiecti: invidus enim tristatur de bono proximi, misericors autem tristatur de malo proximi. Unde invidi non sunt misericordes, sicut ibidem [15] dicitur, nec e converso. Ex parte vero eius de cuius bono tristatur invidus, opponitur invidia nemesi: nemeseticus enim tristatur de bono indigne agentium, secundum illud Ps. 72,3: «Zelavi super iniquos, pacem peccatorum videns»; invidus autem tristatur de bono eorum qui sunt digni. Unde patet quod prima contrarietas est magis directa quam secunda. Misericordia autem quaedam virtus est, et caritatis proprius effectus. Unde invidia misericordiae opponitur et caritati.

ARTICULO 4

Utrum invidia sit vitium capitale [a]

Si la envidia es vicio capital

Dificultades. Parece que la envidia no es vicio capital.

1. Se distinguen los vicios capi-

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod invidia non sit vitium capitale.

1. Vitia enim capitalia distinguuntur contra filias capitalium vitiorum. Sed invidia est filia inanis gloriae: dicit enim Philosophus, in II «Rhet.» (l.c. nt.3), quod «amatores honoris et gloriae magis invident». Ergo invidia non est vitium capitale.

2. Praeterea, vitia capitalia videntur esse leviora quam alia quae ex eis oriuntur: dicit enim Gregorius, XXXI «Moral.» [16]: «Prima vitia deceptae menti quasi sub quadam ratione se ingerunt: sed quae sequuntur, dum mentem ad omnem insaniam protrahunt, quasi bestiali clamore mentem confundunt». Sed invidia videtur esse gravissimum peccatum: dicit enim Gregorius, V «Moral.» [17]: «Quamvis per omne vitium quod perpetratur humano cordi antiqui hostis virus infunditur, in hac tamen nequitia tota sua viscera serpens concutit, et imprimendae malitiae pestem vomit». Ergo, invidia non est vitium capitale.

3. Praeterea videtur quod inconvenienter eius filiae assignentur a Gregorio, XXXI «Moral». (l.c. nt.16), ubi dicit quod «de invidia oritur odium, susurratio, detractio, exultatio in adversis proximi et afflictio in prosperis». Exultatio enim in adversis proximi, et afflictio in prosperis, idem videtur esse quod invidia, ut ex praemissis patet. Non ergo ista debent poni ut filiae invidiae.

Sed contra est auctoritas Gregorii, XXXI «Moral.» (ib.), qui ponit invidiam vitium capitale, et ei praedictas filias assignat.

Respondeo dicendum quod sicut acedia est tristitia de bono spirituali divino (q.35 a.4), ita invidia est tristitia de bono proximi. Dictum est autem supra acediam esse vitium capitale, ea ratione quia ex acedia homo impellitur ad aliqua facienda vel ut fugiat tristitiam vel ut tristitiae satisfaciat. Unde eadem ratione invidia ponitur vitium capitale.

[a] *De malo* q.8 a.1; q.10 a.3.

[15] C.9 n.5 (Bk 1387a31).

[16] C.45: ML 76,622.

[17] C.46: ML 75,728.

tales de sus hijas. La envidia es hija de la vanagloria, pues dice el Filósofo: "Los que ambicionan honores y gloria son más envidiosos". Luego la envidia no es vicio capital.

2. Los vicios capitales parecen ser más leves que otros que de ellos nacen, pues dice San Gregorio: "Los primeros vicios se adentran en el alma engañada so color de razón; mas los que siguen al arrastrarla a toda locura, la confunden como con un clamor bestial". La envidia parece que es pecado gravísimo, pues dice San Gregorio: "Aunque perpetrando todo vicio se inocula en el corazón humano el virus del antiguo enemigo, sin embargo, en esta maldad la serpiente remueve sus entrañas y vomita la peste que imprime la malicia". Por tanto, la envidia no es vicio capital.

3. Parece que San Gregorio impropiamente asigna las hijas de la envidia, pues dice que "de la envidia aborta el odio, la murmuración, la detracción, la alegría en la adversidad del prójimo y la aflicción en la prosperidad". Estas dos últimas parece que son lo mismo que la envidia, como se desprende de la dicho. No deben tenerse, pues, por hijas de la envidia.

Por otra parte milita la autoridad de San Gregorio, que la tiene por vicio capital y le adscribe dichas hijas.

Respuesta. Así como la acidia es tristeza del bien espiritual divino, así la envidia lo es del bien del prójimo. Queda dicho que la acidia es vicio capital por la razón de compeler al hombre a obrar para remediar la tristeza o para satisfacerla. De donde, por la misma razón, es la envidia vicio capital.

Soluciones. 1. Dice San Gregorio: "Los vicios capitales están unidos con tan estrecho parentesco, que uno sale de otro. El linaje principal de la soberbia es la vanagloria, que, al corromper el alma oprimida, al momento engendra la envidia; porque, deseando el poderío de un vano nombre, se acobarda porque otro la pueda alcanzar". No va en contra de la esencia de vicio capital que uno nazca de otro, sino el no tener algún principal motivo para producir muchas clases de pecados.—Y tal vez porque la envidia nace a las claras de la vanagloria, no la tienen por vicio capital ni San Isidoro ni Casiano.

2. De esas palabras no se deduce que la envidia sea el pecado máximo, sino que, cuando la sugiere el diablo, induce al hombre a lo que él tiene principalmente en el corazón, porque, como allí se añade, "la muerte entró por la envidia del diablo".

Con todo, hay cierta envidia que se cuenta entre los pecados gravísimos, cual es "la envidia de la gracia del hermano", con la que uno se duele del mismo aumento de la gracia de Dios y no tan sólo de su bien. De aquí que se tenga por pecado contra el Espíritu Santo, porque por ella de algún modo el hombre envidia al Espíritu Santo, que se glorifica con sus obras.

3. Así puede tomarse el número de las hijas de la envidia, porque en el empeño de la envidia hay algo como principio, como medio y como término. El principio es que uno disminuya la gloria ajena, u ocultamente, como lo hace "la murmuración", o en público, y así es "difamación". El medio está en que uno

Ad primum ergo dicendum quod sicut Gregorius dicit, in XXXI «Moral.» (ib.), «capitalia vitia tanta sibi coniunctione coniunguntur ut non nisi unum de altero proferatur. Prima namque superbiae soboles inanis est gloria, quae dum oppressam mentem corruperit, mox invidiam gignit: quia dum vani nominis potentiam appetit, ne quis hanc alius adipisci valeat, tabescit». Non est ergo contra rationem vitii capitalis quod ipsum ex alio oriatur: sed quod non habeat aliquam principalem rationem producendi ex se multa genera peccatorum. — Forte tamen propter hoc quod invidia manifeste ex inani gloria nascitur, non ponitur vitium capitale neque ab Isidoro, in libro «De summo bono» [18], neque a Cassiano, in libro «De instit. coenob.» [19].

Ad secundum dicendum quod ex verbis illis non habetur quod invidia sit maximum peccatorum: sed quod quando diabolus invidiam suggerit, ad hoc hominem inducit quod ipse principaliter in corde habet; quia sicut ibi (l.c. nt.17) inducitur consequenter, «invidia diaboli mors introivit in orbem terrarum» (Sap. 2,24).

Est tamen quaedam invidia quae inter gravissima peccata computatur, scilicet «invidentia fraternae gratiae», secundum quod aliquis dolet de ipso augmento gratiae Dei, non solum de bono proximi. Unde ponitur peccatum in Spiritum Sanctum (q.14 a.2): quia per hanc invidentiam homo quodammodo invidet Spiritui Sancto, qui in suis operibus glorificatur.

Ad tertium dicendum quod numerus filiarum invidiae sic potest sumi. Quia in conatu invidiae est aliquid tanquam principium, et aliquid tanquam medium, et aliquid tanquam terminus. Principium quidem est ut aliquis diminuat gloriam alterius vel in occulto, et sic est «susurratio»; vel manifeste, et sic est «detractio».

[18] *Sent.* l.2 c.37: ML 83,638; cf. *Quaest. in Vet. Test., in Dt.* c.16 super 7,1: ML 83,366.
[19] l.5 c.1: ML 49,201.

Medium autem est quia aliquis intendens diminuere gloriam alterius aut potest, et sic est «exultatio in adversis»; aut non potest, et sic est «afflictio in prosperis». Terminus autem est in ipso «odio»: quia sicut bonum delectans causat amorem, ita tristitia causat odium, ut supra dictum est (q.34 a.6).

Afflictio autem in prosperis proximi uno modo est ipsa invidia: inquantum scilicet aliquis tristatur de prosperis alicuius secundum quod habent quandam gloriam. Alio vero modo est filia invidiae: secundum quod prospera proximi eveniunt contra conatum invidentis, qui nititur impedire.—Exultatio autem in adversis non est directe idem quod invidia, sed ex ea sequitur: nam ex tristitia de bono proximi, quae est invidia, sequitur exultatio de malo eiusdem.

entiende en aminorar la gloria ajena, o pudiendo, y así es "la alegría en la adversidad", o no pudiendo, y así es "aflicción en la prosperidad". El término está en el "odio" mismo, porque, así como el bien deleitable causa el amor, la tristeza causa el odio, como hemos visto.

La aflicción en la prosperidad del prójimo, en un sentido, es la misma envidia, a saber, al entristecerse de la bienandanza ajena, en cuanto que encierra una gloria; y en otro es hija de la envidia, por cuanto la prosperidad del prójimo llega a pesar del empeño del envidioso, que se esfuerza en impedirla.—La alegría en la adversidad no es derechamente lo mismo que la envidia, sino procede de ella; pues de la tristeza del bien del prójimo, que es la envidia, se sigue la alegría de su mal.

CUESTION 37

(In duos articulos divisa)

De discordia

De la discordia

En consecuencia, se han de estudiar los pecados que se oponen a la paz. Y en primer lugar, la discordia, que está en el corazón. En segundo, la porfía, que está en la boca. Y, por último, lo tocante a la acción: el cisma, la riña, la guerra y la sedición. Sobre lo primero se ponen dos artículos.

Primero: si la discordia es pecado.

Segundo: si es hija de la vanagloria.

Deinde considerandum est de peccatis quae opponuntur paci (cf. q.34 introd.). Et primo, de discordia, quae est in corde; secundo, de contentione, quae est in ore (q.38); tertio, de his quae pertinent ad opus, scilicet, de schismate, rixa et bello (q.39).

Circa primum quaeruntur duo:

Primo: utrum discordia sit peccatum.

Secundo: utrum sit filia inanis gloriae.

ARTICULO 1

Utrum discordia sit peccatum [a]

Si la discordia es pecado

Dificultades. Parece que la discordia no es pecado.

1. Discordar es alejarse de la voluntad de otro. No parece pecado eso, porque la voluntad del prójimo no es regla de la nuestra, sino sólo la voluntad divina. Luego la discordia no es pecado.

2. El que induce a pecar a otro también peca. Sembrar discordias entre algunos no parece ser pecado, pues se dice que, "conociendo Pablo que unos eran saduceos y otros fariseos, gritó dirigiéndose al sanedrín: 'Hermanos, yo soy fariseo e hijo de fariseos. Por la esperanza en la resurrección de los muertos, soy ahora juzgado'. En cuanto dijo esto se produjo un alboroto entre los fariseos y saduceos". Por tanto, la discordia no es pecado.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod discordia non sit peccatum.

1. Discordare enim ab aliquo est recedere ab alterius voluntate. Sed hoc non videtur esse peccatum: quia voluntas proximi non est regula voluntatis nostrae, sed sola voluntas divina. Ergo discordia non est peccatum.

2. Praeterea, quicumque inducit aliquem ad peccandum, et ipse peccat. Sed inducere inter aliquos discordiam non videtur esse peccatum: dicitur enim Act. 23,6-7, quod «sciens Paulus quia una pars esset Sadducaeorum et altera Pharisaeorum, exclamavit in concilio: Viri fratres, ego Pharisaeus sum, filius Pharisaeorum: de spe et resurrectione mortuorum ego iudicor. Et cum haec dixisset, facta est dissensio inter Pharisaeos et Sadducaeos». Ergo discordia non est peccatum.

[a] Infra q.42 a.2 ad 2.

3. Praeterea, peccatum, praecipue mortale, in sanctis viris non invenitur. Sed in sanctis viris invenitur discordia: dicitur enim Act. 15,39: «Facta est dissensio inter Paulum et Barnabam, ita ut discederent ab invicem». Ergo discordia non est peccatum, et maxime mortale.

Sed contra est quod ad Gal. 5,20 dissensiones, idest discordiae, ponuntur inter opera carnis, de quibus subditur v.21: «Qui talia agunt regnum Dei non consequuntur». Nihil autem excludit a regno Dei nisi peccatum mortale. Ergo discordia est peccatum mortale.

Respondeo dicendum quod discordia concordiae opponitur. Concordia autem, ut supra dictum est (q.29 a.3), ex caritate causatur: inquantum scilicet caritas multorum corda coniungit in aliquid unum, quod est principaliter quidem bonum divinum, secundario autem bonum proximi. Discordia igitur ea ratione est peccatum, inquantum huiusmodi concordiae contrariatur. Sed sciendum quod haec concordia per discordiam tollitur dupliciter: uno quidem modo, per se; alio vero modo, per accidens. Per se quidem in humanis actibus et motibus dicitur esse id quod est secundum intentionem. Unde per se discordat aliquis a proximo quando scienter et ex intentione dissentit a bono divino et a proximi bono, in quo debet consentire. Et hoc est peccatum mortale ex suo genere, propter contrarietatem ad caritatem: licet primi motus huius discordiae, propter imperfectionem actus, sint peccata venialia.

Per accidens autem in humanis actibus consideratur ex hoc quod aliquid est praeter intentionem. Unde cum intentio aliquorum est ad aliquod bonum quod pertinet ad honorem Dei vel utilitatem proximi, sed unus aestimat hoc esse bonum, alius autem habet contrariam opinionem, discordia tunc est per accidens contra bonum divinum vel proximi. Et talis discordia non est peccatum,

3. El pecado, sobre todo el mortal, no se encuentra en los santos varones. Mas entre ellos se da la discordia, pues se lee: "Hubo disensión entre Pablo y Bernabé, de suerte que se apartaron". Así, la discordia no es pecado, y mucho menos mortal.

Por otra parte, el Apóstol cuenta las disensiones, esto es, las discordias, entre las obras de la carne, de las que añade: "Quienes hacen tales cosas no entrarán en el reino de Dios". Nada que no sea pecado mortal excluye del reino de Dios. La discordia es, pues, pecado mortal.

Respuesta. La discordia se opone a la concordia. La concordia, como hemos dicho arriba, es causada por la caridad, en cuanto que la caridad aúna los corazones de muchos en uno, cual es principalmente el bien divino, y en segundo lugar, en el bien del prójimo. Así, pues, la discordia es pecado por la razón que contraría a la concordia. Se ha de saber, sin embargo, que la concordia ahuyenta la discordia de dos maneras: de suyo y accidentalmente. Se entiende por de suyo, en las acciones e impulsos humanos, lo realizado con intención: por lo cual de suyo uno discuerda con el prójimo cuando a sabiendas e intencionadamente disiente del bien divino y del prójimo, en los cuales debe consentir. Esto es pecado mortal por su género por la contrariedad con la caridad, aunque los primeros movimientos de esta discordia son pecados veniales por la imperfección de la acción.

Se tiene por accidental en las acciones humanas lo efectuado sin intención. Por donde, cuando la intención de algunos mira a algún bien que atañe al honor de Dios o al provecho del prójimo, pero uno cree que es éste bien y otro opina lo contrario, entonces la discordia toca accidentalmente en el bien divino y en el del prójimo. Tal discordia no es pecado ni combate a la caridad, de

no versar erróneamente sobre lo necesario a la salvación o mostrar indebida pertinacia; pues también queda dicho que la concordia, efecto de la caridad, es unión de voluntades y no de opiniones.

De donde queda claro que la discordia se da a veces con pecado de uno solo, como cuando uno quiere el bien al que otro se opone a sabiendas. Otras se da con pecado de ambos, como cuando ambos se oponen al bien del otro y ama cada uno de ellos su propio bien.

Soluciones. 1. La voluntad de un hombre, considerada en sí misma, no es regla de la voluntad de otro; pero, en cuanto está unida con la voluntad de Dios, se hace, en consecuencia, regla regulada por la primera regla. Por consiguiente, discordar de esa voluntad es pecado, porque con eso se discuerda de la regla divina.

2. Así como la voluntad del hombre, unida con Dios, es recta regla, y discordar de ella es pecado, así también la voluntad del hombre contraria a Dios es regla perversa, de la que es bueno discordar. Que hacer discordia con la que se quita la buena concordia, hecha por la caridad, es pecado grave; por donde se lee en la Escritura: "Seis cosas hay que aborrece el Señor y aun siete detesta su alma"; esto séptimo dice que es "el que siembra discordias entre los hermanos". Mas causar discordia con la que se barre la mala, a saber, en la mala voluntad, es laudable. En este sentido fué laudable que Pablo metiera cizaña entre los que estaban concordes en el mal, pues el Señor mismo dice de sí: "No he venido a traer paz, sino la espada".

3. La discordia que hubo entre Pablo y Bernabé fué accidental y no formal: ambos intentaban el bien, pero a uno le parecía que era uno, y al otro, otro. Lo cual era cosa de flaqueza humana, ya que no había tal controversia en lo necesario a la

nec repugnat caritati, nisi huiusmodi discordia sit vel cum errore circa ea quae sunt de necessitate salutis, vel pertinacia indebite adhibeatur cum etiam supra dictum est (q.29 a.1; a.3 ad 2) quod concordia quae est caritatis effectus est unio voluntatum, non unio opinionum.

Ex quo patet quod discordia quandoque est ex peccato unius tantum, puta cum unus vult bonum, cui alius scienter resistit: quandoque autem est cum peccato utriusque, puta cum uterque dissentit a bono alterius, et uterque diligit bonum proprium.

Ad primum ergo dicendum quod voluntas unius hominis secundum se considerata non est regula voluntatis alterius. Sed inquantum voluntas proximi inhaeret voluntati Dei, fit per consequens regula regulata secundum primam regulam. Et ideo discordare a tali voluntate est peccatum: quia per hoc discordatur a regula divina.

Ad secundum dicendum quod sicut voluntas hominis adhaerens Deo est quaedam regula recta, a qua peccatum est discordare; ita etiam voluntas hominis Deo contraria est quaedam perversa regula, a qua bonum est discordare. Facere ergo discordiam per quam tollitur bona concordia quam caritas facit, est grave peccatum: unde dicitur Prov. 6,16: «Sex sunt quae odit Dominus, et septimum detestatur anima eius», et hoc septimum ponit (v.19) «eum qui seminat inter fratres discordias». Sed causare discordiam per quam tollitur mala concordia, scilicet in mala voluntate, est laudabile. Et hoc modo laudabile fuit quod Paulus dissensionem posuit inter eos qui erant concordes in malo: nam et Dominus de se dicit, Mt. 10,34: «Non veni pacem mittere, sed gladium».

Ad tertium dicendum quod discordia quae fuit inter Paulum et Barnabam fuit per accidens et non per se: uterque enim intendebat bonum, sed uni videbatur hoc esse bonum, alii aliud. Quod ad defectum humanum pertinebat; non enim erat talis contro-

versia in his quae sunt de necessitate salutis.—Quamvis hoc ipsum fuerit ex divina providentia ordinatum, propter utilitatem inde consequentem.

salvación, aunque eso fuera permitido por providencia divina para mayor provecho.

ARTICULO 2

Utrum discordia sit filia inanis gloriae [a]

Si la discordia es hija de la vanagloria

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod discordia non sit filia inanis gloriae.

1. Ira enim est aliud vitium ab inani gloria. Sed discordia videtur esse filia irae: secundum illud Prov. 15,18: «Vir iracundus provocat rixas». Ergo non est filia inanis gloriae.

2. Praeterea, Augustinus dicit, «Super Io.» [1], exponens illud quod habetur Io. 7,39, «Nondum erat Spiritus datus: «Livor separat, caritas iungit». Sed discordia nihil est aliud quam quaedam separatio voluntatum. Ergo discordia procedit ex livore, idest invidia, magis quam ex inani gloria.

3. Praeterea, illud ex quo multa mala oriuntur videtur esse vitium capitale. Sed discordia est huiusmodi: quia super illud Mt. 12,25, «Omne regnum contra se divisum desolabitur», dicit Hieronymus [2]: «Quo modo concordia parvae res crescunt, sic discordia maximae dilabuntur». Ergo ipsa discordia debet poni vitium capitale, magis quam filia inanis gloriae.

Sed contra est auctoritas Gregorii XXXI «Moral.» [3]

Respondeo dicendum quod discordia importat quandam disgregationem voluntatum: inquantum scilicet voluntas unius stat in uno, et voluntas alterius stat in altero. Quod autem voluntas alicuius in proprio sistat, provenit

Dificultades. Parece que la discordia no es hija de la vanagloria.

1. La ira es un vicio que nace de la vanagloria. La discordia parece ser hija de la ira, según la Escritura: "El varón iracundo provoca las riñas". Luego no es hija de la vanagloria.

2. San Agustín, exponiendo las palabras de San Juan: "Todavía no había sido dado el Espíritu", dice: "La envidia separa, la caridad une". La discordia no es otra cosa que una separación de voluntades. Por tanto, la discordia procede de envidia más que de vanagloria.

3. Aquello de que se originan muchos males parece que es vicio capital. La discordia es tal, porque sobre las palabras: "Todo reino dividido en sí mismo será desolado", dice San Jerónimo: "Así como con la concordia las cosas pequeñas cobran bulto, así con la discordia se derrumban las grandes". De aquí que la discordia debe tenerse por vicio capital más que por hija de la vanagloria.

Por otra parte está la autoridad de San Gregorio.

Respuesta. La discordia entraña disgregación de voluntades, en cuanto que la voluntad de uno está en lo propio, y la voluntad de otro está en lo suyo. Que la voluntad de uno se contenga en lo propio proviene de

[a] Infra q.38 a.2; q.132 a.5; *De malo* q.9 a.3.

[1] Tr.32 super 7,30: ML 35,1646.
[2] *In Mt.* l.2 super 12,25: ML 26,82.
[3] C.45: ML 76,621.

que prefiere lo suyo a lo ajeno, lo cual, cuando se hace con desorden, toca en soberbia y en vanagloria. Por tanto, la discordia, por la que uno sigue en lo suyo y se aparta de lo ajeno, es hija de la vanagloria.

Soluciones. 1. La riña no es lo mismo que la discordia, pues es cosa exterior, por lo que es causada por la ira, que mueve el ánimo a dañar al prójimo. La discordia, en cambio, consiste en la desunión de los impulsos de la voluntad, obrada por la soberbia, o la vanagloria, por la razón indicada.

2. En la discordia se considera punto de partida el alejamiento de la voluntad ajena; por esta parte es causada por la envidia; y como término, el acercamiento a lo propio; y así es causada por la vanagloria. Mas, como en todo movimiento el término es más que el punto de partida, pues el fin sobrepuja al principio, la discordia más se tiene por hija de la vanagloria que de la envidia, aunque puede nacer de ambas bajo aspectos diferentes, como está dicho.

3. Con la concordia toman cuerpo las mínimas cosas y con la discordia se arruinan; porque la fuerza, cuanto más coadunada está, tanto es más fuerte, y con la disgregación afloja, según se lee en el libro "De las causas". Con lo que está claro que la división de las voluntades pertenece al propio efecto de la discordia y no atañe al origen de los diversos vicios de la discordia, con lo cual ostentaría su condición de vicio capital.

[4] Prop.17

ex hoc quod aliquis ea quae sunt sua praefert his quae sunt aliorum. Quod cum inordinate fit, pertinet ad superbiam et inanem gloriam. Et ideo discordia, per quam unusquisque sequitur quod suum est et recedit ab eo quod est alterius, ponitur filia inanis gloriae.

Ad primum ergo dicendum quod rixa non est idem quod discordia. Nam rixa consistit in exteriori opere: unde convenienter causatur ab ira, quae movet animum ad nocendum proximo. Sed discordia consistit in disiunctione motuum voluntatis: quam facit superbia vel inanis gloria, ratione iam dicta (in c).

Ad secundum dicendum quod in discordia consideratur quidem ut terminus a quo recessus a voluntate alterius: et quantum ad hoc causatur ex invidia. Ut terminus autem ad quem, accessus ad id quod est sibi proprium: et quantum ad hoc causatur ex inani gloria. Et quia in quolibet motu terminus ad quem est potior termino a quo (finis enim est potior principio), potius ponitur discordia filia inanis gloriae quam invidiae: licet ex utraque oriri possit secundum diversas rationes, ut dictum est.

Ad tertium dicendum quod ideo concordia magnae res crescunt et per discordiam dilabuntur, quia virtus quanto est magis unita, tanto est fortior, et per separationem diminuitur; ut dicitur in libro «De causis» [4]. **Unde patet quod hoc pertinet ad proprium effectum discordiae, quae est divisio voluntatum: non autem pertinet ad originem diversorum vitiorum a discordia, per quod habeat rationem vitii capitalis.**

CUESTION 38

(In duos articulos divisa)

De contentione

De la porfía

Deinde considerandum est de contentione (cf. q.37 introd.).
Et circa hoc quaeruntur duo.
Primo: utrum contentio sit peccatum mortale.
Secundo: utrum sit filia inanis gloriae.

Se trata ahora de la porfía en dos artículos.

Primero: si la porfía es pecado mortal.

Segundo: si es hija de la vanagloria.

ARTICULO 1

Utrum contentio sit peccatum mortale [a]

Si la porfía es pecado mortal

Ad primum sic proceditur. Videtur quod contentio non sit peccatum mortale.

1. Peccatum enim mortale in viris spiritualibus non invenitur. In quibus tamen invenitur contentio: secundum illud Lc. 22,24: «Facta est contentio inter discipulos Iesu, quis eorum esset maior». Ergo contentio non est peccatum mortale.

2. Praeterea, nulli bene dispositio debet placere peccatum mortale in proximo. Sed dicit Apostolus, ad Phil. 1,17: «Quidam ex contentione Christum annuntiant»; et postea v.18 subdit: «Et in hoc gaudeo: sed et gaudebo». Ergo contentio non est peccatum mortale.

3. Praeterea, contingit quod aliqui vel in iudicio vel in disputatione contendunt non aliquo animo malignandi, sed potius intendentes ad bonum: sicut illi qui contra haereticos disputando contendunt. Unde super illud, I Reg. 14,1, «Accidit quadam die» etc., dicit Glossa (ordin.): «Catholici contra haereticos contentiones commovent, ubi prius ad

Dificultades. Parece que la porfía no es pecado mortal.

1. El pecado mortal no se halla en los varones espirituales, en quienes, sin embargo, se encuentra la porfía: "Hubo porfía entre los discípulos de Jesús sobre quién de ellos sería el mayor". Luego la porfía no es pecado mortal.

2. A nadie bien dispuesto debe gustar el pecado mortal del prójimo. Dice el Apóstol: "Otros por porfía predican a Cristo", y después añade: "Con ello gozo y gozaré". Por tanto, la porfía no es pecado mortal.

3. Sucede que algunos porfían en juicio o en disputa, no con ningún ánimo de ofender, antes procurando el bien: como los que porfían disputando con los herejes. Por lo cual, comentando las palabras: "Sucedió un día", etc., dice la Glosa: "Los católicos no mueven porfías contra los herejes de no ser provocados antes

[a] *In II Tim.* 2 lect.a.

a la lid". La porfía, pues, no es pecado mortal.

4. Parece que Job porfió con Dios: "¿Acaso el que contiende con Dios descansará con facilidad?" Y, sin embargo, Job no pecó mortalmente, porque el Señor dice de él: "No habéis hablado delante de mí cosa a derechas, como mi siervo Job". Así, no es siempre la porfía pecado mortal.

Por otra parte, contraría al precepto del Apóstol, que dice: "No quieras porfiar con palabras", y numera la porfía entre las obras de la carne, que "quienes las hacen no poseerán el reino de Dios", como allí mismo se dice. Todo lo que priva del reino de Dios y contradice un precepto es pecado mortal. En consecuencia, la porfía es pecado mortal.

Respuesta. Contender es dirigirse contra alguno. Así como la discordia dice contrariedad en la voluntad, así la contención o porfía lleva contrariedad en la locución. Por eso, cuando la oración se extiende en cosas contrarias, también se llama "contención", que es uno de los estilos retóricos que trae Tulio, quien escribe: "La contención se da cuando la oración se hace con cosas contrarias; de este modo: Tiene la lisonja dulces principios, y finales amarguísimos". La contrariedad en hablar puede considerarse de dos maneras: en cuanto a la intención del contendiente y en cuanto al modo. En la intención se ha de mirar si se falta a la verdad, lo cual es vituperable, o se contradice a la falsedad, lo que es laudable. En el modo de contrariar, si concuerda con las personas y negocios, porque así es laudable, por donde dice Tulio que "la contención es la oración acomodada a confirmar y a refutar"; o excede la condición

certamen convocantur». Ergo contentio non est peccatum mortale.

4. Praeterea, Iob videtur cum Deo contendisse: secundum illud Iob 39,32: «Numquid qui contendit cum Deo tam facile conquiescit?» Et tamen Iob non peccavit mortaliter: quia Dominus de eo dicit: «Non estis locuti recte coram me, sicut servus meus Iob», ut habetur Iob ult., v.7. Ergo contentio non semper est peccatum mortale.

Sed contra est quod contrariatur praecepto Apostoli, qui dicit II ad Tim. 2,14: «Noli verbis contendere». Et Gal. 5,20 contentio numeratur inter opera carnis, «quae qui agunt, regnum Dei non possident», ut ibidem (v.21) dicitur. Sed omne quod excludit a regno Dei, et quod contrariatur praecepto, est peccatum mortale. Ergo contentio est peccatum mortale.

Respondeo dicendum quod contendere est contra aliquem tendere. Unde sicut discordia contrarietatem quandam importat in voluntate, ita contentio contrarietatem quandam importat in locutione. Et propter hoc etiam cum oratio alicuius per contraria se diffundit, vocatur «contentio», quae ponitur unus color rhetoricus a Tullio, qui dicit[1]: «Contentio est cum ex contrariis rebus oratio efficitur, hoc pacto: Habet assentatio iucunda principia, eadem exitus amarissimos affert». Contrarietas autem locutionis potest attendi dupliciter: uno modo, quantum ad intentionem contendentis; alio modo, quantum ad modum. In intentione quidem considerandum est utrum aliquis contrarietur veritati, quod est vituperabile: vel falsitati, quod est laudabile. In modo autem considerandum est utrum talis modus contrariandi conveniat et personis et negotiis, quia hoc est laudabile (unde et Tullius dicit, in III «Rhet.» c.13, quod «contentio est oratio acris ad confirmandum et confutandum

[1] *Rhetor. ad Herenn.* l.4 c.15.

accommodata»); vel excedat conventientiam personarum et negotiorum, et sit contentio est vituperabilis.

Si ergo accipiatur contentio secundum quod importat impugnationem veritatis et inordinatum modum, sic est peccatum mortale. Et hoc modo definit Ambrosius[2] contentionem, dicens: «Contentio est impugnatio veritatis cum confidentia clamoris».—Si autem contentio dicatur impugnatio falsitatis cum debito modo acrimoniae, sic contentio est laudabilis.—Si autem accipiatur contentio secundum quod importat impugnationem falsitatis cum inordinato modo, sic potest esse peccatum veniale: nisi forte tanta inordinatio fiat in contendendo quod ex hoc generetur scandalum aliorum. Unde et Apostolus, cum dixisset, II ad Tim. 2,14, «Noli verbis contendere», subdit: «Ad nihil enim utile est, nisi ad subversionem audientium».

Ad primum ergo dicendum quod in discipulis Christi non erat contentio cum intentione impugnandi veritatem: quia unusquisque defendebat quod sibi verum videbatur. Erat tamen in eorum contentione inordinatio: quia contendebant de quo non erat contendendum, scilicet de primatu honoris; nondum enim erant spirituales, sicut Glossa[3] ibidem dicit. Unde et Dominus eos consequenter compescuit.

Ad secundum dicendum quod illi qui ex contentione Christum praedicabant reprehensibiles erant: quia quamvis non impugnarent veritatem fidei, sed eam praedicarent, impugnabant tamen veritatem quantum ad hoc quod putabant «se suscitare pressuram» Apostolo veritatem fidei praedicanti. Unde Apostolus non gaudebat de eorum contentione, sed de fructu qui ex hoc proveniebat, scilicet «quod Christus annuntiabatur»: quia ex malis etiam occasionaliter subsequuntur bona.

Ad tertium dicendum quod secundum completam rationem con-

de las personas y negocios, y así es vituperable.

Si, pues, se toma la porfía en cuanto sirve a la impugnación de la verdad y ostenta un modo desordenado, es pecado mortal. En este sentido la define San Ambrosio: "La porfía es impugnación de la verdad con presunción clamorosa".—Mas, si es la impugnación de la falsedad, con debido modo de acrimonia, así es laudable.—Y si se toma por la impugnación de la falsedad con modo inadecuado, puede ser pecado venial, a no ser que sea tanto el desorden que se dé escándalo a los demás. De aquí que el Apóstol, después de decir: "No quieras porfiar", añade: "Para nada sirve, sino para la desedificación de los oyentes".

Soluciones. 1. La porfía de los discípulos de Cristo no tenía intención de combatir la verdad, ya que cada uno defendía lo que le parecía verdadero. Había en ella desorden, pues contendían de lo que no se debe, a saber, del primado de honor. Todavía, como allí dice la Glosa, no eran espirituales; por lo cual luego el Señor la atajó.

2. Quienes por porfía predicaban a Cristo eran dignos de reprensión, porque, aunque no socavaran la verdad de la fe, antes la predicaban, la combatían por creer que hacían presión al Apóstol, que la predicaba. Por donde él no se goza de su porfía, sino del fruto que de ello se seguía, esto es, que "Cristo era anunciado", puesto caso que también de los males se siguen ocasionalmente bienes.

3. Según la naturaleza perfecta de la porfía, que es pecado mortal,

[2] *Ordin.* super Rom.1,29; id. LOMBARDI: ML191,1335
[3] *Ordin.*: BEDA, *In Lc.* l.6 super 22,24: ML 92,598.

quien contiende en juicio ataca la verdad de la justicia, y quien contiende en disputa pretende combatir la verdad de la doctrina. Así no porfían los católicos con los herejes, sino al contrario. Si se toma en su naturaleza imperfecta, a saber, en cuanto entraña cierta acrimonia en hablar, entonces no es siempre pecado mortal.

4. La porfía se toma allí por disputa corriente, pues había dicho Job: "Hablaré con el Omnipotente y deseo disputar con Dios"; no intentando, con todo, ni atacar la verdad, sino inquirirla; ni usar tampoco en esta búsqueda ni desorden de ánimo ni voces.

tentionis, prout est peccatum mortale, ille in iudicio contendit qui impugnat veritatem iustitiae: et in disputatione contendit qui intendit impugnare veritatem doctrinae. Et secundum hoc Catholici non contendunt contra haereticos, sed potius e converso. Si autem accipiatur contentio in iudicio vel disputatione secundum imperfectam rationem, scilicet secundum quod importat quandam acrimoniam locutionis, sic non semper est peccatum mortale.

Ad quartum dicendum quod contentio ibi sumitur communiter pro disputatione. Dixerat enim Iob, 13,3: «Ad Omnipotentem loquar, et disputare cum Deo cupio»: non tamen intendens neque veritatem impugnare, sed exquirere; neque circa hanc inquisitionem aliqua inordinatione vel animi vel vocis uti.

ARTICULO 2

Utrum contentio sit filia inanis gloriae [a]

Si la porfía es hija de la vanagloria

Dificultades. Parece que la porfía no es hija de la vanagloria.

1. La porfía tiene afinidad con el celo: "Habiendo entre vosotros celos y porfías, ¿acaso no sois carnales y os comportáis como hombres?" El celo pertenece a la envidia. Luego la porfía antes nace de la envidia.

2. La porfía se tiene con clamor. Este nace de la ira, como se lee en San Gregorio. Luego también la contención se origina en la ira.

3. Parece que la ciencia, entre otras cosas, es motivo de soberbia y de vanagloria, por aquello: "La ciencia hincha". La porfía muchas veces proviene de la falta de ciencia, con la que se conoce la verdad y no se combate. No es, pues, hija de la vanagloria.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod contentio non sit filia inanis gloriae.

1. Contentio enim affinitatem habet ad zelum: unde dicitur I ad Cor. 3,3: «Cum sit inter vos zelus et contentio, nonne carnales estis, et secundum hominem ambulatis?» Zelus autem ad invidiam pertinet. Ergo contentio magis ex invidia oritur.

2. Praeterea, contentio cum clamore quodam est. Sed clamor ex ira oritur; ut patet per Gregorium, XXXI «Moral.» [b] **Ergo etiam contentio oritur ex ira.**

3. Praeterea, inter alia scientia praecipue videtur esse materia superbiae et inanis gloriae: secundum illud I ad Cor. 8,1: «Scientia inflat». Sed contentio provenit plerumque ex defectu scientiae, per quam veritas cognoscitur, non impugnatur. Ergo contentio non est filia inanis gloriae.

[a] Infra q.132 a.5; *De malo* q.9 a.3.

[b] C.45: ML 76,621.

Sed contra est auctoritas Gregorii, XXXI «Moral.» (ibid.).

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est (q.37 a.2), discordia est filia inanis gloriae, eo quod discordantium uterque in suo proprio stat, et unus alteri non acquiescit; proprium autem superbiae est et inanis gloriae propriam excellentiam quaerere. Sicut autem discordantes aliqui sunt ex hoc quod stant corde in propriis, ita contendentes sunt aliqui ex hoc quod unusquisque verbo id quod sibi videtur defendit. Et ideo eadem ratione ponitur contentio filia inanis gloriae sicut et discordia.

Ad primum ergo dicendum quod contentio, sicut et discordia, habet affinitatem cum invidia quantum ad recessum eius a quo aliquis discordat vel cum quo contendit. Sed quantum ad id in quo sistit ille qui contendit, habet convenientiam cum superbia et inani gloria, inquantum scilicet in proprio sensu statur, ut supra dictum est (in c).

Ad secundum dicendum quod clamor assumitur in contentione do qua loquimur ad finem impugnandae veritatis. Unde non est principale in contentione. Et ideo non oportet quod contentio ex eodem derivetur ex quo derivatur clamor.

Ad tertium dicendum quod superbia et inanis gloria occasionem sumunt praecipue a bonis, etiam sibi contrariis, puta cum de humilitate aliquis superbit: est enim huiusmodi derivatio non per se, sed per accidens, secundum quem modum nihil prohibet contrarium a contrario oriri. Et ideo nihil prohibet ea quae ex superbia vel inani gloria per se et directe oriuntur causari ex contrariis eorum ex quibus occasionaliter superbia oritur.

Por otra parte, campea la autoridad de San Gregorio.

Respuesta. Queda dicho que la discordia es hija de la vanagloria por aferrarse los discordantes a su propio parecer, no concordando unos con otros. Es propio de la soberbia y de la vanagloria buscar la propia excelencia. Así como algunos son discordantes por quedarse en el propio sentir de su corazón, así los porfiadores por defender con palabras lo que les parece. De aquí que, por la misma razón que la discordia, se tiene a la porfía por hija de la vanagloria.

Soluciones. 1. La porfía, como la discordia, son afines de la envidia en cuanto al apartamiento de aquel de quien discuerda o con el que se contiende. Pero, en cuanto a estar en sus trece, conviene con la soberbia y con la vanagloria, por emperrarse en su propio parecer, como está dicho.

2. Se echa mano del clamor en la porfía, de que se habla, con el fin de impugnar la verdad. Por eso no es lo principal en la porfía; por donde no se deriva de lo mismo de que se deriva el clamor.

3. La soberbia y la vanagloria toman principalmente ocasión con los bienes aun de los que le son contrarios, como cuando con la humildad se ensoberbece uno. Mas esta procedencia no es directa, sino accidental, pues no hay inconveniente en que un contrario nazca de otro contrario; así nada importa que lo que directamente procede de la soberbia o de la vanagloria sea causado por sus contrarios, de que ocasionalmente brota la soberbia.

CUESTION 39

(In quatuor articulos divisa)

De schismate

Del cisma

Llegamos al estudio de los vicios opuestos a la paz atañentes a la obra, cuales son: el cisma, la riña, la sedición y la guerra.

Primeramente, sobre el cisma se inquieren cuatro cosas.

Primera: si el cisma es pecado especial.

Segunda: si es más gráve que la infidelidad.

Tercera: de la potestad de los cismáticos.

Cuarta: de sus penas.

Deinde considerandum est de vitiis oppositis paci pertinentibus ad opus (cf. q.37 introd.); quae sunt schisma, rixa (q.41); seditio (q.42) et bellum (q.40).

Primo ergo circa schisma quaeruntur quatuor.

Primo: utrum schisma sit speciale peccatum.

Secundo: utrum sit gravius infidelitate.

Tertio: de potestate schismaticorum.

Quarto: de poena eorum.

ARTICULO 1

Utrum schisma sit peccatum speciale [a]

Si el cisma es pecado especial

Dificultades. Parece que el cisma no es pecado especial.

1. "Cisma", como dice el papa Pelagio, "suena a desgarro". Todo pecado hace cierto desgarro: "Vuestros pecados han zanjado división entre vosotros y vuestro Dios". Luego el cisma no es pecado especial.

2. Parece que son cismáticos quienes no obedecen a la Iglesia. En todo pecado se hace el hombre desobediente a la Iglesia, pues, según San Ambrosio, el pecado es "la desobediencia a los mandamientos del cielo". Por tanto, todo pecado es cisma.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod schisma non sit peccatum speciale.

1. «Schisma» enim, ut Pelagius Papa dicit [1], «scissuram sonat». Sed omne peccatum scissuram quandam facit: secundum illud Is. 59,2: «Peccata vestra diviserunt inter vos et Deum vestrum». Ergo schisma non est speciale peccatum.

2. Praeterea, illi videntur esse schismatici qui Ecclesiae non obediunt. Sed per omne peccatum fit homo inobediens praeceptis Ecclesiae: quia peccatum, secundum Ambrosium [2], est «caelestium inobedientia mandatorum». Ergo omne peccatum est schisma.

3. **Praeterea, haeresis etiam dividit hominen ab unitate fidei. Si ergo schismatis nomen divisionem importat, videtur quod non differat a peccato infidelitatis quasi speciale peccatum.**

3. También la herejía aparta al hombre de la unidad de la fe. Si, pues, el cisma denota división, parece que no difiere del pecado de infidelidad como pecado especial.

Sed contra est quod Augustinus, «Contra Faustum» [3], distinguit inter schisma et haeresim, dicens quod «schisma est eadem opinantem atque eodem ritu colentem quo ceteri, solo congregationis delectari dissidio: haeresis vero diversa opinatur ab his quae catholica credit Ecclesia». Ergo schisma non est generale peccatum.

Por otra parte, San Agustín distingue el cisma de la herejía, diciendo que "el cisma se da cuando uno opina lo mismo y adora con el mismo rito que los demás y sólo se complace en la separación de la congregación; la herejía, empero, opina cosas diferentes de las que cree la Iglesia católica". El cisma no es, pues, pecado general.

Respondeo dicendum quod sicut Isidorus dicit, in libro «Etymol.» [4], nomen schismatis «a scissura animorum vocatum est». Scissio autem unitati opponitur. Unde peccatum schismatis dicitur quod directe et per se opponitur unitati: sicut enim in rebus naturalibus id quod est per accidens non constituit speciem, ita etiam nec in rebus moralibus. In quibus id quod est intentum est per se: quod autem sequitur praeter intentionem est quasi per accidens. Et ideo peccatum schismatis proprie est speciale peccatum ex eo quod intendit se ab unitate separare quam caritas facit. Quae non solum alteram personam alteri unit spirituali dilectionis vinculo, sed etiam totam Ecclesiam in unitate spiritus. Et ideo proprie schismatici dicuntur qui propria sponte et intentione se ab unitate Ecclesiae separant, quae est unitas principalis: nam unitas particularis aliquorum ad invicem ordinatur ad unitatem Ecclesiae, sicut compositio singulorum membrorum in corpore naturali ordinatur ad totius corporis unitatem.

Ecclesiae autem unitas in duobus attenditur: scilicet in connexione membrorum Ecclesiae ad invicem seu communicatione; et iterum in ordine omnium membrorum Ecclesiae ad unum caput; secundum illud ad Col. 2,18-19: «In-

Respuesta. Dice San Isidoro que el nombre de cisma "se ha tomado de la escisión de pareceres". La escisión se opone a la unidad. Con lo cual se llama pecado de cisma al que directamente y de por sí contraría a la unidad. Y así como en las cosas naturales lo que es accidental no forma especie, así tampoco en la moral, en que lo que es intentado es lo propio, y lo que va fuera de intención es como accidental. De esta suerte, el pecado de cisma es propiamente pecado especial, porque intenta separar de la unidad que realiza la caridad, que no solamente une con vínculo espiritual de amor una persona con otra, sino a toda la Iglesia en unidad de espíritu. Por eso se llaman en rigor cismáticos quienes espontánea e intencionadamente se apartan de la unidad de la Iglesia, que es la unidad principal, puesto que la unidad privada, de muchos entre sí, se ordena a ella, lo mismo que la organización de los miembros en el cuerpo natural conspira a la unidad de todo él.

La unidad de la Iglesia radica en dos cosas: en la conexión o comunicación de los miembros de la Iglesia entre sí y en la ordenación de todos ellos a una cabeza, conforme al Apóstol: "Hinchándose sin fundamento de

---

[a] *Sent.* 4 d.13 q.2 a.1 ad 2.

[1] *Fragm. epist. Ad Victorem et Pancratium*; cf. GRATIANUM, *Decretum* p.2 causa 24 q.1 cn.34.

[2] *De paradiso* c.8: ML 14,309.

[3] L.20 c.3: ML 42,369; *Contra Crescon.* l.2 c.3: ML 43,469.

[4] L.8 c.3: ML 82,297.

su inteligencia carnal y no teniendo la cabeza, por la cual el cuerpo entero, alimentado y trabado por las coyunturas y ligamentos, crece con crecimiento divino". Esa cabeza es Cristo, cuyas veces en la Iglesia hace el Sumo Pontífice. Por eso se llama cismáticos a quienes rehusan someterse al Sumo Pontífice y los que no quieren comunicar con los miembros de la Iglesia a él sometidos.

Soluciones. 1. La división entre el hombre y Dios por el pecado no es intentada por el pecador; acaece, a pesar de su intención, por su desordenada conversión al bien perecedero. De aquí que no sea en rigor cisma.

2. La esencia del cisma está en no obedecer con cierta rebelión a los preceptos. Digo con rebelión, o sea, cuando pertinazmente desprecia los preceptos de la Iglesia y no quiere recibir su juicio. Esto no lo hace todo pecador. Por donde no todo pecado es cisma.

3. La herejía y el cisma se diferencian en conformidad con aquello a que se oponen de suyo y directamente. Pues la herejía de suyo se opone a la fe, y el cisma, en cambio, a la unidad eclesiástica de la caridad. Por eso, así como la fe y la caridad son virtudes diversas, aunque el que carece de fe carece de caridad, así también el cisma y la herejía son vicios distintos, aunque todo hereje es también cismático, mas no al contrario. Y esto es lo que dice San Jerónimo: "Entre el cisma y la herejía creo que hay esta diferencia: en que la herejía cree dogmas perversos, y el cisma separa la Iglesia".

Sin embargo, de la manera que la pérdida de la caridad es camino para perder la fe, según aquello: "De las cuales (de la caridad y demás) algunos se desvían, viniendo a dar en vaciedades", del mismo modo el cisma es senda para la herejía.

flatus sensu carnis suae, et non tenens caput, ex quo totum corpus, per nexus et coniunctiones subministratum et constructum, crescit in augmentum Dei». Hoc autem caput est ipse Christus: cuius vicem in Ecclesia gerit Summus Pontifex. Et ideo schismatici dicuntur qui subesse renuunt Summo Pontifici, et qui membris Ecclesiae et subiectis communicare recusant.

Ad primum ergo dicendum quod divisio hominis a Deo per peccatum non est intenta a peccante, sed praeter intentionem eius accidit ex inordinata conversione ipsius ad commutabile bonum. Et ideo non est schisma, per se loquendo.

Ad secundum dicendum quod non obedire praeceptis cum rebellione quadam constituit schismatis rationem. Dico autem cum rebellione, cum et pertinaciter praecepta Ecclesiae contemnit, et iudicium eius subire recusat. Hoc autem non facit quilibet peccator. Unde non omne peccatum est schisma.

Ad tertium dicendum quod haeresis et schisma distinguuntur secundum ea quibus utrumque per se et directe opponitur. Nam haeresis per se opponitur fidei: schisma autem per se opponitur unitati ecclesiasticae caritatis. Et ideo sicut fides et caritas sunt diversae virtutes, quamvis quicumque careat fide careat caritate; ita etiam schisma et haeresis sunt diversa vitia, quamvis quicumque est haereticus sit etiam schismaticus, sed non convertitur. Et hoc est quod Hieronymus dicit, «In Epist. ad Gal.»[5]: «Inter schisma et haeresim hoc interesse arbitror, quod haeresis perversum dogma habet, schisma ab Ecclesia separat».

Et tamen sicut amissio caritatis est via ad amittendum fidem, secundum illud I ad Tim. 1,6: «A quibus quidam aberrantes», scilicet a caritate et aliis huiusmodi,–«conversi sunt in vaniloquium»; ita etiam schisma est via ad haeresim. Unde Hieronymus ibidem (l.c. nt.5) subdit quod «schisma a principio aliqua in parte potest intelligi diversum ab haeresi: ceterum nullum schisma est, nisi sibi aliquam haeresim confingat, ut recte ab Ecclesia recessisse videatur».

[5] Cf. *In Tit.* 3,10: ML 26,633.

Así, San Jerónimo añade que "el cisma en un principio y en parte puede entenderse diverso de la herejía; por lo demás, no hay cisma en que no se forje herejía, de suerte que a las claras se vea que se ha apartado de la Iglesia".

ARTICULO 2

Utrum schisma sit gravius peccatum quam infidelitas [a]

Si el cisma es pecado más grave que la infidelidad

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod schisma gravius peccatum sit quam infidelitas.

1. Maius enim peccatum graviori poena punitur: secundum illud Deut. 25,2: «Pro mensura peccati erit et plagarum modus». Sed peccatum schismatis gravius invenitur punitum quam etiam peccatum infidelitatis sive idololatriae. Legitur enim Ex. 32,27-28. quod propter idololatriam sunt aliqui humana manu gladio interfecti: de peccato autem schismatis legitur Num. 16,30: «Si novam rem fecerit Dominus, ut aperiens terra os suum deglutiat eos et omnia quae ad illos pertinent, descenderintque viventes in infernum, scietis quod blasphemaverunt Dominum». Decem etiam tribus, quae vitio schismatis a regno David recesserunt, sunt gravissime punitae, ut habetur IV Reg. 17,20 sqq. Ergo peccatum schismatis est gravius peccato infidelitatis.

2. Praeterea, «bonum multitudinis est maius et divinius quam bonum unius»; ut patet per Philosophum, in I «Ethic.»[6] Sed schisma est contra bonum multitudinis, idest contra ecclesiasticam unitatem: infidelitas autem est contra bonum particulare unius, quod est fides unius hominis singularis. Ergo videtur quod schisma sit gravius peccatum quam infidelitas.

3. Praeterea, maiori malo

Dificultades. Parece que el cisma es pecado más grave que la infidelidad.

1. El pecado mayor se castiga con pena más grave, según la Escritura: "Conforme a su delito, será la cuenta de los azotes". El pecado de cisma se encuentra más gravemente castigado que el pecado de indifelidad o de idolatría, pues se lee que algunos por idolatría fueron muertos a espada por mano humana; y, en cambio, respecto del pecado de cisma, lo siguiente: "Pero si, haciendo Yavé algo insólito, abre la tierra su boca y se los traga con todo cuanto es suyo y bajan vivos al abismo, conoceréis que estos hombres han blasfemado de Yavé". Y las diez tribus que se disgregaron del reino de David, por vicio de cisma, fueron castigadas gravísimamente. Luego el pecado de cisma es más grave que el pecado de infidelidad.

2. "El bien de la multitud es mayor y más divino que el bien de uno", según el Filósofo. El cisma atenta contra el bien de la multitud, esto es, contra la unidad eclesiástica; y la infidelidad va en contra del bien particular de uno, cual es la fe de un hombre. Por tanto, parece que el cisma es más grave que la infidelidad.

3. El mayor bien se opone al ma-

[a] *Sent.* 4 d.13 q.3 a.2 ad 4; *De malo* q.2 a.10 ad 4.

[6] C.2 n.8 (BK 1094b10): S.TH., lect.2.

yor mal, en sentir del Filósofo. El cisma se opone a la caridad, que es mayor virtud que la fe, a que se opone la infidelidad, como se desprende de lo dicho. El cisma, pues, es más grave que la infidelidad.

Por otra parte, lo que resulta de la adición de otra cosa es mayor que ésta, sea en el bien, sea en el mal. La herejía resulta de la adición al cisma: añade perverso dogma, según la autoridad arriba aducida de San Jerónimo. En consecuencia, el cisma es menor pecado que la infidelidad.

Respuesta. Se puede considerar doblemente la gravedad del pecado: en su especie y en sus circunstancias. Y puesto que las circunstancias particulares son infinitas y pueden variar de infinitos modos, cuando se indaga en común cuál de dos pecados sea más grave, se ha de entender la cuestión sobre la gravedad proveniente del género. El género o la especie se toma del objeto, como está claro por lo dicho. Por esto, el pecado que se opone a mayor bien es más grave en su género, como el pecado contra Dios es más grave que el cometido contra el prójimo. Es evidente que la infidelidad es pecado contra Dios mismo, en cuanto que en sí es verdad primera, en que estriba la fe, y, en cambio, el cisma va contra la unidad eclesiástica, que es un bien participado y menos que el mismo Dios. Por lo cual, es claro que el pecado de infidelidad, por su género, es más grave que el pecado de cisma, aunque puede suceder que algún cismático peque más gravemente que un infiel, o por desprecio mayor, o por el mayor peligro que supone o por otras cosas.

Soluciones. 1. Era ya evidente a aquel pueblo, por la ley recibida, que

maius bonum opponitur; ut patet per Philosophum, in VIII «Ethic.» [1] **Sed schisma opponitur caritati, quae est maior virtus quam fides, cui opponitur infidelitas, ut ex praemissis patet (q.23 a.6). Ergo schisma est gravius peccatum quam infidelitas.**

Sed contra, quod se habet ex additione ad alterum potius est vel in bono vel in malo. Sed haeresis se habet per additionem ad schisma: addit enim perversum dogma, ut patet ex auctoritate Hieronymi supra (nt.5) inducta. Ergo schisma est minus peccatum quam infidelitas.

Respondeo dicendum quod gravitas peccati dupliciter potest considerari: uno modo, secundum suam speciem; alio modo, secundum circumstantias. Et quia circumstantiae particulares sunt et infinitis modis variari possunt, cum quaeritur in communi de duobus peccatis quod sit gravius, intelligenda est quaestio de gravitate quae attenditur secundum genus peccati. Genus autem seu species peccati attenditur ex obiecto; sicut ex supradictis patet (1-2 q.72 a.1; q.73 a.3). Et ideo illud peccatum quod maiori bono contrariatur est ex suo genere gravius: sicut peccatum in Deum quam peccatum in proximum. Manifestum est autem quod infidelitas est peccatum contra ipsum Deum, secundum quod in se est veritas prima, cui fides innititur. Schisma autem est contra ecclesiasticam unitatem, quae est quoddam bonum participatum, et minus quam sit ipse Deus. Unde manifestum est quod peccatum infidelitatis ex suo genere est gravius quam peccatum schismatis: licet possit contingere quod aliquis schismaticus gravius peccet quam quidam infidelis, vel propter maiorem contemptum, vel propter maius periculum quod inducit, vel propter aliquid huiusmodi.

Ad primum ergo dicendum quod populo illi manifestum erat iam

[1] C.10 n.3 (Bk 1160b9): S.Th., lect.10.

per legem susceptam quod erat unus Deus et quod non erant alii dii colendi: et hoc erat apud eos per multiplicia signa confirmatum. Et ideo non oportebat quod peccantes contra hanc fidem per idololatriam punirentur inusitata aliqua et insolita poena, sed solum communi. Sed non erat sic notum apud eos quod Moyses deberet esse semper eorum princeps. Et ideo rebellantes eius principatui oportebat miraculosa et insueta poena puniri.—

Vel potest dici quod peccatum schismatis quandoque gravius est punitum in populo illo quia erat ad seditiones et schismata promptus: dicitur enim I Esdr. 4,19: «Civitas illa a diebus antiquis adversus regem rebellat, et seditiones et proelia concitantur in ea». Poena autem maior quandoque infligitur pro peccato magis consueto, ut supra habitum est (1-2 q.105 a.2 ad 9): nam poenae sunt medicinae quaedam ad arcendum homines a peccato; unde ubi est maior pronitas ad peccandum, debet severior poena adhiberi.— Decem autem tribus non solum fuerunt punitae pro peccato schismatis, sed etiam pro peccato idololatriae, ut ibidem dicitur.

Ad secundum dicendum quod sicut bonum multitudinis est maius quam bonum unius qui est de multitudine, ita est minus quam bonum extrinsecum ad quod multitudo ordinatur: sicut bonum ordinis exercitus est minus quam bonum ducis. Et similiter bonum ecclesiasticae unitatis, cui opponitur schisma, est minus quam bonum veritatis divinae, cui opponitur infidelitas.

Ad tertium dicendum quod caritas habet duo obiecta: unum principale, scilicet bonitatem divinam; et aliud secundarium, scilicet bonum proximi. Schisma autem et alia peccata quae fiunt in proximum opponuntur caritati quantum ad secundarium bonum, quod est minus quam obiectum fidei, quod est ipse Deus. Et ideo ista peccata sunt minora quam infidelitas. Sed odium Dei, quod opponitur caritati quantum ad

había un Dios y que no se había de adorar otros dioses; lo cual tenía confirmado con muchas señales. Por tanto, no era menester que quienes pecaban contra esa fe por idolatría fueran castigados con inusitada pena, sino con la corriente. Empero, no tenían tan claro que Moisés debería ser siempre su caudillo; por eso convenía que quienes se rebelaban contra su principado fueran castigados con milagrosa e insólita pena.

O puede también responderse que el pecado de cisma fué alguna vez castigado más gravemente en aquel pueblo, porque era tan propenso a sediciones y cismas, pues se dice en la Escritura: "Ya de antiguo esa ciudad se rebeló contra los reyes y en ella se fraguaban sediciones y revueltas". Y a veces se inflige pena mayor por pecado acostumbrado, como arriba se trató, ya que hay penas medicinales para apartar a los hombres del pecado. Por lo cual, cuando hay mayor inclinación a pecar, debe aplicarse más severa pena.—Las diez tribus no sólo fueron castigadas por el pecado de cisma, sino también por el pecado de idolatría, com allí mismo se escribe.

2. Así como el bien de la multitud es mayor que el de un particular de ella, así también es menor que el bien exterior a que se ordena la multitud, al igual que el bien del ejército es menor que el bien del general. De la misma manera, el bien de la unidad eclesiástica, a que se opone el cisma, es menor que el bien de la verdad divina, a que la infidelidad contradice.

3. La caridad tiene dos objetos: uno principal, la bondad divina, y otro secundario, el bien del prójimo. El cisma y demás pecados que se cometen contra el prójimo, se oponen a la caridad en cuanto al bien secundario, menor que el objeto de la fe, que es Dios mismo; por eso, esos pecados son menores que la infidelidad. En cambio, el odio de Dios, que contraría a la caridad en cuanto

a su principal objeto, no es menor.—Sin embargo, entre los pecados que se hacen contra el prójimo, parece ser máximo el cisma, porque va contra el bien espiritual de la multitud.

principale obiectum, non est minus.—Tamen inter peccata quae sunt in proximum, peccatum schismatis videtur esse maximum: quia est contra spirituale bonum multitudinis.

ARTICULO 3

Utrum schismatici habeant aliquam potestatem [a]

Si los cismáticos tienen potestad

Dificultades. Parece que los cismáticos tienen potestad.

1. Dice San Agustín: "Así como los que vuelven a la Iglesia y están bautizados no se rebautizan, así también los que vuelven que habían sido ordenados no se vuelven a ordenar". El orden es potestad. Luego los cismáticos tienen potestad porque retienen el orden.

2. Dice San Agustín: "Puede el separado dar sacramentos, igual que los puede recibir". La potestad de conferir sacramentos es potestad máxima. Por tanto, los cismáticos, separados de la Iglesia, tienen potestad espiritual.

3. El papa Urbano dice que "los consagrados por obispos en otro tiempo católicamente y separados por cisma de la Iglesia romana, al volver a la unidad de la Iglesia, debemos recibirlos con misericordia, conservando sus propias órdenes, con tal que la vida y la ciencia los recomiende". No sucedería esto de no quedar potestad espiritual en los cismáticos. Tienen, pues, potestad espiritual.

Por otra parte, dice San Cipriano: "Quien no observa la unidad del espíritu ni la unión de la paz y se

Ad tertium sic proceditur. Videtud quod schismatici habeant aliquam potestatem.

1. Dicit enim Augustinus, in libro «Contra Donatist.» [8]: «Sicut redeuntes ad Ecclesiam qui priusquam recederent baptizati sunt non rebaptizantur, ita redeuntes qui priusquam recederent ordinati sunt non utique rursus ordinantur». Sed ordo est potestas quaedam. Ergo schismatici habent aliquam potestatem, quia retinent ordinem.

2. Praeterea, Augustinus dicit, in libro «De unic. bapt.» [9]: «Potest sacramentum tradere separatus, sicut potest habere separatus». Sed potestas tradendi sacramenta est maxima potestas. Ergo schismatici, qui sunt ab Ecclesia separati, habent potestatem spiritualem.

3. Praeterea, Urbanus Papa dicit [10] quod «ab episcopis quondam catholice ordinatis sed in schismate a Romana Ecclesia separatis qui consecrati sunt, eos, cum ad Ecclesiae unitatem redierint, servatis propriis ordinibus misericorditer suscipi iubemus, si eos vita et scientia commendat». Sed hoc non esset nisi spiritualis potestas apud schismaticos remaneret. Ergo schismatici habent spiritualem potestatem.

Sed contra est quod Cyprianus dicit in quadam epistola [11], et habetur VII, q.1, can. «Novatianus»: «Qui nec unitatem», inquit,

[a] 3 q.64 a.9 ad 2; *Sent.* 4 d.25 q.1 a.2; *Quodl.* 12 q.11 a.1.

[8] L.1 c.1: ML 43,109.

[9] *Contra Donatist.* l.6 c.5: ML 43,200.

[10] Synodus Placent. cn.10; GRATIANUS, *Decretum* p.2 causa 9 q.1 cn.5 *Ordinationes*.

[11] *Ep. ad Antonianum* p.2; cf. GRATIANUM, *Decretum* p.2 causa 7 q.1 cn.6 *Novatianus*.

«spiritus nec conventionis pacem observat, et se ab Ecclesiae vinculo atque a sacerdotum collegio separat, nec episcopi potestatem habere potest nec honorem».

Respondeo dicendum quod duplex est spiritualis potestas: una quidem sacramentalis; alia iurisdictionalis. Sacramentalis quidem potestas est quae per aliquam consecrationem confertur. Omnes autem consecrationes Ecclesiae sunt immobiles, manente re quae consecratur: sicut patet etiam in rebus inanimatis, nam altare semel consecratum non consecratur iterum nisi fuerit dissipatum. Et ideo talis potestas secundum suam essentiam remanet in homine qui per consecrationem eam est adeptus quandiu vivit, sive in schisma sive in haeresim labatur: quod patet ex hoc quod rediens ad Ecclesiam non iterum consecratur. Sed quia potestas inferior non debet exire in actum nisi secundum quod movetur a potestate superiori, ut etiam in rebus naturalibus patet; inde est quod tales usum potestatis amittunt, ita scilicet quod non liceat eis sua potestate uti. Si tamen usi fuerint, eorum potestas effectum habet in sacramentalibus: quia in his homo non operatur nisi sicut instrumentum Dei; unde effectus sacramentales non excluduntur propter culpam quamcumque conferentis sacramentum.—Potestas autem iurisdictionalis est quae ex simplici iniunctione hominis confertur. Et talis potestas non immobiliter adhaeret. Unde in schismaticis et haereticis non manet. Unde non possunt nec absolvere nec excommunicare nec indulgentias facere, aut aliquid huiusmodi: quod si fecerint, nihil est actum.

Cum ergo dicitur tales non habere potestatem spiritualem, intelligendum est vel de potestate secunda: vel, si referatur ad primam potestatem, non est referendum ad ipsam essentiam potestatis, sed ad legitimum usum eius.

Et per hoc patet responsio ad obiecta.

separa del vínculo de la Iglesia y del colegio de los sacerdotes y del obispo, no puede tener ni potestad ni honor".

Respuesta. Hay una doble potestad espiritual: una sacramental y otra de jurisdicción. La potestad sacramental es la conferida en alguna consagración. Todas las consagraciones de la Iglesia son permanentes, permaneciendo la cosa consagrada, como en las mismas cosas inanimadas; pues el altar consagrado una vez no se vuelve a consagrar si no se destruye. Por tanto, dicha potestad permanece esencialmente en el hombre que la alcanzó por consagración mientras vive, aunque caiga en cisma o en herejía; lo cual es evidente por no ser de nuevo consagrado al volver a la Iglesia. Mas, como la potestad inferior no debe proceder a obrar de no ser movida por superior, como también es patente en las cosas naturales, de aquí es que los dichos pierden el uso de su potestad, de suerte que no les sea permitido usarla. Con todo, si la usan, surte efecto en lo sacramental, porque no obra el hombre en ellos más que como instrumento de Dios; por donde los efectos sacramentales no son impedidos por cualesquiera culpas del que administra el sacramento.—La potestad jurisdiccional es la conferida por simple intimación humana. Tal potestad no se adquiere inamoviblemente, por lo cual no queda en los cismáticos y herejes. De aquí que no puedan ni absolver, ni excomulgar, ni conceder indulgencias, etc. Si lo hacen, no vale.

Por consiguiente, cuando se dice que los dichos no gozan de potestad espiritual, se ha de entender la segunda, o, si se refiere a la primera, no se entiende en cuanto a la esencia de la misma, sino en cuanto a su legítimo uso.

Soluciones. Con lo dicho se responde a las objeciones.

ARTICULO 4

Utrum sit conveniens poena schismaticorum ut excommunicentur

Si es conveniente pena para los cismáticos ser excomulgados

Dificultades. Parece que no sea conveniente pena para los cismáticos ser excomulgados.

1. La excomunión sobre todo separa al hombre de la comunión de los sacramentos. San Agustín dice que el bautismo puede ser recibido de manos de un cismático. Luego parece que la excomunión no es conveniente pena para los cismáticos.

2. A los fieles de Cristo toca reducir a los dispersos; por lo cual se dice en contra de algunos: "No redujisteis lo que era abyecto ni buscasteis lo perdido". Más fácilmente se reducen los cismáticos por quienes comunican con ellos. Parece, pues, que no han de ser excomulgados.

3. No se inflige doble pena por el mismo pecado: "No juzgará Dios dos veces al mismo". Algunos son castigados con pena temporal por el pecado de cisma: "Las leyes divinas y humanas sancionaron que los separados de la unidad de la Iglesia y quienes perturban su paz sean frenados por la potestad secular". Por tanto, no han de ser castigados con excomunión.

Por otra parte, se lee: "Alejaos de las moradas de los hombres impíos (quienes habían hecho cisma) y no queráis tocar lo que les pertenece, no seáis envueltos en sus pecados".

Respuesta. Debe ser castigado cada uno con lo que peca, como se dice en la Escritura. Es evidente de lo dicho que los cismáticos pecan en

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod poena schismaticorum non sit conveniens ut excommunicentur.

1. Excommunicatio enim maxime separat hominem a communione sacramentorum. Sed Augustinus dicit, in libro «Contra Donatis.» (l.c. nt.9), quod baptisma potest recipi a schismatico. Ergo videtur quod excommunicatio non est conveniens poena schismatis.

2. Praeterea, ad fideles Christi pertinet ut eos qui sunt dispersi reducant: unde contra quosdam dicitur Ez. 34,4: «Quod abiectum est non reduxistis, quod perierat non quaesistis». Sed schismatici convenientius reducuntur per aliquos qui eis communicent. Ergo videtur quod non sint excommunicandi.

3. Praeterea pro eodem peccato non infligitur duplex poena: secundum illud Nahum 1,9: «Non iudicabit Deus bis in idipsum». Sed pro peccato schismatis aliqui poena temporali puniuntur: ut habetur XXIII, q.5 [12], ubi dicitur: «Divinae et mundanae leges statuerunt ut ab Ecclesiae unitate divisi, et eius pacem perturbantes, a saecularibus potestatibus comprimantur». Non ergo sunt puniendi per excommunicationem.

Sed contra est quod Num. 16,26 dicitur: «Recedite a tabernaculis hominum impiorum», qui scilicet schisma fecerant, «et nolite tangere quae ad eos pertinent, ne involvamini in peccatis eorum».

Respondeo dicendum quod per quae peccat quis, per ea debet puniri, ut dicitur Sap. 11,17. Schismaticus autem, ut ex dictis patet, in duobus peccat. In uno quidem,

[12] GRATIANUS, *Decretum* p.2 q.5 cn.44 *Quali nos.*

quia separat se a communione membrorum Ecclesiae. Et quantum ad hoc conveniens poena schismaticorum est ut excommunicentur. In alio vero, quia subdi recusant capiti Ecclesiae. Et ideo, quia coerceri nolunt per spiritualem potestatem Ecclesiae, iustum est ut potestate temporali coerceantur.

Ad primum ergo dicendum quod baptismum a schismaticis recipere non licet nisi in articulo necessitatis: quia melius est de hac vita cum signo Christi exire, a quocumque detur, etiam si sit Iudaeus vel paganus, quam sine hoc signo, quod per baptismum confertur.

Ad secundum dicendum quod per excommunicationem non interdicitur illa communicatio per quam aliquis salubribus monitis divisos reducit ad Ecclesiae unitatem. Tamen et ipsa separatio quodammodo eos reducit, dum, de sua separatione confusi, quandoque ad poenitentiam adducuntur.

Ad tertium dicendum quod poenae praesentis vitae sunt medicinales; et ideo quando una poena non sufficit ad coercendum hominem, superadditur altera: sicut et medici diversas medicinas corporales apponunt quando una non est efficax. Et ita Ecclesia, quando aliqui per excommunicationem non sufficienter reprimuntur, adhibet coercionem brachii saecularis. Sed si una poena sit sufficiens, non debet alia adhiberi.

dos cosas: por separarse de la comunión de los miembros de la Iglesia, y por esto justamente merecen la pena de excomunión, y porque rehusan someterse a la cabeza de la Iglesia. Y, pues no quieren dejarse corregir por la potestad espiritual de ella, es justo que lo sean por el poder temporal.

Soluciones. 1. No es lícito recibir el bautismo de cismáticos, a no ser en caso de necesidad, ya que es mejor salir de esta vida con la señal de Cristo, de quien la dé, sea judío o pagano, que sin ella, que se da con el bautismo.

2. Por la excomunión no se prohibe la comunicación con la que uno reduce a la unidad de la Iglesia con consejos saludables, a los separados Sin embargo, la misma separación de alguna manera los atrae, al confundirse por causa de ella: a las veces vuelven a penitencia.

3. Las penas de la vida presente son medicinales. Por lo cual, cuando una pena no basta para corregir, se añade otra, al igual que el médico receta distintas medicinas de no ser una eficaz. También la Iglesia, cuando algunos no cesan por excomunión, aplica la corrección del brazo seglar. Pero, si una pena es suficiente, no se debe imponer otra.

CUESTION 40

(In quatuor articulos divisa)

De bello

De la guerra

Se trata ahora de la guerra. Sobre la cual se ponen cuatro artículos.

Primero: si alguna guerra es lícita.

Segundo: si es lícito a los clérigos guerrear.

Tercero: si es lícito a los combatientes usar de estratagemas.

Cuarto: si es lícito combatir en días festivos.

Deinde considerandum est de bello (cf. q.39 introd.).

Et circa hoc quaeruntur quatuor.

Primo: utrum aliquod bellum sit licitum.

Secundo: utrum clericis sit licitum bellare.

Tertio: utrum liceat bellantibus uti insidiis.

Quarto: utrum liceat in diebus festis bellare.

ARTICULO 1

Utrum bellare semper sit peccatum

Si es siempre pecado guerrear

Dificultades. Parece que es siempre pecado guerrear.

1. No se inflige pena más que por pecado. A quienes pelean, el Señor les tasa pena: "Todo el que empuñare la espada, a espada perecerá". Luego ninguna guerra es lícita.

2. Lo que contraría a mandamiento divino es pecado. Guerrear lo contraría, pues se dice: "Y yo os digo: no resistáis al mal"; y el Apóstol: "No defendiéndoos, carísimos, sino dad lugar a la ira (de Dios)". Por tanto, guerrear es siempre pecado.

3. Nada contradice a la acción virtuosa sino el pecado. La guerra contradice a la paz. Por lo tanto, la guerra es siempre pecado.

4. La práctica en cosa lícita es lícita, como es evidente en la práctica de las ciencias. Los ejercicios bélicos que se hacen en los torneos

Ad primum sic proceditur. Videtur quod bellare semper sit peccatum.

1. Poena enim non infligitur nisi pro peccato. Sed bellantibus a Domino indicitur poena: secundum illud Mt. 26,52: «Omnis qui acceperit gladium gladio peribit». Ergo omne bellum est illicitum.

2. Praeterea, quidquid contrariatur divino praecepto est peccatum. Sed bellare contrariatur divino praecepto: dicitur enim Mt. 5,39: «Ego dico vobis non resistere malo»; et Rom. 12,19 dicitur: «Non vos defendentes, carissimi: sed date locum irae». Ergo bellare semper est peccatum.

3. Praeterea, nihil contrariatur actui virtutis nisi peccatum. Sed bellum contrariatur paci. Ergo bellum semper est peccatum.

4. Praeterea, omne exercitium ad rem illicitam illicitum est: sicut patet in exercitiis scientiarum. Sed exercitia bellorum, quae fiunt in torneamentis, prohibentur ab Ecclesia: quia morientes in huiusmodi tyrociniis ecclesiastica sepultura privantur. Ergo bellum videtur esse simpliciter peccatum.

están prohibidos por la Iglesia, pues a los que mueren en tales aprendizajes se les priva de sepultura eclesiástica. Así, pues, la guerra parece ser absolutamente pecado.

Sed contra est quod Augustinus dicit, in sermone «De puero centurionis» [1]: **«Si christiana disciplina omnino bella culparet, hoc potius consilium salutis petentibus in Evangelio daretur, ut abicerent arma, seque militiae omnino subtraherent. Dictum est autem eis: «Neminem concutiatis; estote contenti stipendiis vestris». Quibus proprium stipendium sufficere praecepit, militare non prohibuit».**

Por otra parte, dice San Agustín: "Si la doctrina cristiana inculpara todas las guerras, el consejo más saludable para los que lo piden según el Evangelio sería que abandonasen las armas y se dejaran del todo de milicias. Mas a ellos fué dicho: A nadie hiráis; os baste con vuestro estipendio. A quienes mandó les bastase su propia paga, no les prohibió la militar".

Respondeo dicendum quod ad hoc quod aliquod bellum sit iustum, tria requiruntur. Primo quidem, auctoritas principis, cuius mandato bellum est gerendum. Non enim pertinet ad personam privatam bellum movere: quia potest ius suum in iudicio superioris prosequi. Similiter etiam quia convocare multitudinem, quod in bellis oportet fieri, non pertinet ad privatam personam. Cum autem cura reipublicae commissa sit principibus, ad eos pertinet rempublicam civitatis vel regni seu provinciae sibi subditae tueri. Et sicut licite defendunt eam materiali gladio contra interiores quidem perturbatores, dum malefactores puniunt, secundum illud Apostoli, ad Rom. 13,4: «Non sine causa gladium portat: minister enim Dei est, vindex in iram ei qui malo agit»; ita etiam gladio bellico ad eos pertinet rempublicam tueri ab exterioribus hostibus. Unde et principibus dicitur in Ps. 81,4: «Eripite pauperem, et egenum de manu peccatoris liberate». Unde Augustinus dicit, «Contra Faust.» [2]: **«Ordo naturalis, mortalium paci accommodatus, hoc poscit, ut suscipiendi belli auctoritas atque consilium penes principes sit».**

Respuesta. Tres cosas se requieren para una guerra justa. Primera, la autoridad del príncipe, por cuyo mandato se ha de hacer la guerra. No pertenece a persona privada declarar la guerra, porque puede exponer su derecho ante juicio del superior. Del mismo modo, tampoco toca a persona privada convocar la multitud que es menester hacer en las guerras; pues, estando confiado el cuidado de la república a los príncipes, les atañe defender el interés público de la ciudad, del reino o de la provincia a ellos sometidos. Y así como lícitamente los defienden con la espada material contra los perturbadores internos, castigando a los malhechores, ya que "no sin causa lleva espada; es ministro de Dios, vengador para castigo del que obra el mal", así también le incumbre defenderla de enemigos externos con belicosa espada. Por esto se recomienda a los príncipes: "Librad al pobre y sacad al desvalido de las manos del pecador". Y San Agustín: "El orden natural, acomodado a la paz de los mortales, postula que la autoridad y la deliberación de aceptar la guerra esté en el príncipe".

---

[1] *Epist.* 138, *Ad Marcellinum* c.2: ML 33,531; cf. GRATIANUM, *Decretum* p.2 causa 23 q.1 cn.2 *Paratus*.

[2] Lib. 22 c.75: ML 42,448.

Se requiere en segundo lugar justa causa, a saber, que quienes son impugnados merezcan por alguna culpa esa impugnación. Por eso dice San Agustín: "Suelen llamarse guerras justas las que vengan las injurias. Debe ser castigado el pueblo o la ciudad que descuida el vengar lo improbamente realizado por los suyos o el devolver lo que se ha quitado por injuria".

Finalmente, se requiere que sea recta la intención de los combatientes: que se intente o se promueva el bien o que se evite el mal. Por lo cual, dice San Agustín: "Entre los verdaderos adoradores de Dios, las mismas guerras son pacíficas, pues se mueven por deseo de la paz, no por codicia o crueldad, para que sean frenados los malos y favorecidos los buenos". Puede suceder que, siendo legítima la autoridad que declara la guerra y la causa justa, sin embargo, por intención prava se vuelva ilícita. Así dice San Agustín: "El deseo de dañar, la crueldad de vengarse, el ánimo inaplacado e implacable, la ferocidad en la lucha, la pasión de dominar, etc., son cosas en justicia culpadas en las guerras".

Soluciones. 1. San Agustín dice que "aquel que empuña la espada sin superior y legítima potestad que lo mande o lo conceda, se arma contra la vida ajena". Mas el que con la autoridad del príncipe o del juez, si es persona privada, o por celo de justicia, como por autoridad de Dios, si es pública, hace uso de la espada, no la empuña él, sino la esgrime recibida de otro. Por tanto, no merece pena.—Tampoco los que la blanden con pecado mueren siempre a hierro. Mas siempre perecen por su espada propia, porque por el pecado

Secundo, requiritur causa iusta: ut scilicet illi qui impugnantur propter aliquam culpam impugnationem mereantur. Unde Augustinus dicit, in libro «Quaest.»[3]: «Iusta bella solent definiri quae ulciscuntur iniurias: si gens vel civitas plectenda est quae vel vindicare neglexerit quod a suis improbe factum est, vel reddere quod per iniuriam ablatum est».

Tertio, requiritur ut sit intentio bellantium recta: qua scilicet intenditur vel ut bonum promoveatur, vel ut malum vitetur. Unde Augustinus, in libro «De verbis Dom.»[4]: «Apud veros Dei cultores etiam illa bella pacata sunt quae non cupiditate aut crudelitate, sed pacis studio geruntur, ut mali coerceantur et boni subleventur». Potest autem contingere quod etiam si sit legitima auctoritas indicentis bellum et causa iusta, nihilominus propter pravam intentionem bellum reddatur illicitum. Dicit enim Augustinus, in libro «Contra Faust.»[5]: «Nocendi cupiditas, ulciscendi crudelitas, implacatus et implacabilis animus, feritas rebellandi, libido dominandi, et si qua sunt similia, haec sunt quae in bellis iure culpantur».

Ad primum ergo dicendum quod, sicut Augustinus dicit, in II lib. «Contra Manich.»[6], «ille accipit gladium qui, nulla superiori aut legitima potestate aut iubente vel concedente, in sanguinem alicuius armatur». Qui vero ex auctoritate principis vel iudicis, si sit persona privata; vel ex zelo iustitiae, quasi ex auctoritate Dei, si sit persona publica, gladio utitur, non ipse accipit gladium, sed ab alio sibi commisso utitur. Unde ei poena non debetur.—Nec tamen illi etiam qui cum peccato gladio utuntur semper gladio occidunturSed ipso suo gladio semper pereunt: quia pro peccato gladii

[3] *Quaest. in Heptat.* l.4 q.10 super Ios.8,2: ML 34,781.
[4] Vide *De civ. Dei* l.19 c.12: ML 41,637; GRATIANUM, *Decretum* p.2 causa 23 q.1 c.6 *Apud veros.*
[5] L.22 c.74: ML 42,447.
[6] *Contra Faust.* ibid., c.70: ML 42,444.

aeternaliter punluntur, nisi poeniteant.

Ad secundum dicendum quod huiusmodi praecepta, sicut Augustinus dicit, in libro «De serm. Dom. in monte»[7], semper sunt servanda in praeparatione animi: ut scilicet semper homo sit paratus non resistere vel non se defendere si opus fuerit. Sed quandoque est aliter agendum propter commune bonum, et etiam illorum cum quibus pugnatur. Unde Augustinus dicit, in epist. «Ad Marcellinum» (l.c.): «Agenda sunt multa etiam cum invitis benigna quadam asperitate plectendis. Nam cui licentia iniquitatis eripitur, utiliter vincitur: quoniam nihil est infelicius felicitate peccantium, qua poenalis nutritur impunitas, et mala voluntas, velut hostis interior, roboratur».

Ad tertium dicendum quod etiam illi qui iusta bella gerunt pacem intendunt. Et ita paci non contrariantur nisi malae, quam Dominus «non venit mittere in terram», ut dicitur Mt. 10,34. Unde Augustinus dicit, «Ad Bonifacium»[8]: «Non quaeritur pax ut bellum exerceatur: sed bellum geritur ut pax acquiratur. Esto ergo bellando pacificus, ut eos quos expugnas ad pacis utilitatem vincendo perducas».

Ad quartum dicendum quod exercitia hominum ad res bellicas non sunt universaliter prohibita: sed inordinata exercitia et periculosa, ex quibus occisiones et depraedationes proveniunt. Apud antiquos autem exercitationes ad bella sine huiusmodi periculis erant: et ideo vocabantur «meditationes armorum», vel «bella sine sanguine», ut per Hieronymum[9] patet, in quadam epistola.

de la espada son eternamente castigados, de no arrepentirse.

2. Tales mandamientos, como dice San Agustín, han de ser siempre observados con ánimo preparado, de suerte que esté dispuesto el hombre siempre a no resistir o no defenderse, si fuere menester. Pero alguna vez hay que obrar de otra manera por el bien común o también por el de aquellos con quienes se contiende. Por donde dice: "Hay que hacer muchas cosas; aun con los que han de ser castigados contra su voluntad, usar de benigna aspereza. Pues el que es despojado de su inicua licencia es provechosamente vencido: que no hay nada más infeliz que la felicidad del pecador, con la que se nutre la impunidad penal, y la mala voluntad, como enemigo interior, se robustece".

3. Los que hacen guerras justas también intentan la paz. Así no la contrarían, sino a la mala, la cual "no vino el Señor a traer a la tierra". De aquí que San Agustín diga: "No se busca la paz para mover la guerra, sino se infiere para adquirirla. Sé, pues, pacífico combatiendo, de manera que atraigas a paz provechosa, venciendo a quienes combates".

4. Los ejercicios militares no están del todo prohibidos, sino los desordenados y peligrosos que traen muertes y latrocinios. Entre los antiguos, tales prácticas no tenían dichos peligros, y así eran llamadas "simulacros de armas" o "contiendas incruentas", como es de ver en San Jerónimo.

[7] L.1 c.19: ML 34,1260; cf. *Ad Marcell.* l.c. nt.1.
[8] *Epist.* 189; ML 33,856.
[9] Cf. VEGETIUM, *Instit. rei milit.* l.1 c.9-28; l.2 c.23.

ARTICULO 2

Utrum clericis et episcopis sit licitum pugnare

Si combatir es lícito a los obispos y clérigos

Dificultades. Parece que combatir es lícito a los obispos y a clérigos.

1. Las guerras en tanto son justas, conforme a lo dicho, en cuanto defienden a los pobres y a toda la república de enemigos. Esto parece que atañe sobre todo a los prelados, pues dice San Gregorio: "El lobo da en las ovejas cuando un injusto raptor oprime a humildes fieles. El que parecía pastor y no era, abandona las ovejas y huye, porque, al temer del peligro, no intenta resistir a su injusticia". Luego a prelados y clérigos es lícito pelear.

2. San León papa escribe: "Como muchas veces lleguen de tierras de sarracenos noticias adversas, diciendo algunos que con sigilo y a hurtadillas iban a dar en el puerto de Roma, mandamos congregar a nuestro pueblo y bajar al litoral". Por tanto, es lícito a obispos y clérigos intervenir en la guerra.

3. Por el mismo motivo parece que el hombre haga algo y consienta con el que obra, al tenor siguiente: "Son dignos de muerte los que obran y quienes consienten con ellos". Consiente, sobre todo, el que induce a otros a obrar. Es lícito a obispos y clérigos inducir a guerrear, pues se lee que "por exhortaciones y súplicas de Adriano, obispo de la ciudad romana, tomó a su cargo Carlos la guerra contra los longobardos". También, pues, les es permitido contender.

4. Lo que es en sí honesto y meritorio no es ilícito para prelados y

Ad secundum sic procoditur. Videtur quod clericis et episcopis liceat pugnare.

1. Bella enim intantum sunt licita et iusta, sicut dictum est (a.1), inquantum tuentur pauperes et totam rempublicam ab hostium iniuriis. Sed hoc maxime videtur ad praelatos pertinere: dicit enim Gregorius, in quadam homilia [10]: «Lupus super oves venit, cum quilibet iniustus et raptor fideles quosque atque humiles opprimit. Sed is qui pastor videbatur esse et non erat, relinquit oves et fugit: quia dum sibi ab eo periculum metuit, resistere eius iniustitiae non praesumit». Ergo praelatis et clericis licitum est pugnare.

2. Praeterea, XXIII, q.8 [11], Leo Papa scribit: «Cum saepe adversa a Saracenorum partibus pervenerint nuntia, quidam in Romanorum portum Saracenos clam furtiveque venturos esse dicebant. Pro quo nostrum congregari praecepimus populum, maritimumque ad littus descendere decrevimus». Ergo episcopis licet ad bella procedere.

3. Praeterea, eiusdem rationis esse videtur quod homo aliquid faciat, et quod facienti consentiat: secundum illud Rom. 1,32: «Non solum digni sunt morte qui faciunt, sed et qui consentiunt facientibus». Maxime autem consentit qui ad aliquid faciendum alios inducit. Licitum autem est episcopis et clericis inducere alios ad bellandum: dicitur enim XXIII, q.8 [12], quod «hortatu et precibus Adriani Romanae urbis Episcopi, Carolus bellum contra Longobardos suscepit». Ergo etiam eis licet pugnare.

4. Praeterea, illud quod est secundum se honestum et meritorium non est illicitum praelatis et clericis. Sed bellare est quandoque et honestum et meritorium: dicitur enim XXIII, q.8 [13], quod «si aliquis pro veritate fidei et salvatione patriae ac defensione Christianorum mortuus fuerit, a Deo caeleste praemium consequetur». Ergo licitum est episcopis et clericis bellare.

Sed contra est quod Petro, in persona episcoporum et clericorum, dicitur Mt. 26,52: «Converte gladium tuum in vaginam». Non ergo licet eis pugnare.

Respondeo dicendum quod ad bonum societatis humanae plura sunt necessaria. Diversa autem a diversis melius et expeditius aguntur quam ab uno; ut patet per Philosophum, in sua «Politica» [14]. Et quaedam negotia sunt adeo sibi repugnantia ut convenienter simul exerceri non possint. Et ideo illis qui maioribus deputantur prohibentur minora: sicut secundum leges humanas militibus, qui deputantur ad exercitia bellica, negotiationes interdicuntur. Bellica autem exercitia maxime repugnant illis officiis quibus episcopi et clerici deputantur, propter duo. Primo quidem, generali ratione: quia bellica exercitia maximas inquietudines habent; unde multum impediunt animum a contemplatione divinorum et laude Dei et oratione pro populo, quae ad officium pertinent clericorum. Et ideo sicut negotiationes, propter hoc quod nimis implicant animum, interdicuntur clericis, ita et bellica exercitia: secundum illud II ad Tim. 2,4: «Nemo militans Deo implicat se saecularibus negotiis».

Secundo, propter specialem rationem. Nam omnes clericorum ordines ordinantur ad altaris ministerium, in quo sub Sacramento repraesentatur passio Christi, secundum illud I ad Cor. 11,26: «Quotiescumque manducabitis panem hunc et calicem bibetis, mortem Domini annuntiabitis, donec veniat». Et ideo non competit eis

clérigos. Combatir es algunas veces honesto y meritorio, puesto que se lee: "Si alguno fuere muerto por la verdad de la fe, la salvación de la patria y en la defensa de los cristianos, recibirá de Dios premio celeste". En consecuencia, está permitido a obispos y clérigos ir a la guerra.

Por otra parte milita lo que se dice a obispos y clérigos en la persona de San Pedro: "Envaina la espada". Por consiguiente, no es lícito pelear.

Respuesta. Muchas cosas son necesarias para el bien de la sociedad humana. Las diferentes cosas se hacen mejor y más expeditamente por distintas personas que por una, como se ve en el Filósofo. Y ciertos negocios son tan contrarios entre sí, que no pueden despacharse convenientemente a la vez. Por eso, a quienes se confían los mayores, se prohiben los menores; como las leyes humanas prohiben el comercio a los soldados, deputados a guerreros ejercicios. Estos ejercicios son sobremanera contrarios a los oficios destinados a obispos y clérigos, por dos cosas. Primera, por razón general, pues las prácticas guerreras llevan grandes inquietudes, por lo cual mucho estorban al ánimo en la contemplación de lo divino, de la alabanza de Dios y de la oración por el pueblo, que es oficio de los clérigos. Por donde, así como el comercio, por absorber demasiado el ánimo, les es prohibido, también esos ejercicios, conforme al Apóstol: "El que milita para Dios no se embaraza con los negocios de la vida".

En segundo lugar, por una especial razón. Porque todas las ordenaciones de los clérigos van enderezadas al ministerio del altar, en el cual, bajo el Sacramento, se representa la pasión de Cristo: "Cuantas veces coméis de este pan y bebéis el

[10] *In Evang.* l.1 homil.14: ML 76,1128.
[11] GRATIANUS, *Decretum* p.2 causa 23 q.8 cn.7 *Igitur.*
[12] Ibid., cn.10 *Hortatu.*
[13] Ibid., cn.9 *Omni timore.*
[14] L.1 c.1 n.5 (BK 1252b3): S.TH., lect.1.

cáliz, tantas otras anunciaréis la muerte del Señor hasta que venga". De aquí que no les esté bien matar o verter sangre, antes bien estar preparados para la efusión de la propia por Cristo, para que imiten con las obras lo que desempeñan en ministerio. Y por eso está establecido que los derramadores de sangre, aun sin pecado, sean irregulares. A nadie deputado a un oficio le es lícito lo que lo vuelve impropio. Así, no les está permitido entrar en guerra, ordenada a verter sangre.

Soluciones. 1. Los prelados deben resistir no sólo a los lobos, que matan espiritualmente a la grey, sino también a los raptores y tiranos, que vejan corporalmente, mas no llevando personalmente armas materiales, sino con espirituales, según el Apóstol: "Las armas de nuestra milicia no son carnales, sino espirituales". Cuales son los saludables avisos, las devotas oraciones y sentencia de excomunión contra los pertinaces.

2. Los prelados y los clérigos pueden asistir a las guerras con la autorización del superior, no para pelear, sino para socorrer espiritualmente con sus exhortaciones y absoluciones y demás auxilios espirituales a quienes combaten justamente, lo mismo que en la ley se mandaba que los sacerdotes tocasen trompetas en los combates. Y para esto fué concedido a obispos o clérigos que fueran a la guerra; pero pelear es abuso.

3. Arriba queda dicho que toda potencia, arte o virtud que pertenece al fin, puede disponer de lo conducente a éste. Las guerras materiales en el pueblo fiel se han de referir, como a fin, al bien espiritual divino, a que son deputados los clérigos. Y así toca a ellos disponer e inducir a los demás a pelear guerras justas. No se les prohibe combatir

occidere vel effundere sanguinem: sed magis esse paratos ad propriam sanguinis effusionem pro Christo, ut imitentur opere quod gerunt ministerio. Et propter hoc est institutum ut effundentes sanguinem, etiam sine peccato, sint irregulares [15]. Nulli autem qui est deputatus ad aliquod officium licet id per quod suo officio incongruus redditur. Unde clericis omnino non licet bella gerere, quae ordinantur ad sanguinis effusionem.

Ad primum ergo dicendum quod praelati debent resistere non solum lupis qui spiritualiter interficiunt gregem, sed etiam raptoribus et tyrannis qui corporaliter vexant: non autem materialibus armis in propria persona utendo, sed spiritualibus; secundum illud Apostoli, II ad Cor. 10,4: «Arma militiae nostrae non sunt carnalia, sed spiritualia». Quae quidem sunt salubres admonitiones, devotae orationes, contra pertinaces excommunicationis sententia.

Ad secundum dicendum quod praelati et clerici, ex auctoritate superioris, possunt interesse bellis, non quidem ut ipsi propria manu pugnent, sed ut iuste pugnantibus spiritualiter subveniant suis exhortationibus et absolutionibus et aliis huiusmodi spiritualibus subventionibus. Sicut et in veteri lege mandabatur, Ios. 6,4 (Num. 10,9), quod sacerdotes sacris tubis in bellis clangerent. Et ad hoc primo fuit concessum quod episcopi vel clerici ad bella procederent. Quod autem aliqui propria manu pugnent, abusionis est.

Ad tertium dicendum quod, sicut supra habitum est (q.23 a.4 ad 2), omnis potentia vel ars vel virtus ad quam pertinet finis habet disponere de his quae sunt ad finem. Bella autem carnalia in populo fideli sunt referenda, sicut ad finem, ad bonum spirituale divinum, cui clerici deputantur. Et ideo ad clericos pertinet disponere et inducere alios

[15] GRATIANUS, *Decretum* p.1 d.50 cn.4 *Miror*.

ad bellandum bella iusta. Non enim interdicitur eis bellare quia peccatum sit: sed quia tale exercitium eorum personae non congruit.

Ad quartum dicendum quod, licet exercere bella iusta sit meritorium, tamen illicitum redditur clericis propter hoc quod sunt ad opera magis meritoria deputati. Sicut matrimonialis actus potest esse meritorius, et tamen virginitatem voventibus damnabilis redditur, propter obligationem eorum ad maius bonum.

porque sea pecado, sino que tal ejercicio no es decoroso a sus personas.

4. Que, aunque las conflagraciones justas sean meritorias, en cambio se vuelven ilícitas a los clérigos, por estar destinados a obras más meritorias, igual que el acto matrimonial puede ser meritorio y, sin embargo, es condenable en quienes han prometido virginidad, por su obligación a bien mayor.

ARTICULO 3

Utrum sit licitum in bellis uti insidiis

Si es lícito en las guerras usar de estratagemas

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod non sit licitum in bellis uti insidiis.

1. Dicitur enim Deut. 16,20: «Iuste quod iustum est exequeris». Sed insidiae, cum sint fraudes quaedam, videntur ad iniustitiam pertinere. Ergo non est utendum insidiis etiam in bellis iustis.

2. Praeterea, insidiae et fraudes fidelitati videntur opponi, sicut et mendacia. Sed quia ad omnes fidem debemus servare, nulli homini est mentiendum; ut patet per Augustinum, in libro «Contra mendacium» [16]. Cum ergo «fides hosti servanda sit», ut Augustinus dicit, «Ad Bonifacium» [17], videtur quod non sit contra hostes insidiis utendum.

3. Praeterea, Mt. 7,12 dicitur: «Quae vultis ut faciant vobis homines, et vos facite illis»: et hoc est observandum ad omnes proximos. Inimici autem sunt proximi. Cum ergo nullus sibi velit insidias vel fraudes parari, videtur quod nullus ex insidiis debeat gerere bella.

Sed contra est quod Augustinus dicit, in libro «Quaest.» [18]:

Dificultades. Parece que no es lícito en las guerras usar de estratagemas.

1. Se dice en la Escritura: "Ejecutarás justamente lo que es justo". La estratagema, por ser un engaño, parece saber a injusticia. Luego no han de ser usadas ni en las guerras justas.

2. Las asechanzas y fraudes parecen oponerse a la fidelidad, lo mismo que las mentiras. Mas, como a todos debemos guardar fidelidad, a nadie se ha de mentir, como se ve en San Agustín. Pues, habiendo de guardar fidelidad al enemigo, como él mismo afirma, parece que no se ha de usar de celadas contra él.

3. En San Mateo se dice: "Lo que queréis que hagan los hombres con vosotros, hacedlo vosotros con ellos". Esto hay que observarlo con todos los prójimos. Los enemigos son prójimos. No queriendo nadie para sí emboscadas ni trampas, parece que nadie debe usar estratagemas en la guerra.

Por otra parte, dice San Agustín: "Cuando uno toma sobre sí guerra

[16] C.15: 40,539. [17] *Epist.* 189: ML 33,856. [18] *Quaest. in Heptat.* l.6 q.10 super Ios.8,2: ML 34,781.

justa, nada importa a la justicia si vence con pelea franca o con estratagema". Esto lo prueba con la autoridad del Señor, que mandó a Josué poner celadas a los habitantes de la ciudad de Hai, como se puede leer en la Escritura.

Respuesta. La estratagema se ordena a engañar al enemigo. De dos modos se puede engañar a uno: con palabra o con obras. Del primer modo, por decirle falsedad o porque no le guarda lo prometido. Esto siempre es ilícito. De esta manera nadie debe engañar al enemigo, pues hay ciertos derechos y pactos entre los mismos enemigos que han de guardarse, como dice San Ambrosio.

Uno puede ser engañado de un segundo modo, con nuestras palabras o con nuestras obras, por no exponerle nuestro propósito, o nuestro sentido. Esto podemos hacerlo, ya que hay que ocultar muchas cosas de la doctrina sagrada, máxime a los infieles, para que no se burlen, conforme a aquello: "No echéis lo santo a perros". Por donde mucho más se ha de enmascarar lo apercibido para impugnar al enemigo. Por lo cual, entre todos los documentos del arte militar, se pone este principalmente de ocultar los proyectos, como puede leerse en Frontini. Tal ocultación pertenece a las estratagemas, que es lícito practicar en las justas contiendas.—Y no son propiamente fraudes ni se oponen a la justicia ni a ordenada voluntad, que se daría si se quisiera que nada nos ocultaran los demás.

Soluciones. Con esto se da respuesta a las objeciones.

«Cum iustum bellum suscipitur, utrum aperte pugnet aliquis an ex insidiis, nihil ad iustitiam interest». Et hoc probat auctoritate Domini, qui mandavit Iosue ut insidias poneret habitatoribus civitatis Hai, ut habetur Ios. 8,2.

Respondeo dicendum quod insidiae ordinantur ad fallendum hostes. Dupliciter autem aliquis potest falli ex facto vel dicto alterius. Uno modo, ex eo quod ei dicitur falsum, vel non servatur promissum. Et istud semper est illicitum. Et hoc modo nullus debet hostes fallere: sunt enim quaedam iura bellorum et foedera etiam inter ipsos hostes servanda, ut Ambrosius dicit, in libro «De officiis»[19].

Alio modo potest aliquis falli ex dicto vel facto nostro, quia ei propositum aut intellectum non aperimus. Hoc autem semper facere non tenemur: quia etiam in doctrina sacra multa sunt occultanda, maxime infidelibus, ne irrideant, secundum illud Mt. 7,6: «Nolite sanctum dare canibus». Unde multo magis ea quae ad impugnandum inimicos paramus sunt eis occultanda. Unde inter cetera documenta rei militaris hoc praecipue ponitur de occultandis consiliis ne ad hostes perveniant; ut patet in libro «Strategematum» Frontini. Et talis occultatio pertinet ad rationem insidiarum quibus licitum est uti in bellis iustis.—Nec proprie huiusmodi insidiae vocantur fraudes; nec iustitiae repugnant; nec ordinatae voluntati: esset enim inordinata voluntas si aliquis vellet nihil sibi ab aliis occultari.

Et per hoc patet responsio ad obiecta.

ARTICULO 4

Utrum in diebus festis liceat bellare

Si es lícito combatir en días festivos

Dificultades. Parece que no es lícito combatir en días festivos.

1. Las fiestas se ordenan a vacar a lo divino; así se entiende por la guarda del sábado, mandada en la Escritura: "Sábado significa descanso". Las guerras llevan máxima inquietud. Luego de ninguna manera se ha de combatir en día de fiesta.

2. En la Escritura son reprendidos algunos que en día de ayuno "reclaman las deudas y se meten en pendencias, hiriendo con el puño". Por tanto, es mucho más ilícito pelear en día festivo.

3. No hay que obrar desordenadamente para evitar perjuicio temporal. Luchar en día festivo parece de suyo desordenado. Nadie, pues, debe guerrear en día festivo por evitar necesidad alguna de daño temporal.

Por otra parte, se lee: "Laudablemente resolvieron los judíos: Todo hombre, quienquiera que sea, que en día de sábado viniere a pelear contra nosotros, sea de nosotros combatido".

Respuesta. La observancia de las fiestas no nos impide lo ordenado a la salud del hombre, aun de la corporal. Por lo cual, el Señor da en rostro a los judíos, diciendo: "¿Os indignáis contra mí porque he sanado a todo el hombre en sábado?" Y por eso los médicos pueden curar lícitamente a los hombres en día festivo. Mucho más se ha de mirar por la salvación de la república, con la cual se evitan muchas muertes e innumerables males temporales y espirituales, más que por la salud corporal de un hombre. Y por eso es lícito combatir justamente en días de fiesta en defensa de la república de los fieles, urgiendo necesidad; pues sería tentar a Dios en tal aprieto abstenerse de la guerra. Con todo, no habiendo necesidad, no es lícito pelear en días festivos por las razones aducidas.

Soluciones. Con esto se responde a las dificultades.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod in diebus festis non liceat bellare.

1. Festa enim sunt ordinata ad vacandum divinis: unde intelliguntur per observationem sabbati, quae praecipitur Ex. 20,8 sqq.; «sabbatum» enim interpretatur «requies». Sed bella maximam inquietudinem habent. Ergo nullo modo est in diebus festis pugnandum.

2. Praeterea, Is. 58,3-4 reprehenduntur quidam quod in diebus ieiunii «repetunt debita et committunt lites, pugno percutientes». Ergo multo magis in diebus festis illicitum est bellare.

3. Praeterea, nihil est inordinate agendum ad vitandum incommodum temporale. Sed bellare in die festo, hoc videtur esse secundum se inordinatum. Ergo pro nulla necessitate temporalis incommodi vitandi debet aliquis in die festo bellare.

Sed contra est quod I Mach. 2,41 dicitur: «Cogitaverunt laudabiliter Iudaei, dicentes: «Omnis homo quicumque venerit ad nos in bello in die sabbatorum, pugnemus adversus eum».

Respondeo dicendum quod observatio festorum non impedit ea quae ordinantur ad hominis salutem etiam corporalem. Unde Dominus arguit Iudaeos, dicens, Io. 7,23: «Mihi indignamini quia totum hominem salvum feci in sabbato?» Et inde est quod medici licite possunt medicari homines in die festo. Multo autem magis est conservanda salus reipublicae, per quam impediuntur occisiones plurimorum et innumera mala et temporalia et spiritualia, quam salus corporalis unius hominis. Et ideo pro tuitione reipublicae fidelium licitum est iusta bella exercere in diebus festis, si tamen hoc necessitas exposcat: hoc enim esset tentare Deum, si quis, imminente tali necessitate, a bello vellet abstinere. Sed necessitate cessante, non est licitum bellare in diebus festis, propter rationes inductas.

Et per hoc patet responsio ad obiecta.

[19] L.1 c.29: ML 16,68.

CUESTION 41

(In duos articulos divisa)

De rixa

De la riña

Pasamos a estudiar la riña. Acerca de la cual se indagan dos puntos.
Primero: si la riña es pecado.
Segundo: si es hija de la ira.

Deinde considerandum est de rixa (cf. q.39 introd.).
Et circa hoc quaeruntur duo.
Primo: utrum rixa sit peccatum.
Secundo: utrum sit filia irae.

ARTICULO 1

Utrum rixa semper sit peccatum

Si la riña es siempre pecado

Dificultades. Pareçe que la riña no es siempre pecado.

1. La riña parece que es una contienda, pues dice San Isidoro que "el pendenciero (rixosus), llamado así por el rictus canino, está siempre apercibido para contradecir, se complace con pendencias y provoca al porfiador". La porfía no es siempre pecado. Luégo tampoco la riña.

2. Se lee en la Escritura que los siervos de Isaac cavaron otro pozo y aun riñeron por él. No es de creer que la familia de Isaac riñera públicamente, sin que él lo estorbara, si fuera pecado. Por tanto, la riña no es pecado.

3. La pendencia parece ser una guerra particular. La guerra no es siempre pecado. Pues tampoco la pendencia.

Por otra parte, las riñas se cuentan entre las obras de la carne, que "quienes las hacen no poseerán el reino de Dios". No sólo las riñas son pecados, sino pecados mortales.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod rixa non semper sit peccatum.

1. Rixa enim videtur esse contentio quaedam: dicit enim Isidorus, in libro «Ethymol.» [1], **quod «rixosus est a rictu canino dictus: semper enim ad contradicendum paratus est, et iurgio delectatur, et provocat contendentem». Sed contentio non semper est peccatum. Ergo neque rixa.**

2. Praeterea, Gen. 26,21 dicitur quod servi Isaac «foderunt alium puteum, et pro illo quoque rixati sunt». Sed non est credendum quod familia Isaac rixaretur publice, eo non contradicente, si hoc esset peccatum. Ergo rixa non est peccatum.

3. Praeterea, rixa videtur esse quoddam particulare bellum. Sed bellum non semper est peccatum. Ergo rixa non semper est peccatum.

Sed contra est quod ad Gal. 5, 20-21 rixae ponuntur inter opera carnis, «quae qui agunt regnum Dei non consequuntur». Ergo rixae non solum sunt peccata, sed etiam sunt peccata mortalia.

Respondeo dicendum quod sicut contentio importat quandam contradictionem verborum, ita etiam rixa importat quandam contradictionem in factis: unde super illud Gal. 5,20 dicit Glossa (interl.) quod rixae sunt «quando ex ira invicem se percutiunt». Et ideo rixa videtur esse quoddam privatum bellum, quod inter privatas personas agitur non ex aliqua publica auctoritate, sed magis ex inordinata voluntate. Et ideo rixa semper importat peccatum. Et in eo quidem qui alterum invadit iniuste est peccatum mortale: inferre enim nocumentum proximo etiam opere manuali non est absque mortali peccato. In eo autem qui se defendit potest esse sine peccato, et quandoque cum peccato veniali, et quandoque etiam cum mortali: secundum diversum motum animi eius, et diversum modum se defendendi. Nam si solo animo repellendi iniuriam illatam, et cum debita moderatione se defendat, non est peccatum: nec proprie potest dici rixa ex parte eius. Si vero cum animo vindictae vel odii, vel cum excessu debitae moderationis se defendat, semper est peccatum: sed veniale quidem quando aliquis levis motus odii vel vindictae se immiscet, vel cum non multum excedat moderatam defensionem; mortale autem quando obfirmato animo in impugnantem insurgit ad eum occidendum, vel graviter laedendum.

Ad primum ergo dicendum quod rixa non simpliciter nominat contentionem: sed tria in praemissis verbis Isidori ponuntur quae inordinationem rixae declarant. Primo quidem, promptitudinem animi ad contendendum: quod significat cum dicit «semper ad contradicendum paratus», scilicet sive alius bene aut male dicat aut faciat. Secundo, quia in ipsa contradictione delectatur: unde sequitur, «et in iurgio delectatur». Tertio, quia ipse alios provocat ad contradictiones: unde sequitur, «et provocat contendentem».

Ad secundum dicendum quod ibi non intelligitur quod servi

Respuesta. Si la porfía dice la contradicción con palabras, la riña contradicción con obras. De ahí que, comentando la Glosa el pasaje citado, dice que hay pendencia "cuando por ira se pegan mutuamente". Por eso, la riña parece ser una particular contienda, efectuada entre personas privadas, no con la autorización pública, antes bien por voluntad desordenada. Y así, la riña siempre lleva pecado. Y es mortal en quien se lanza injustamente, ya que dañar al prójimo, aun con percusión de manos, no se da sin pecado mortal. En quien se defiende puede darse sin pecado; algunas veces con pecado venial y otras con mortal, según los diversos movimientos de su ánimo y la diferente manera de defenderse. Porque, si se defiende con ánimo de rechazar la injuria inferida y con la debida moderación, no es pecado ni se puede decir que en rigor haya riña por su parte. Pero, si se defiende con ánimo de venganza o de odio o con exceso, siempre es pecado: venial, cuando se mezcla leve movimiento de odio o de venganza o no se excede mucho en la debida defensa; mortal, cuando con ánimo obstinado se revuelve contra el atacante para matarlo o perjudicarlo gravemente.

Soluciones. 1. No llama San Isidoro a la riña contienda en absoluto, sino que en las palabras citadas indica tres cosas que manifiestan su desorden. Primera, que entraña propensión de ánimo a porfiar, significado cuando se dice: "Siempre apercibido a contradecir", ora uno diga o haga bien, ora mal. Segunda, por complacerse en la contradicción, y así sigue: "y se deleita con la querella". Tercera, por provocar a otros a ella, añadiendo: "e incita al contradictor".

2. No se entiende en eso que los criados de Isaac riñeran, sino que

[1] Lib. ad litt. R: ML 82,392.

los moradores de la tierra se alzaron en contra de ellos. Así pecaron, y no los zagales de Isaac, que su sufrían la calumnia.

3. Para que la guerra sea justa, se requiere que se haga con la autorización de la potestad pública, como está dicho. La pendencia se hace por afecto privado de ira o de odio. Si los agentes del príncipe, o del juez con poder público, acometen a unos y éstos se defienden, no se dice que aquéllos riñan, sino quienes resisten al poder público. En este caso, los que atacan no pendencian ni pecan; sino los que se defienden desordenadamente.

Isaac sint rixati, sed quod incolae terrae rixati sunt contra eos. Unde illi peccaverunt: non autem servi Isaac, qui calumniam patiebantur.

Ad tertium dicendum quod ad hoc quod iustum sit bellum, requiritur quod fiat auctoritate publicae potestatis, sicut supra dictum est (q.40 a.1). Rixa autem fit ex privato affectu irae vel odii. Si enim minister principis aut iudicis publica potestate alliquos invadat qui se defendant, non dicuntur ipsi rixari, sed illi qui publicae potestati resistunt. Et sic illi qui invadunt non rixantur neque peccant: sed illi qui se inordinate defendunt.

ARTICULO 2

Utrum rixa sit filia irae [a]

Si la riña es hija de la ira

Dificultades. Parece que la riña no es hija de la ira.

1. Se lee en la Escritura: "¿Y de dónde entre vosotros tantas guerras y contiendas? ¿No es de las pasiones, que luchan en vuestros miembros?" La ira no pertenece a la concupiscible. Luego la riña no es hija de la ira, sino de la concupiscencia.

2. Sentencia es de la Escritura: "El jactancioso y desenvuelto suscita litigios". Parecen ser lo mismo riña que litigio. Por tanto, es hija de la soberbia y de la vanagloria, a quienes toca jactarse y andar desenvueltas.

3. También se lee allí: "Los labios del necio mueven contiendas". La necedad difiere de la ira, pues no se opone a la mansedumbre, antes a la sabiduría y a la prudencia. La riña no es, pues, hija de la ira.

4. En otro lugar se lee: "El odio levanta pendencias". El odio nace de la envidia, como San Gregorio dice.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod rixa non sit filia irae.

1. Dicitur enim Iac. 4,1: «Unde bella et lites in vobis? Nonne ex concupiscentiis quae militant in membris vestris?» Sed ira non pertinet ad concupiscibilem. Ergo rixa non est filia irae, sed magis concupiscentiae.

2. Praeterea, Prov. 18,25 dicitur: «Quis se iactat et dilatat iurgia concitat». Sed idem videtur esse rixa quod iurgium. Ergo videtur quod rixa sit filia superbiae vel inanis gloriae, ad quam pertinet se iactare et dilatare.

3. Praeterea, Prov. 18,6 dicitur: «Labia stulti immiscent se rixis». Sed stultitia differt ab ira: non enim opponitur mansuetudini, sed magis sapientiae vel prudentiae. Ergo rixa non est filia irae.

4. Praeterea, Prov. 10,12 dicitur: «Odium suscitat rixas». Sed «odium oritur ex invidia»; ut Gregorius dicit, XXXI «Moral.» [2] Ergo rixa non est filia irae, sed invidiae.

5. Praeterea, Prov. 17,19 dicitur: «Qui meditatur discordias seminat rixas». Sed discordia est filia inanis gloriae, ut supra dictum est (q.37 a.2). Ergo et rixa.

Sed contra est quod Gregorius dicit, XXXI «Moral.» (l.c.), quod «ex ira oritur rixa». Et Prov. 15,18 et 29,22 dicitur: «Vir iracundus provocat rixas».

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est (a.1), rixa importat quandam contradictionem usque ad facta pervenientem, dum unus alterum laedere molitur. Dupliciter autem unus alium laedere intendit. Uno modo, quasi intendens absolute malum ipsius. Et talis laesio pertinet ad odium, cuius intentio est ad laedendum inimicum vel in manifesto vel in occulto.—Alio modo aliquis intendit alium laedere eo sciente et repugnante: quod importatur nomine rixae. Et hoc proprie pertinet ad iram, quae est appetitus vindictae: non enim sufficit irato quod latenter noceat ei contra quem irascitur, sed vult quod ipse sentiat, et quod contra voluntatem suam aliquid patiatur in vindictam eius quod fecit, ut patet per ea quae supra dicta sunt de passione irae (1-2 q.46 a.2). Et ideo rixa proprie oritur ex ira.

Ad primum ergo dicendum quod, sicut supra dictum est (1-2 q.25 a.1), omnes passiones irascibilis ex passionibus concupiscibilis oriuntur. Et secundum hoc, illud quod proxime oritur ex ira, oritur etiam ex concupiscentia sicut ex prima radice.

Ad secundum dicendum quod iactatio et dilatatio sui, quae fit per superbiam vel inanem gloriam, non directe concitat iurgium aut rixam, sed occasionaliter: inquantum scilicet ex hoc concitatur ira, dum aliquis sibi ad iniuriam reputat quod alter ei se praeferat; et sic ex ira sequuntur iurgia et rixae.

Ad tertium dicendum quod ira, sicut supra dictum est (1-2 q.48 a.3), impedit iudicium rationis:

[a] Supra q.37 a.2 ad 1; infra q.158 a.7.
[2] C.45; ML 76,221.

La riña es, pues, hija de la envidia y no de la ira.

5. La Escritura dice: "El que medita discordia siembra riñas". La discordia, como se ha dicho, es hija de la vanagloria. También la riña.

Por otra parte, dice San Gregorio que "la riña nace de la ira", y la Escritura: "El hombre iracundo provoca pendencias".

Respuesta. Queda dicho que la riña entraña cierta contradicción que llega hasta la obra, al urdir uno perjudicar a otro. Doblemente se intenta dañar a otro. Primeramente, como maquinando absolutamente su mal. Una tal lesión pertenece al odio, cuya intención es perjudicar al enemigo en público o en oculto.—En segundo lugar, sabiéndolo el otro y no queriéndolo, lo cual se significa con el nombre de riña. Esto propiamente pertenece a la ira, que es el apetito de venganza. Porque no basta al airado dañar secretamente a aquel contra el que se aíra, antes quiere que lo sienta y sufra contra su voluntad en venganza de lo que hizo, como se ve por lo dicho de la pasión de la ira. Y así la riña, en rigor, nace de la ira.

Soluciones. 1. Arriba hemos visto que todas las pasiones de la irascible proceden de las pasiones de la concupiscible. En cuya conformidad, lo que próximamente nace de la ira nace también de la concupiscencia como de primera raíz.

2. La jactancia y la desenvoltura, manifestadas en la soberbia y la vanagloria, no promueven directamente, sino ocasionalmente, litigios y riñas, en cuanto que uno se mueve a ira al tener por injuria que otro se prefiera a él; y de esta manera nacen ellos.

3. La ira, como está dicho, turba el juicio de la razón, y así se asemeja a la necedad; de donde se sigue

tengan común efecto, pues de la falta de razón acaece tramar desordenadamente el daño de otro.

4. Aunque la pendencia brote a veces del odio, sin embargo, no es efecto propio, porque no cae en intención del que odia perjudicar al enemigo en riña y públicamente: alguna vez también busca hacerlo ocultamente. Sin embargo, cuando ve que se impone, intenta la lesión con pendencia y litigio. Dañar pendencieramente es efecto peculiar de la ira por la razón ya dicha.

5. Las riñas dan cabida al odio y a la discordia en los corazones de los litigantes. Por eso, el que trama sembrar discordias entre algunos, procura que se peleen, de la manera que un pecado puede imperar la acción de otro ordenándolo a su fin. Empero, de esto no se deduce que propia y directamente la riña sea hija de la vanagloria.

unde habet similitudinem cum stultitia. Et ex hoc sequitur quod habeant communem effectum: ex defectu enim rationis contingit quod aliquis inordinate alium laedere molitur.

Ad quartum dicendum quod rixa, etsi quandoque ex odio oriatur, non tamen est proprius effectus odii. Quia praeter intentionem odientis est quod rixose et manifeste inimicum laedat: quandoque enim etiam occulte laedere quaerit; sed quando videt se praevalere, cum rixa et iurgio laesionem intendit. Sed rixose aliquem laedere est proprius effectus irae, ratione iam dicta (in c).

Ad quintum dicendum quod ex rixis sequitur odium et discordia in cordibus rixantium. Et ideo ille qui «meditatur», idest qui intendit inter aliquos seminare discordias, procurat quod ad invicem rixantur: sicut quodlibet peccatum potest imperare actum alterius peccati, ordinando illum in suum finem. Sed ex hoc non sequitur quod rixa sit filia inanis gloriae proprie et directe.

CUESTION 42

(In duos articulos divisa)

De seditione

De la sedición

Deinde considerandum est de seditione (cf. q.39 introd.).

Et circa hoc quaeruntur duo.

Primo: utrum sit speciale peccatum.

Secundo: utrum sit mortale peccatum.

Se ha de estudiar ahora la sedición. Acerca de la cual se controvierten dos puntos.

Primero: si es pecado especial.

Segundo: si es pecado mortal.

ARTICULO 1

Utrum seditio sit speciale peccatum ab aliis distinctum

Si la sedición es un pecado especial distinto de los otros

Ad primum sic proceditur. Videtur quod seditio non sit speciale peccatum ab aliis distinctum.

1. Quia ut Isidorus dicit, in libro «Etymol.» [1], **«seditiosus est qui dissensionem animorum facit et discordias gignit». Sed ex hoc quod aliquis aliquod peccatum procurat, non peccat alio peccati genere nisi illo quod procurat. Ergo videtur quod seditio non sit speciale peccatum a discordia distinctum.**

2. Praeterea, seditio divisionem quandam importat. Sed nomen etiam schismatis sumitur a scissura, ut supra dictum est (q.39 a.1). Ergo peccatum seditionis non videtur esse distinctum a peccato schismatis.

3. Praeterea, omne peccatum speciale ab aliis distinctum vel est vitium capitale, aut ex aliquo vitio capitali oritur. Sed seditio neque computatur inter vitia capitalia, neque inter vitia quae ex capitalibus oriuntur: ut patet in XXXI «Moral.» [2], **ubi utraque vi-**

Dificultades. Parece que la sedición no es un pecado especial distinto de los otros.

1. Porque San Isidoro dice que "sedicioso es quien mete disensión y engendra discordias en los ánimos". Porque uno procure hacer un pecado, no peca con otro género de pecado, sino con aquel que procura hacer. Luego parece que la sedición no es pecado especial distinto de la discordia.

2. La sedición dice cierta división. También el nombre de cisma se toma de escisión, como arriba queda dicho. Por tanto, el pecado de sedición no parece que es distinto del pecado de cisma.

3. Todo pecado especial distinto de los demás, o es vicio capital o nace de vicio capital. La sedición ni se computa entre los vicios capitales ni entre los que nacen de ellos, como es de ver en San Gregorio, que enumera esos vicios. La sedición, pues,

[1] L.10 ad litt. S: ML 82,394.
[2] C.45: ML 76,621.

no es pecado especial, distinto de los otros.

Por otra parte, el Apóstol distingue las sediciones de los demás pecados.

Respuesta. La sedición es un pecado especial que en algo conviene con la guerra y la riña y en algo difiere. Conviene con ellas en cuanto que entraña contradicción. Difiere en dos cosas. Primera, en que la guerra y la riña dicen mutua impugnación actual, y, en cambio, la sedición cabe con la impugnación actual y con la preparación para ella. Por lo cual, la Glosa dice que las sediciones son "tumultos hacia la pelea", al apercibirse e intentar contender.—Segunda, en que la guerra es propiamente contra los enemigos extranjeros, como de multitud a multitud; la pendencia, de uno contra uno o de unos pocos contra otros pocos; mas la sedición, en rigor, se da entre las partes de una muchedumbre que disienten entre sí; v.gr.: cuando un sector de la ciudad arma tumultos contra el otro. Por eso, porque la sedición se opone a un bien especial, cual es la unidad y la paz de la multitud, es pecado especial.

Soluciones. 1. Se llama sedicioso al que excita la sedición. Y, pues la sedición lleva cierta discordia, de aquí que el que obra discordia es sedicioso, no como quiera, sino entre los sectores de una multitud. Que el pecado de sedición no sólo está en quien siembra discordias, sino también en quienes disienten desordenadamente entre sí.

2. La sedición difiere del cisma en dos cosas. Primera, en que el cisma se opone a la unidad espiritual de la multitud, a la unidad eclesiástica; y la sedición a la temporal o secular, a la unidad de la ciudad o

tia numerantur. Ergo seditio non est speciale peccatum ab aliis distinctum.

Sed contra est quod II ad Cor. 12,20 seditiones ab aliis peccatis distinguuntur.

Respondeo dicendum quod seditio est quoddam peccatum speciale, quod quantum ad aliquid convenit cum bello et rixa, quantum autem ad aliquid differt ab eis. Convenit quidem cum eis in hoc quod importat quandam contradictionem. Differt autem ab eis in duobus. Primo quidem, quia bellum et rixa important mutuam impugnationem in actu: sed seditio potest dici sive fiat huiusmodi impugnatio in actu, sive sit praeparatio ad talem impugnationem. Unde Glossa (interl.) II ad Cor. 12,20 dicit quod seditiones sunt «tumultus ad pugnam»: cum scilicet aliqui se praeparant et intendunt pugnare.—Secundo differunt, quia bellum proprie est contra extraneos et hostes, quasi multitudinis ad multitudinem; rixa autem est unius ad unum, vel paucorum ad paucos; seditio autem proprie est inter partes unius multitudinis inter se dissentientes, puta cum una pars civitatis excitatur in tumultum contra aliam. Et ideo seditio, quia habet speciale bonum cui opponitur, scilicet unitatem et pacem multitudinis, ideo est speciale peccatum.

Ad primum ergo dicendum quod seditiosus dicitur qui seditionem excitat. Et quia seditio quandam discordiam importat, ideo seditiosus est qui discordiam facit non quamcumque, sed inter partes alicuius multitudinis. Peccatum autem seditionis non solum est in eo qui discordiam seminat, sed etiam in eis qui inordinate ab invicem dissentiunt.

Ad secundum dicendum quod seditio differt a schismate in duobus. Primo quidem, quia schisma opponitur spirituali unitati multitudinis, scilicet unitati ecclesiasticae: seditio autem oppo-

nitur temporali vel saeculari multitudinis unitati, puta civitatis vel regni.—Secundo, quia schisma non importat aliquam praeparationem ad pugnam corporalem, sed solum importat dissensionem spiritualem: seditio autem importat praeparationem ad pugnam corporalem.

Ad tertium dicendum quod seditio, sicut et schisma, sub discordia continetur. Utrumque enim est discordia quaedam, non unius ad unum, sed partium multitudinis ad invicem.

del reino.—Segunda, en que el cisma no entraña ningún apercibimiento a la lucha corporal, antes sólo dice disensión espiritual. En cambio, la sedición sí para la lucha corporal.

3. La sedición, como el cisma, se contiene en la discordia; ambas son una discordia, no de uno con otro, sino entre sectores de la multitud.

ARTICULO 2

Utrum seditio semper sit peccatum mortale

Si la sedición es siempre pecado mortal

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod seditio non semper sit peccatum mortale.

1. Seditio enim importat «tumultum ad pugnam»; ut patet per Glossam supra (a.1) inductam. Sed pugna non semper est peccatum mortale, sed quandoque est iusta et licita, ut supra habitum est (q.40 a.1; q.41 a.1). Ergo multo magis seditio potest esse sine peccato mortali.

2. Praeterea, seditio est discordia quaedam, ut dictum est (a.1 ad 3). Sed discordia potest esse sine peccato mortali: et quandoque etiam sine omni peccato. Ergo etiam seditio.

3. Praeterea, laudantur qui multitudinem a potestate tyrannica liberant. Sed hoc non de facili potest fieri sine aliqua dissensione multitudinis, dum una pars multitudinis nititur retinere tyrannum, alia vero nititur eum abiicere. Ergo seditio potest fieri sine peccato.

Sed contra est quod Apostolus, II ad Cor. 12,20, prohibet seditiones inter alia quae sunt peccata mortalia. Ergo seditio est peccatum mortale.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est (a.1), seditio opponitur unitati multitudinis, idest

Dificultades. Parece que la sedición no es siempre pecado mortal.

1. La sedición dice tumultos enderezados a la lucha, como se ve en la Glosa arriba aducida. La lucha no es siempre pecado mortal; a veces es justa y lícita, como arriba se trató. Luego con mucha más razón la sedición puede darse sin pecado mortal.

2. La sedición es una discordia, como está visto. Puede haber discordia sin pecado mortal, y a las veces sin ningún pecado. Por tanto, también la sedición.

3. Son alabados quienes libran a la multitud del poder tiránico; lo cual no se puede llevar a cabo sin alguna disensión dentro de ella, al querer un sector retener al tirano y el otro derrocarlo. La sedición, pues, puede ser sin pecado.

Por otra parte, prohibe el Apóstol las sediciones entre otros pecados mortales. Así, la sedición es pecado mortal.

Respuesta. Hemos dicho que la sedición se opone a la unidad de la multitud, del pueblo, de la ciudad o

del reino. Dice San Agustín que los sabios determinan al pueblo, "no a toda la congregación de la multitud, sino al cuerpo asociado con la anuencia del derecho y la comunión utilitaria". Por donde es claro que la unidad a que se opone la sedición es la unidad de derecho y de utilidad común. Y, por tanto, la sedición se opone a la justicia y al bien común; y por eso es en su género pecado mortal, tanto más grave cuanto que el bien común, impugnado con la sedición, es mayor que el bien privado, que ataca la riña.

El pecado de sedición cae primera y principalmente sobre aquellos que la procuran, los cuales pecan gravísimamente, y después sobre quienes les secundan, perturbando el bien común. En cambio, quienes lo defienden resistiendo, no han de ser tenidos por sediciosos, igual que tampoco se llaman pendencieros quienes se defienden, como susodicho queda.

Soluciones. 1. La lucha lícita se tiene para común utilidad, como arriba hemos visto, y la sedición se mueve en contra del bien común de la multitud; por lo cual es siempre pecado.

2. La discordia de aquello que no es a las claras bien, puede darse sin pecado; mas la contraria no puede darse sin él. Tal es la discordia de la sedición, que contradice a la unidad de la multitud, que es claro bien.

3. El régimen tiránico no es justo, por no ordenarse al bien común, sino al bien particular del regente, como se lee en el Filósofo. Por tanto, la perturbación de ese régimen no tiene razón de sedición, a no ser que se perturbe de tal manera desordenada, que la multitud tiranizada sufra mayor detrimento con la se-

populi, civitatis vel regni. Dicit autem Augustinus, II «De civ. Dei» [3], quod populum determinant sapientes «non omnem coetum multitudinis, sed coetum iuris consensu et utilitatis communione sociatum». Unde manifestum est unitatem cui opponitur seditio esse unitatem iuris et communis utilitatis. Manifestum est ergo quod seditio opponitur et iustitiae et communi bono. Et ideo ex suo genere est peccatum mortale: et tanto gravius quanto bonum commune, quod impugnatur per seditionem, est maius quam bonum privatum, quod impugnatur per rixam.

Peccatum autem seditionis primo quidem et principaliter pertinet ad eos qui seditionem procurant, qui gravissime peccant. Secundo autem, ad eos qui eos sequuntur, perturbantes bonum commune. Illi vero qui bonum commune defendunt, eis resistentes, non sunt dicendi seditiosi: sicut nec illi qui se defendunt dicuntur rixosi, ut supra dictum est (q.41 a.1).

Ad primum ergo dicendum quod pugna quae est licita fit pro communi utilitate, sicut supra dictum est (q.40 a.1). Sed seditio fit contra commune bonum multitudinis. Unde semper est peccatum mortale.

Ad secundum dicendum quod discordia ab eo quod non est manifeste bonum potest esse sine peccato. Sed discordia ab eo quod est manifeste bonum non potest esse sine peccato. Et talis discordia est seditio, quae opponitur utilitati multitudinis, quae est manifeste bonum.

Ad tertium dicendum quod regimen tyrannicum non est iustum: quia non ordinatur ad bonum commune, sed ad bonum privatum regentis, ut patet per Philosophum, in III «Polit.» [4] et in VIII «Ethic.» [5]. Et ideo perturbatio huius regiminis non habet rationem seditionis: nisi forte quando sic inordinate perturba-

[3] C.21: ML 41,67.
[4] C.5 n.4 (1279b6): S.TH., lect.6.
[5] C.10 n.2 (BK 1160b8): S.TH., lect.10.

tur tyranni regimen quod multitudo subiecta maius detrimentum patitur ex perturbatione consequenti quam ex tyranni regimine. Magis autem tyrannus seditiosus est, qui in populo sibi subiecto discordias et seditiones nutrit, ut tutius dominari possit. Hoc enim tyrannicum est: cum sit ordinatum ad bonum proprium praesidentis cum multitudinis nocumento.

dición que con el régimen tiránico; con todo, más sedicioso es el tirano que fomenta discordias y sediciones en el pueblo esclavizado para poder dominar con más seguridad: eso es tiránico, por encaminarse al bien peculiar del presidente con daño de la multitud.

CUESTION 43

(In octo articulos divisa)

De scandalo

Del escándalo

Por último, queda por estudiar los vicios que se oponen a la beneficencia. Entre los cuales, unos tocan en la justicia, cuales son los que injustamente perjudican al prójimo. Pero parece que especialmente va contra la caridad el escándalo. Por eso se ha de considerar aquí el escándalo.

Sobre el cual se inquieren ocho puntos:

Primero: qué es el escándalo.

Segundo: si el escándalo es pecado.

Tercero: si es pecado especial.

Cuarto: si es pecado mortal.

Quinto: si es de perfectos escandalizarse.

Sexto: si es de ellos escandalizar.

Séptimo: si se han de abandonar los bienes espirituales por el escándalo.

Octavo: si se han de dejar los temporales por él.

Deinde considerandum restat de vitiis quae beneficentiae opponuntur (cf. q.31 introd.). Inter quae alia quidem pertinent ad rationem iustitiae, illa scilicet quibus aliquis iniuste proximum laedit: sed contra caritatem specialiter scandalum esse videtur. Et ideo considerandum est hic de scandalo.

Circa quod quaeruntur octo.

Primo: quid sit scandalum.

Secundo: utrum scandalum sit peccatum.

Tertio: utrum sic peccatum speciale.

Quarto: utrum sic peccatum mortale.

Quinto: utrum perfectorum sit scandalizari.

Sexto: utrum eorum sit scandalizare.

Septimo: utrum spiritualia bona sint dimittenda propter scandalum.

Octavo: utrum sint propter scandalum temporalia dimittenda.

ARTICULO 1

Utrum scandalum convenienter definiatur quod est «dictum vel factum minus rectum praebens occasionem ruinae» [a]

Si es adecuada la definición del escándalo: "un dicho o un hecho menos recto que da ocasión de ruina"

Dificultades. Parece que el escándalo no es adecuadamente definido diciendo que es "un dicho o un hecho menos recto que ofrece ocasión de ruina".

Ad primum sic proceditur. Videtur quod scandalum inconvenienter definiatur esse «dictum vel factum minus rectum praebens occasionem ruinae» [1].

1. Scandalum enim peccatum est, ut post (a.2) dicetur. Sed secundum Augustinum, XXII «Contra Faust.» [2], peccatum est «dictum vel factum vel concupitum contra legem Dei». Ergo praedicta definitio est insufficiens: quia praetermittitur cogitatum sive concupitum.

2. Praeterea, cum inter actus virtuosos vel rectos unus sit virtuosior vel rectior altero, illud solum videtur non esse minus rectum quod est rectissimum. Si igitur scandalum sit dictum vel factum minus rectum, sequetur quod omnis actus virtuosus praeter optimum sit scandalum.

3. Praeterea, occasio nominat causam per accidens. Sed id quod est per accidens non debet poni in definitione: quia non dat speciem. Ergo inconvenienter in definitione scandali ponitur «occasio».

4. Praeterea, ex quolibet facto alterius potest aliquis sumere occasionem ruinae: quia causae per accidens sunt indeterminatae. Si igitur scandalum est quod praebet alteri occasionem ruinae, quodlibet factum vel dictum poterit esse scandalum. Quod videtur inconveniens.

5. Praeterea, occasio ruinae datur proximo quando offenditur aut infirmatur. Sed scandalum dividitur contra offensionem et infirmitatem: dicit enim Apostolus, ad Rom. 14,21: «Bonum est non manducare carnem et non bibere vinum, neque in quo frater tuus offenditur aut scandalizatur aut infirmatur». Ergo praedicta definitio scandali non est conveniens.

Sed contra est quod Hieronymus [3], exponens illud quod habetur Mt. 15,12, «Scis quia Pharisaei, audito hoc verbo», etc., dicit: «Quando legimus, «Quicumque scandalizaverit», hoc intelligimus, «Qui dicto vel facto occasionem ruinae dederit».

Respondeo dicendum quod, sicut Hieronymus ibidem dicit,

1. El escándalo es pecado, como adelante se dirá. Según San Agustín, el pecado es "un hecho, un dicho o un deseo contra la ley de Dios". Luego dicha definición es insuficiente, por preterir el pensamiento y el deseo.

2. Habiendo entre las acciones virtuosas y rectas unas más virtuosas y rectas que otras, aquello parece no ser menos recto por ser rectísimo. Si, pues, el escándalo es un dicho o un hecho menos recto, se deduce que toda acción virtuosa, excepto la óptima, es escándalo.

3. Ocasión es causa accidental. Lo que es accidental no debe entrar en la definición, por no causar especie. Por tanto, impropiamente se pone "ocasión" en la definición de escándalo.

4. De una acción de otro puede tomar uno ocasión de ruina, pues las causas accidentales son indeterminadas. Si el escándalo da a otro ocasión de ruina, cualquier hecho o dicho puede ser escándalo: lo cual parece que no es exacto.

5. Se da ocasión al prójimo de ruina cuando tropieza o flaquea. El escándalo se contradivide con el tropiezo y la flaqueza, pues dice el Apóstol: "Bueno es no comer carne, ni beber vino, ni hacer nada en que tu hermano tropiece, se escandalice o flaquee". Así, dicha definición de escándalo no es exacta.

Por otra parte, comentando San Jerónimo las palabras: "Sabes que los fariseos, al oír esto", etc., dice: "Cuando leemos: 'Quien escandalizare', así lo entendemos: el que diere ocasión de ruina con dicho o hecho".

Respuesta. San Jerónimo allí mismo dice que "lo que en griego se

---

[a] *Sent.* 4 d.38 q.2 a.1; *In Mt.* 15; *Quodl.* 4 q.12 a.1 ad 3; *In Rom.* 7 lect.2; 14 lect.2.

[1] *Glossa interl.* super Mt. 18,8.

[2] C.27: ML 42,418.

[3] *In Mt.* 1.2: ML 26,111.

llama σκάνδαλον, nosotros podemos trasladar por tropiezo, ruina o lesión de pie". Sucede a veces ponerse en el camino material un obstáculo, que, al dar en él, se expone uno a la caída. Tal embargo se llama escándalo. De la misma manera, en el progreso de la vida espiritual acontece a uno abocarse a la ruina espiritual por un dicho o hecho de otro, en cuanto que uno con su amonestación, solicitación o ejemplo atrae a otro a pecar. Y esto es con propiedad escándalo, pues nada induce de suyo a quebranto espiritual de no tener falta de rectitud, ya que lo que es perfectamente recto más protege al hombre de la caída que lo deja caer. Y por eso se dice con propiedad que es "un dicho o un hecho menos recto que da ocasión de ruina".

Soluciones. 1. El pensamiento o la concupiscencia del mal late en el corazón, por lo cual no se ofrece a otro como obstáculo que dispone a la caída; y así no puede tener razón de escándalo.

2. No se llama menos recto en comparación con lo que lo supera en rectitud, sino a lo que tiene alguna falta de rectitud, o porque es en sí mismo malo, como el pecado, o porque tiene apariencia de mal, como cuando uno se sienta a la mesa en un santuario de ídolos. Aunque esto de suyo no sea pecado, si lo hace sin torcida intención, con todo por tener cierta semejanza o tinte de veneración al ídolo, puede dar ocasión a otro de ruina. Por donde el Apóstol amonesta: "Huíd de toda mala apariencia". De aquí que congruentemente se ponga en la definición "menos recto", para que se sobrentienda tanto lo que de suyo es pecado como lo que ofrece color de mal.

3. Arriba se trató de que nada puede ser suficiente causa de pecado, que es la bancarrota espiritual, fuera de la propia voluntad. Los dichos y hechos de otro sólo pueden ser causa imperfecta que de alguna manera conducen al precipicio. Por eso no se dice "dando causa de ruina", antes bien "ocasión de ruina", lo cual significa la causa imperfecta y no siempre la causa accidental.—Sin embargo, nada importa que en algunas definiciones se consigne lo que es accidental, porque lo que es accidental para uno puede ser esencial a otro, al igual que en la definición de fortuna se pone la causa accidental.

4. El dicho y el hecho de otro pueden ser de dos maneras causa a otro de pecar: de suyo y accidentalmente. De suyo, cuando uno con su mala palabra o hecho intenta solicitar al pecado, o también, si no lo intenta, el hecho mismo es tal, que en sí mismo induce al pecado; v. gr.: cuando uno peca públicamente o hace cosa en apariencia pecado: entonces el que comete esa acción, da propiamente ocasión de caída; por lo cual se llama "escándalo activo".—Accidentalmente, cuando sin intención del actor y también sin tener calidad la obra, uno es inducido a pecar, predispuesto sin motivo por ella, como el envidioso de los bienes ajenos. Entonces el que hace esa acción recta, en cuanto está en su mano, no da ocasión, sino que el otro la toma, conforme a aquello: "Mas, con ocasión del precepto, obró en mí el pecado toda concupiscencia". Y éste es "el escándalo pasivo" sin activo, porque el que rectamente obra no ofrece de por sí ocasión de ruina, que padece el otro.

Por consiguiente, a veces acaece que se dé también juntamente escándalo activo en uno y pasivo en otro, como cuando uno peca por inducción de otro; y otras, el activo sin el pasivo: cuando solicita uno con palabras o hechos a pecar y el

«quod graece scandalon dicitur, nos offensionem vel ruinam et impactionem pedis possumus dicere». Contingit enim quod quandoque aliquis obex ponitur alicui in via corporali, cui impingens disponitur ad ruinam: et talis obex dicitur scandalum. Et similiter in processu viae spiritualis contingit aliquem disponi ad ruinam spiritualem per dictum vel factum alterius: inquantum scilicet aliquis sua admonitione vel inductione aut exemplo alterum trahit ad peccandum. Et hoc proprie dicitur scandalum. Nihil autem secundum propriam rationem disponit ad spiritualem ruinam nisi quod habet aliquem defectum rectitudinis: quia id quod est perfecte rectum magis munit hominem contra casum quam ad ruinam inducat. Et ideo convenienter dicitur quod «dictum vel factum minus rectum praebens occasionem ruinae» sit scandalum.

Ad primum ergo dicendum quod cogitatio vel concupiscentia mali latet in corde: unde non proponitur alteri ut obex disponens ad ruinam. Et propter hoc non potest habere scandali rationem.

Ad secundum dicendum quod minus rectum hic non dicitur quod ab aliquo alio superatur in rectitudine: sed quod habet aliquem rectitudinis defectum, vel quia est secundum se malum, sicut peccata; vel quia habet speciem mali, sicut cum aliquis recumbit in idolio. Quamvis enim hoc secundum se non sit peccatum, si aliquis hoc non corrupta intentione faciat; tamen quia habet quandam speciem vel similitudinem venerationis idoli, potest alteri praebere occasionem ruinae. Et ideo Apostolus monet, I ad Thess. 5,22: «Ab omni specie mala abstinete vos». Et ideo convenienter dicitur «minus rectum», ut comprehendantur tam illa quae sunt secundum se peccata, quam illa quae habent speciem mali.

Ad tertium dicendum quod, sicut supra habitum est (1-2 q.75 a.2-3; q.80 a.1), nihil potest esse homini sufficiens causa peccati, quod est spiritualis ruina, nisi propria voluntas. Et ideo dicta vel facta alterius hominis possunt esse solum causa imperfecta, aliqualiter inducens ad ruinam. Et propter hoc non dicitur, «dans causam ruinae: sed, dans occasionem», quod significat causam imperfectam, et non semper causam per accidens.—Et tamen nihil prohibet in quibusdam definitionibus poni id quod est per accidens, quia id quod est secundum accidens uni potest per se alteri convenire: sicut in definitione fortunae ponitur causa per accidens, in II «Physic.» [4]

Ad quartum dicendum quod dictum vel factum alterius potest esse alteri causa peccandi dupliciter: uno modo, per se; alio modo, per accidens. Per se quidem, quando aliquis suo malo verbo vel facto intendit alium ad peccandum inducere; vel, etiam si ipse hoc non intendat, ipsum factum est tale quod de sui ratione habet ut sit inductivum ad peccandum, puta quod aliquis publice facit peccatum vel quod habet similitudinem peccati. Et tunc ille qui huiusmodi actum facit proprie dat occasionem ruinae: unde vocatur «scandalum activum».—Per accidens autem aliquod verbum vel factum unius est alteri causa peccandi, quando etiam praeter intentionem operantis, et praeter conditionem operis, aliquis male dispositus ex huiusmodi opere inducitur ad peccandum: puta cum aliquis invidet bonis aliorum. Et tunc ille qui facit huiusmodi actum rectum non dat occasionem, quantum in se est, sed alius sumit occasionem: secundum illud ad Rom. 7,8: «Occasione autem accepta», etc. Et ideo hoc est «scandalum passivum» sine activo: quia ille qui recte agit, quantum est de se, non dat occasionem ruinae quam alter patitur.

Quandoque ergo contingit quod et sit simul scandalum activum in uno et passivum in altero: puta cum ad inductionem unius alius peccat.—Quandoque vero est scandalum activum sine passivo:

[4] C.5 n.5 (BK 197a5): S.TH., lect.8.

otro no consiente. Otras veces, el pasivo sin el activo, como queda dicho.

5. "Flaqueza" dice propensión al escándalo; "aversión", la indignación de uno contra el que peca, y puede darse alguna vez sin caída; y "escándalo", el tropiezo mismo para la caída.

puta cum aliquis inducit verbo vel facto alium ad peccandum, et ille non consentit. — Quandoque vero est scandalum passivum sine activo, sicut iam dictum est.

Ad quintum dicendum quod «infirmitas» nominat promptitudinem ad scandalum; «offensio» autem nominat indignationem alicuius contra eum qui peccat, quae potest esse quandoque sine ruina; «scandalum» autem importat ipsam impactionem ad ruinam.

ARTICULO 2

Utrum scandalum sit peccatum [a]

Si el escándalo es pecado

Dificultades. Parece que el escándalo no es pecado.

1. Los pecados no suceden por necesidad, por ser voluntario todo pecado, como arriba se trató. En San Mateo se lee: "Por necesidad ha de haber escándalo". Luego el escándalo no es pecado.

2. Ningún pecado proviene del afecto piadoso, puesto que "no puede el buen árbol dar frutos malos". Hay un escándalo procedente del afecto piadoso. El Señor dice a San Pedro: "Me eres escándalo", lo cual expone San Jerónimo diciendo que "el error del Apóstol, proveniente de piadosa afección, nunca parecerá incentivo diabólico". Por tanto, no todo escándalo es pecado.

3. El escándalo dice cierto tropiezo. No todo el que tropieza cae. De aquí que el escándalo, que es quebranto espiritual, pueda darse sin pecado.

Por otra parte, el escándalo es "un dicho o hecho menos recto". Una cosa reviste formalidad de pecado

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod scandalum non sit peccatum.

1. Peccata enim non eveniunt ex necessitate: quia omne peccatum est voluntarium, ut supra [b] habitum est. Sed Mt. 18,7 dicitur: «Necesse est ut veniant scandala». Ergo scandalum non est peccatum.

2. Praeterea, nullum peccatum procedit ex pietatis affectu: quia «non potest arbor bona fructus malos facere», ut dicitur Mt. 7,18. Sed aliquod scandalum est ex pietatis affectu: dicit enim Dominus Petro, Mt. 16,23: «Scandalum mihi es»; ubi dicit Hieronymus [c] quod «error Apostoli, de pietatis affectu veniens, nunquam incentivum videtur esse diaboli». Ergo non omne scandalum est peccatum.

3. Praeterea, scandalum impactionem quandam importat. Sed non quicumque impingit, cadit. Ergo scandalum potest esse sine peccato, quod est spiritualis casus.

Sed contra est quod scandalum est «dictum vel factum minus rectum» (a.1). Ex hoc autem habet aliquid rationem peccati

[a] *Sent.* 4 d.38 q.2 a.2 q.1; *In Rom.* 14 lect.2.
[b] 1-2 q.71 a.6; q.74 a.1; q.80 a.1.
[c] *In Mt.* l.3 super 16,23: ML 26,124.

quod a rectitudine deficit. Ergo scandalum semper est cum peccato.

Respondeo dicendum quod, sicut iam supra dictum est (a.1 ad 4), duplex est scandalum: scilicet passivum, in eo qui scandalizatur; et activum, in eo qui scandalizat, dans occasionem ruinae. Scandalum igitur passivum semper est peccatum in eo qui scandalizatur: non enim scandalizatur nisi inquantum aliqualiter ruit spirituali ruina, quae est peccatum. Potest tamen esse scandalum passivum sine peccato eius ex cuius facto aliquis scandalizatur: sicut cum aliquis scandalizatur de his quae alius bene facit.—Similiter etiam scandalum activum semper est peccatum in eo qui scandalizat. Quia vel ipsum opus quod facit est peccatum: vel etiam, si habeat speciem peccati, dimittendum est semper propter proximi caritatem, ex qua unusquisque conatur saluti proximi providere; et sic qui non dimittit contra caritatem agit. Potest tamen esse scandalum activum sine peccato alterius qui scandalizatur, sicut supra dictum est (a.1 ad 4).

Ad primum ergo dicendum quod hoc quod dicitur, «Necesse est ut veniant scandala», non est intelligendum de necessitate absoluta: sed de necessitate conditionali, qua scilicet necesse est praescita vel praenuntiata a Deo evenire, si tamen coniunctim accipiatur, ut in Primo Libro [d] dictum est.—Vel necesse est evenire scandala necessitate finis: quia utilia sunt ad hoc quod «qui probati sunt manifesti fiant» (I Cor. 11,19).—Vel necesse est evenire scandala secundum conditionem hominum, qui sibi a peccatis non cavent. Sicut si aliquis medicus, videns aliquos indebita diaeta utentes, dicat, «Necesse est tales infirmari»: quod intelligendum est sub hac conditione, si diaetam non mutent. Et similiter necesse est evenire scandala si homines conversationem malam non mutent.

por faltar a la rectitud. El escándalo es, pues, siempre pecado.

Respuesta. Está dicho que hay un doble escándalo: pasivo, en el que se escandaliza, y activo, en el que escandaliza, dando ocasión de caída. Así, el escándalo pasivo siempre es pecado en el que se escandaliza, ya que no lo hiciera de no sufrir de algún modo espiritual ruina, cual es el pecado. Con todo, puede darse sin pecado de parte de aquel de cuya obra se escandaliza, como cuando uno se escandaliza de lo que otro ha obrado bien.—De la misma manera, también el escándalo activo es siempre pecado en el que escandaliza, porque la acción o es pecado o tiene tinte de pecado, y nunca se ha de poner por caridad para con el prójimo, con la cual todos se esfuerzan en mirar por su salvación; y así, el que no deja de hacerla atenta contra la caridad. Sin embargo, puede darse el escándalo activo sin pecado por parte de aquel a quien escandaliza.

Soluciones. 1. Eso que se dice que "por necesidad ha de haber escándalo", no se ha de entender con necesidad absoluta, sino condicional, según la cual es menester que lo sabido y prenunciado por Dios se cumpla si se toma conjuntamente, como en la Primera Parte se ha dicho; o también con necesidad de fin, porque son útiles para que "los que son probados se destaquen"; o, por último, debido a la condición de los hombres, que no se guardan de los pecados, igual que si un médico, viendo usar a unos indebida dieta, dice: "Esos por necesidad han de enfermar", lo que se ha de entender con la condición de que no dejen la dieta. Por lo mismo, es menester que haya escándalo si no cambian los hombres su mala vida.

[d] Q.14 a.13 ad 3; q.23 a.6 ad 2.

2. Allí se toma escándalo ampliamente por todo impedimento, pues quería San Pedro impedir la pasión de Cristo, llevado de su piadoso afecto hacia El.

3. Nadie tropieza espiritualmente sin atrasar de alguna manera en el camino de Dios, lo cual sucede por lo menos con pecado venial.

Ad secundum dicendum quod scandalum ibi large ponitur pro quolibet impedimento. Volebat enim Petrus Christi passionem impedire, quodam pietatis affectu ad Christum.

Ad tertium dicendum quod nullus impingit spiritualiter nisi retardetur aliqualiter a processu in via Dei: quod fit saltem per peccatum veniale.

ARTICULO 3

Utrum scandalum sit speciale peccatum [1]

Si el escándalo es pecado especial

Dificultades. Parece que el escándalo no es pecado especial.

1. El escándalo es "dicho o hecho menos recto". Todo pecado es así. Luego todo pecado es escándalo. No es, pues, pecado especial.

2. Todo pecado especial, o toda injusticia especial, se encuentra separadamente de los demás, como dice el Filósofo. El escándalo no se halla así. Luego no es pecado especial.

3. Todo pecado especial se constituye por lo que da especie al acto moral. La razón de escándalo se constituye por pecar delante de otros. Pecar en público parece que no constituye especie de pecado, aunque sea circunstancia agravante. Por tanto, el escándalo no es pecado especial.

Por otra parte, a virtud especial se opone pecado especial. El escándalo se opone a virtud especial, a la caridad, pues se lee: "Si por tu comida tu hermano se entristece, ya no andas en caridad". El escándalo pues, es pecado especial.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod scandalum non sit speciale peccatum.

1. Scandalum enim est «dictum vel factum minus rectum» (l.c. nt.1). Sed omne peccatum est huiusmodi. Ergo omne peccatum est scandalum. Non ergo scandalum est speciale peccatum.

2. Praeterea, omne speciale peccatum, sive omnis specialis iniustitia, invenitur separatim ab aliis, ut dicitur in V «Ethic.» [2]. Sed scandalum non invenitur separatim ab aliis peccatis. Ergo scandalum non est speciale peccatum.

3. Praeterea, omne speciale peccatum constituitur secundum aliquid quod dat speciem morali actui. Sed ratio scandali constituitur per hoc quod coram aliis peccatur. In manifesto autem peccare, etsi sit circumstantia aggravans, non videtur constituere peccati speciem. Ergo scandalum non est speciale peccatum.

Sed contra, speciali virtuti speciale peccatum opponitur. Sed scandalum opponitur speciali virtuti, scilicet caritati: dicitur enim Rom. 14,15: «Si propter cibum frater tuus contristatur, iam non secundum caritatem ambulas». Ergo scandalum est speciale peccatum.

---

[1] *Sent.* 4 d.38 q.2 a.2 q.2.

[2] C. 2 n.2 (BK 1130a19): S.TH., lect.3.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est (a.1 ad 4; a.2), duplex est scandalum: activum scilicet, et passivum. Passivum quidem scandalum non potest esse speciale peccatum: quia ex dicto vel facto alterius aliquem ruere contingit secundum quodcumque genus peccati; nec hoc ipsum quod est occasionem peccandi sumere ex dicto vel facto alterius specialem rationem peccati constituit, quia non importat specialem deformitatem speciali virtuti oppositam.

Scandalum autem activum potest accipi dupliciter: per se scilicet, et per accidens. Per accidens quidem, quando est praeter intentionem agentis: ut puta cum aliquis suo facto vel verbo inordinato non intendit alteri dare occasionem ruinae, sed solum suae satisfacere voluntati. Et sic etiam scandalum activum non est peccatum speciale: quia quod est per accidens non constituit speciem.—Per se autem est activum scandalum quando aliquis suo inordinato dicto vel facto intendit alium trahere ad peccatum. Et sic ex intentione specialis finis sortitur rationem specialis peccati: finis enim dat speciem in moralibus, ut supra dictum est (1-2 q.1 a.3; q.18 a.5). Unde sicut furtum est speciale peccatum, aut homicidium, propter speciale nocumentum proximi quod intenditur; ita etiam scandalum est speciale peccatum, propter hoc quod intenditur speciale proximi nocumentum. Et opponitur directe correctioni fraternae, in qua attenditur specialis nocumenti remotio.

Ad primum ergo dicendum quod omne peccatum potest materialiter se habere ad scandalum activum. Sed formalem rationem specialis peccati potest habere ex intentione finis, ut dictum est (in c).

Ad secundum dicendum quod scandalum activum potest inveniri separatim ab aliis peccatis: ut puta cum aliquis proximum scandalizat facto quod de se non est peccatum, sed habet speciem mali.

Respuesta. Hemos dicho arriba que hay un doble escándalo: activo y pasivo. El escándalo pasivo no puede ser pecado especial, porque caer por dicho o hecho de otro acontece por ser un género de pecado, ni tomar ocasión de pecar por dicho o hecho ajeno constituye especial razón de pecado, ya que no entraña deformidad especial, opuesta a especial virtud.

El escándalo activo puede tomarse de dos modos: en sí mismo y accidentalmente. Accidentalmente, cuando no entra en la intención del agente: como cuando uno con su hecho o dicho desordenado no intenta dar a otro ocasión de caída, sino sólo satisfacer su voluntad. Tampoco así el escándalo activo es pecado especial, puesto que lo accidental no forma especie.—Se da en sí mismo el escándalo activo cuando se intenta con dicho inconveniente o hecho solicitar a pecar. De esta manera toma razón de pecado especial de la intención de fin especial, porque el fin da especie en lo moral, como queda dicho. Por donde, así como el hurto es pecado especial, o el homicidio, por el daño especial intentado contra el prójimo, así también lo es el escándalo por lo mismo, y contraría directamente a la corrección fraterna, con la cual se intenta quitarle perjuicio especial.

Soluciones. 1. Todo pecado puede materialmente relacionarse con el escándalo activo; pero puede revestir razón formal de pecado especial por la intención del fin, como hemos dicho.

2. El escándalo activo puede encontrarse separadamente de los demás pecados, como cuando se escandaliza al prójimo con hechos que de suyo no son pecados, pero que tienen cierto color de mal.

3. El escándalo no alcanza esencia de pecado especial de dicha circunstancia, sino de la intención del fin, como se ha dicho.

Ad tertium dicendum quod scandalum non habet rationem specialis peccati ex praedicta circumstantia, sed ex intentione finis, ut dictum est (in c).

ARTICULO 4

Utrum scandalum sit peccatum mortale [9]

Si el escándalo es pecado mortal

Dificultades. Parece que el escándalo es pecado mortal.

1. Todo pecado que contraria a la caridad es pecado mortal, como está dicho. El escándalo contraria a la caridad. Luego el escándalo es pecado mortal.

2. Ningún pecado merece condenación eterna de no ser mortal. El escándalo la merece, conforme a San Mateo: "El que escandalizare a uno de estos pequeños que creen en mí, más le valiera que le atasen una rueda de molino al cuello y se anegase en el profundo del mar". Porque, como dice San Jerónimo, "mucho mejor es recibir pena corta por la culpa que ser deputado a suplicios eternos". Por tanto, el escándalo es pecado mortal.

3. Todo pecado que se comete contra Dios es mortal, ya que él solo aparta al hombre de Dios. El escándalo es pecado contra Dios, puesto que escribe el Apóstol: "Hiriendo las conciencias flacas de los hermanos, pecáis contra Cristo". El escándalo, pues, es siempre pecado mortal.

Por otra parte, inducir a cometer pecado venial puede ser pecado venial. Esto toca en la esencia del escándalo. Y así, el escándalo puede ser pecado venial.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod scandalum sit peccatum mortale.

1. Omne enim peccatum quod contrariatur caritati est peccatum mortale, ut supra dictum est (q.35 a.3; 1-2 q.88 a.2). Sed scandalum contrariatur caritati, ut dictum est [9]. Ergo scandalum est peccatum mortale.

2. Praeterea, nulli peccato debetur poena damnationis aeternae nisi mortali. Sed scandalo debetur poena damnationis aeternae: secundum illud Mt. 18,6. «Qui scandalizaverit unum de pusillis istis qui in me credunt, expedit ei ut suspendatur mola asinaria in collo eius et demergatur in profundum maris». «Quia», ut dicit Hieronymus [10], «multo melius est pro culpa brevem recipere poenam quam aeternis servari cruciatibus». Ergo scandalum est peccatum mortale.

3. Praeterea, omne peccatum quod in Deum committitur est peccatum mortale: quia solum peccatum mortale avertit hominem a Deo. Sed scandalum est peccatum in Deum: dicit enim Apostolus, I ad Cor. 8,12: «Percutientes conscientiam fratrum infirmam, in Christum peccatis». Ergo scandalum semper est peccatum mortale.

Sed contra, inducere aliquem ad peccandum venialiter potest esse peccatum veniale. Sed hoc pertinet ad rationem scandali. Ergo scandalum potest esse peccatum veniale.

[9] *Sent.* 4 d.38 q.2 a.3 q.ª3.
[9] Introd.; a.2; a.3 *Sed contra*.
[10] L.3: ML 26,133.

Respondeo dicendum quod, sicut supra (a.1) dictum est, scandalum importat impactionem quandam, per quam aliquis disponitur ad ruinam. Et ideo scandalum passivum quandoque quidem potest esse peccatum veniale, quasi habens impactionem tantum: puta cum aliquis ex inordinato dicto vel facto alterius commovetur motu venialis peccati. Quandoque vero est peccatum mortale, quasi habens cum impactione ruinam: puta cum aliquis ex inordinato dicto vel facto alterius procedit usque ad peccatum mortale.

Scandalum autem activum, si sit quidem per accidens, potest esse quandoque quidem peccatum veniale: puta cum aliquis vel actum peccati venialis committit; vel actum qui non est secundum se peccatum sed habet aliquam speciem mali, cum aliqua levi indiscretione.—Quandoque vero est peccatum mortale: sive quia committit actum peccati mortalis; sive quia contemnit salutem proximi, ut pro ea conservanda non praetermittat aliquis facere quod sibi libuerit.—Si vero scandalum activum sit per se, puta cum intendit inducere alium ad peccandum, si quidem intendat inducere ad peccandum mortaliter, est peccatum mortale. Et similiter si intendat inducere ad peccandum venialiter per actum peccati mortalis. Si vero intendat inducere proximum ad peccandum venialiter per actum peccati venialis, est peccatum veniale.

Et per hoc patet responsio ad obiecta.

Respuesta. Hemos visto arriba que el escándalo dice cierto tropiezo que dispone a la caída. Por eso, el pasivo alguna vez puede ser pecado venial, por ofrecer solamente el obstáculo; verbigracia: cuando uno causa en otro movimiento de pecado venial con dicho o hecho desordenado. Es, sin embargo, a veces pecado mortal llevando con la incitación la caída: cuando uno se decide a pecar mortalmente por los dichos o hechos desordenados de otro.

El escándalo activo, si se da accidentalmente, puede ser a veces pecado venial: cometiendo acto de pecado venial o acción que no es de suyo pecado, pero que tiene apariencia de mal, junto con cierta indiscreción.—Mas a veces es pecado mortal, ora porque lo hecho lo es, ora por despreciar la salvación del prójimo, que, para no conservarla, no deja de hacer lo que le viene en gusto.—Si el escándalo es en sí mismo activo, como cuando se intenta seducir a uno a pecar mortalmente, es pecado mortal; lo mismo si prueba a incitarlo a pecar venialmente con acción de pecado mortal. Pero, si es a pecado venial, por acción de pecado venial, es pecado venial.

Soluciones. Con lo dicho se responde a las dificultades.

ARTICULO 5

Utrum scandalum passivum possit etiam in perfectos cadere [a]

Si el escándalo pasivo puede tener cabida entre los perfectos

Dificultades. Parece que el escándalo pasivo puede tener cabida entre los perfectos.

1. Cristo fué perfectísimo. El dijo a San Pedro: "Me eres escándalo". Luego mucho más pueden sufrir escándalo los perfectos.

2. El escándalo dice tropiezo puesto a alguno en la vida espiritual. También los varones perfectos pueden embargarse en los estados de la vida espiritual, según el Apóstol: "Hemos querido ir a vosotros, yo Pablo, una y otra vez; mas nos lo impidió Satanás". Por tanto, también los varones perfectos pueden recibir escándalo.

3. En los varones perfectos puede encontrarse el pecado venial, en conformidad con esto: "Si dijéremos que no tenemos pecado, nos engañamos a nosotros mismos". El escándalo pasivo no es siempre pecado mortal, sino a veces venial, como hemos dicho. Puede, pues, darse en ellos.

Por otra parte, exponiendo San Jerónimo aquellas palabras: "Quien escandalizare a uno de estos pequeños", dice: "Nota que el que se escandaliza es pequeño; los mayores no reciben escándalo".

Respuesta. El escándalo pasivo lleva cierto bamboleo del ánimo en el bien en quien lo sufre. Nadie se cimbrea afincado firmemente en cosa inmoble. Los mayores o perfectos están apegados a Dios solo, cuya bondad es inmutable. Porque, aunque estén unidos a sus prelados, lo están en cuanto éstos lo están con Cristo,

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod scandalum passivum possit etiam in perfectos cadere.

1. Christus enim fuit maxime perfectus. Sed ipse dixit Petro (Mt. 16,23): «Scandalum mihi es». Ergo multo magis alii perfecti possunt scandalum pati.

2. Praeterea, scandalum importat impedimentum aliquod quod alicui opponitur in vita spirituali. Sed etiam perfecti viri in processibus spiritualis vitae impediri possunt: secundum illud I ad Thess. 2,18: «Voluimus venire ad vos, ego quidem Paulus, semel et iterum: sed impedivit nos Satanas». Ergo etiam perfecti viri possunt scandalum pati.

3. Praeterea, etiam in perfectis viris peccata venialia inveniri possunt: secundum illud I Io. 1,8: «Si dixerimus quoniam peccatum non habemus, ipsi nos seducimus». Sed scandalum passivum non semper est peccatum mortale, sed quandoque veniale, ut dictum est (a.4). Ergo scandalum passivum potest in perfectis viris inveniri.

Sed contra est quod super illud Mt. 18,6, «Qui scandalizaverit unum de pusillis istis», dicit Hieronymus (l.c. nt.10): «Nota quod qui scandalizatur parvulus est: maiores enim scandala non recipiunt».

Respondeo dicendum quod scandalum passivum importat quandam commotionem animi a bono in eo qui scandalum patitur. Nullus autem commovetur qui rei immobili firmiter inhaeret. Maiores autem, sive perfecti, soli Deo inhaerent, cuius est immutabilis bonitas: quia etsi inhaereant suis praelatis, non inhaerent eis nisi

[a] *Sent.* 4 d.38 q.2 a.2 q.a.1.

inquantum illi inhaerent Christo, secundum illud I ad Cor. 4,16: «Imitatores mei estote, sicut et ego Christi». Unde quantumcumque videant alios inordinate se habere dictis vel factis, ipsi a sua rectitudine non recedunt: secundum illud Ps. 124,1-2: «Qui confidunt in Domino, sicut mons Sion: non commovebitur in aeternum qui habitat in Ierusalem». Et ideo in his qui perfecte Deo adhaerent per amorem scandalum non invenitur: secundum illud Ps. 118,165: «Pax multa diligentibus legem tuam, et non est illis scandalum».

Ad primum ergo dicendum quod, sicut supra dictum est (a.2 ad 2), scandalum large ponitur ibi pro quolibet impedimento. Unde Dominus Petro dicit, «Scandalum mihi es», quia nitebatur eius propositum impedire circa passionem subeundam.

Ad secundum dicendum quod in exterioribus actibus perfecti viri possunt impediri. Sed in interiori voluntate per dicta vel facta aliorum non impediuntur quominus tendant in Deum: secundum illud Rom. 8,38-39: «Neque mors neque vita poterit nos separare a caritate Dei».

Ad tertium dicendum quod perfecti viri ex infirmitate carnis incidunt interdum in aliqua peccata venialia: non autem ex aliorum dictis vel factis scandalizantur secundum veram scandali rationem. Sed potest esse in eis quaedam appropinquatio ad scandalum: secundum illud Ps. 72,2: «Mei pene moti sunt pedes».

conforme a la sentencia: "Imitadme, como yo imito a Cristo". De aquí que, por más que vean a otros portarse descarriadamente en sus dichos y hechos, ellos no se apartan de su rectitud, según el salmo: "Quienes confían en el Señor, como el monte Sión; nunca sufrirán conmoción los que habitan en Jerusalén". Por eso no se halla escándalo en quienes viven perfectamente unidos a Dios por amor, al tenor siguiente: "Mucha paz para quienes aman tu ley. No hay escándalo para ellos".

Soluciones. 1. Arriba queda dicho que escándalo se toma allí latamente por cualquier impedimento; por lo que el Señor dijo a San Pedro: "Me eres escándalo", por empeñarse en estorbar su propósito de sufrir pasión.

2. Pueden ser estorbados los varones perfectos en las acciones exteriores por dichos o hechos ajenos; mas no en la voluntad interior de encaminarse hacia Dios, conforme al Apóstol: "Ni la muerte ni la vida nos pueden separar de la caridad de Dios".

3. Los varones perfectos caen, tal vez, por flaqueza de la carne, en algunos pecados veniales. Pero no se escandalizan por dichos o hechos de otros con verdadera razón de escándalo; pueden, sin embargo, dar cabida a cierto acercamiento a él, al estilo del salmo: "Por poco se me marchan los pies".

ARTICULO 6

Utrum scandalum activum possit inveniri in viris perfectis [a]

Si el escándalo activo puede tener cabida en los varones perfectos

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod scandalum activum possit inveniri in viris perfectis.

Dificultades. Parece que el escándalo activo puede tener cabida en los varones perfectos.

[a] *Sent.* 4 d.38 q.2 a.3 q.a.2.

1. La perturbación es efecto de la acción. Por lo referido, algunos se escandalizan pasivamente con dichos o hechos de los perfectos, según San Mateo: "¿Sabes que al oír esas palabras los fariseos se han escandalizado?" Luego los varones perfectos pueden dar cabida al escándalo activo.

2. Después de la venida del Espíritu Santo, estaba San Pedro en estado de perfecto, y escandalizó a los gentiles, pues se lee: "Pero, cuando yo vi que no caminaban rectamente según la verdad del Evangelio, dije a Cefas (a Pedro) delante de todos: Si tú, siendo judío, vives como gentil y no como judío, ¿por qué obligas a los gentiles a judaizar?" Por tanto, el escándalo activo puede darse en varones perfectos.

3. El escándalo activo a veces es pecado venial. Los pecados veniales pueden encontrarse también en los varones perfectos. Tiene, pues, su lugar el escándalo activo en los varones perfectos.

Por otra parte, más repugna a la perfección el escándalo activo que el pasivo. Este no tiene que ver con los varones perfectos. Mucho menos, pues, el activo.

Respuesta. Hay propiamente escándalo activo cuando se dice o se hace algo de tal naturaleza que induce a otro a la ruina; lo cual sólo sucede en dichos o en hechos desordenados. Es propio de perfectos ordenar con la regla de la razón lo que hacen, según el Apóstol: "Hágase todo con decoro y orden" entre vosotros. Y principalmente tienen esta cautela en las cosas con las cuales no tan sólo ofenderían ellos, sino que serían también ocasión de ofensa a los demás. Y si es verdad que falta algo de moderación en la manifestación de sus palabras y acciones, lo arrastran por fragilidad humana, por la que desfallecen en la perfección. Pero, con todo, no desfallecen tanto que se aparten mucho del orden de

1. Passio enim est effectus actionis. Sed ex dictis vel factis perfectorum aliqui passive scandalizantur: secundum illud Mt. 15,12: «Scis quia Pharisaei, audito hoc verbo, scandalizati sunt?» Ergo in perfectis viris potest inveniri scandalum activum.

2. Praeterea, Petrus post acceptum Spiritum Sanctum in statu perfectorum erat. Sed postea gentiles scandalizavit: dicitur enim ad Gal. 2,14: «Cum vidissem quod non recte ambularent ad veritatem evangelii, dixi Cephae», idest Petro, «coram omnibus: Si tu, cum Iudaeus sis, gentiliter et non iudaice vivis, quomodo gentes cogis iudaizare?» Ergo scandalum activum potest esse in viris perfectis.

3. Praeterea, scandalum activum quandoque est peccatum veniale. Sed peccata venialia possunt etiam esse in viris perfectis. Ergo scandalum activum potest esse in viris perfectis.

Sed contra, plus repugnat perfectioni scandalum activum quam passivum. Sed scandalum passivum non potest esse in viris perfectis. Ergo multo minus scandalum activum.

Respondeo dicendum quod scandalum activum proprie est cum aliquis tale aliquid dicit vel facit quod de se tale est ut alterum natum sit inducere ad ruinam: quod quidem est solum id quod inordinate fit vel dicitur. Ad perfectos autem pertinet ea quae agunt secundum regulam rationis ordinare: secundum illud I ad Cor. 14,40: «Omnia honeste et secundum ordinem fiant in vobis». Et praecipue hanc cautelam adhibent in his in quibus non solum ipsi offenderent, sed etiam aliis offensionem pararent. Et si quidem in eorum manifestis dictis vel factis aliquid ab hac moderatione desit, hoc provenit ex infirmitate humana, secundum quam a perfectione deficiunt. Non tamen intantum deficiunt ut multum ab ordine rationis recedatur,

sed modicum et leviter: quod non est tam magnum ut ex hoc rationabiliter possit ab alio sumi peccandi occasio.

Ad primum ergo dicendum quod scandalum passivum semper ab aliquo activo causatur: sed non semper ab aliquo scandalo activo alterius, sed eiusdem qui scandalizatur: quia scilicet ipse seipsum scandalizat.

Ad secundum dicendum quod Petrus peccavit quidem, et reprehensibilis fuit, secundum sententiam Augustini [11] et ipsius Pauli (Gal. 2,14), subtrahens se a gentilibus ut vitaret scandalum Iudaeorum: quia hoc incaute aliqualiter faciebat, ita quod ex hoc gentiles ad fidem conversi scandalizabantur. Non tamen factum Petri erat tam grave peccatum quod merito possent alii scandalizari. Unde patiebantur scandalum passivum: non autem erat in Petro scandalum activum.

Ad tertium dicendum quod peccata venialia perfectorum praecipue consistunt in subitis motibus, qui, cum sint occulti, scandalizare non possunt. Si qua vero etiam in exterioribus dictis vel factis venialia peccata committant, tam levia sunt ut de se scandalizandi virtutem non habeant.

la razón, sino un poco y levemente; lo cual no es tan notable que con ello pueda tener otro razonablemente ocasión de pecar.

Soluciones. 1. El escándalo pasivo siempre es causado por el activo, mas no siempre por el escándalo activo ajeno, sino del mismo que se escandaliza, es decir, que él se escandaliza a sí mismo.

2. San Pedro pecó ciertamente y fué digno de reprensión, en sentencia de San Agustín y del mismo Pablo, con hurtarse a los gentiles y evitar el escándalo de los judíos: porque lo hacía algo incautamente, con lo que se escandalizaban los gentiles convertidos a la fe. Sin embargo, no era tan grave la acción de San Pedro que pudieran escandalizarse justamente los demás; por esto padecían escándalo pasivo, no habiendo en San Pedro escándalo activo.

3. Los pecados veniales de los perfectos consisten principalmente en súbitos movimientos que, por ser ocultos, no pueden escandalizar. Y si cometen también algunos de palabra o acción externa, son tan leves que no tienen de suyo poder de hacerlo.

ARTICULO 7

Utrum bona spiritualia sint propter scandalum dimittenda [a]

Si se han de dejar los bienes espirituales por el escándalo

Ad septimum sic proceditur. Videtur quod bona spiritualia sint propter scandalum dimittenda.

1. Augustinus enim, in libro «Contra Epistolam Parmen.» [12], docet quod ubi schismatis periculum timetur, a punitione peccatorum cessandum est. Sed punitio peccatorum est quoddam spiritua-

Dificultades. Parece que se han de dejar los bienes espirituales por el escándalo.

1. San Agustín enseña que en donde se teme peligro de cisma hay que cesar de castigar los pecados. El castigo de pecados es un bien espiritual, por ser acto de justicia. Por

[a] 3 q.42 a.2; *Sent.* 4 d.38 q.2 a.4 q.1.2; *In Mt.* 15; *In Rom.* 14 lect.3.

[11] Ep.28, *Ad Hieron.* c.3: ML 33,113; ep.40 c.3: ML 33,156; ep.82 c.2: ML 33,277.

[12] L.3 c.2: ML 43,92.

tanto, se ha de dejar un bien espiritual por el escándalo.

2. La doctrina sagrada parece ser sobremanera espiritual. Hay que desistir de enseñarla por el escándalo, conforme a San Mateo: "No echéis lo santo a perros ni las perlas a puercos, no sea que se revuelvan y os despedacen". Por tanto, se ha de dejar por escándalo el bien espiritual.

3. La corrección fraterna, por ser acto de caridad, es un bien espiritual. Alguna vez se deja por caridad para evitar escándalo ajeno, como dice San Agustín. El bien espiritual, pues, se ha de abandonar por el escándalo.

4. San Jerónimo dice que hay que dejar por el escándalo todo lo que se pueda sin menoscabo de la triple verdad "de vida, de justicia y de doctrina". El cumplimiento de los consejos y la donación de limosna se pueden muchas veces preterir sin menoscabo de la triple verdad dicha; de otra suerte siempre pecarían todos los que los dan de mano. Y sin embargo son las mayores entre las obras espirituales. Por consiguiente, deben omitirse por el escándalo las obras espirituales.

5. Evitar cualquier pecado es un bien espiritual, porque todo pecado infiere al pecador detrimento espiritual. Parece a veces que, para evitar el escándalo del prójimo, se deba pecar venialmente, esto es: cuando al pecar venialmente se impide el pecado mortal de otro; pues debe el hombre oponerse a la condenación del prójimo cuanto pueda, sin perjuicio de la propia salvación, que no se pierde por el pecado venial. Debe, pues, el hombre omitir algún bien espiritual para evitar el escándalo.

Por otra parte, dice San Gregorio: "Si se toma escándalo de la verdad, es más provechoso permitir que nazca el escándalo que abandonar la verdad". Los bienes espirituales pertenecen muy particularmente a la verdad. En consecuencia, no se han de preterir por escándalo.

Respuesta. Habiendo doble escándalo, activo y pasivo, esta cuestión no tiene lugar respecto del activo. Porque, siendo el escándalo activo dicho o hecho menos recto, nada hay que hacer con él.—Tiene cabida esta cuestión acerca del pasivo. Se ha de considerar, pues, qué es lo que hay que dejar para que no se escandalice otro. Hay que hacer distinción de bienes espirituales. Pues algunos son necesarios para la salvación y no se pueden omitir sin pecado mortal, es claro que ninguno debe pecar mortalmente para impedir el pecado ajeno, porque, conforme al orden de la caridad, más debe el hombre amar su salud espiritual que la de otro. Y por eso lo necesario para la salvación no se puede pasar por alto por escándalo.

Parece que hay que hacer distinción en los bienes espirituales, que no son necesarios para la salvación, ya que el escándalo que se levanta por ellos, alguna vez procede de malicia; a saber, cuando algunos quieren estorbarlos armando escándalo. Este es el escándalo de los fariseos, que se escandalizaban de la doctrina del Señor, y que El enseñó a despreciar.—Alguna vez el escándalo proviene de flaqueza o de ignorancia. Tal es el escándalo de los pequeños, por el cual se han de ocultar y aun diferir los bienes espirituales, cuando no amaga peligro, hasta que, habiendo dado razón, el escándalo cese. Pues si, una vez dada, dura el escándalo, ya parece que nace de malicia; y así no se han de dejar por él las obras espirituales.

le: cum sit actus iustitiae. Ergo bonum spirituale est propter scandalum dimittendum.

2. Praeterea, sacra doctrina maxime videtur esse spiritualis. Sed ab ea est cessandum propter scandalum: secundum illud Mt. 7,6: «Nolite sanctum dare canibus: neque margaritas vestras spargatis ante porcos, ne conversi dirumpant vos». Ergo bonum spirituale est dimittendum propter scandalum.

3. Praeterea, correctio fraterna, cum sit actus caritatis, est quoddam spirituale bonum. Sed interdum ex caritate dimittitur, ad vitandum scandalum aliorum; ut Augustinus dicit, in I «De civ. Dei» [13]. Ergo bonum spirituale est propter scandalum dimittendum.

4. Praeterea, Hieronymus dicit quod dimittendum est propter scandalum omne quod potest praetermitti salva triplici veritate, scilicet «vitae, iustitiae et doctrinae» [14]. Sed impletio consiliorum, et largitio eleemosynarum, multoties potest praetermitti salva triplici veritate praedicta: alioquin semper peccarent omnes qui praetermittunt. Et tamen haec sunt maxima inter spiritualia opera. Ergo spiritualia opera debent praetermitti propter scandalum.

5. Praeterea, vitatio cuiuslibet peccati est quoddam spirituale bonum: quia quodlibet peccatum affert peccanti aliquod spirituale detrimentum. Sed videtur quod pro scandalo proximi vitando debeat aliquis quandoque peccare venialiter, puta cum peccando venialiter impedit peccatum mortale alterius: debet enim homo impedire damnationem proximi quantum potest sine detrimento propriae salutis, quae non tollitur per peccatum veniale. Ergo aliquod bonum spirituale debet homo praetermittere propter scandalum vitandum.

Sed contra est quod Gregorius dicit, «Super Ezech.» [15]: «Si de veritate scandalum sumitur, utilius nasci permittitur scandalum quam veritas relinquatur». Sed bona spiritualia maxime pertinent ad veritatem. Ergo bona spiritualia non sunt propter scandalum dimittenda.

Respondeo dicendum quod, cum duplex sit scandalum, activum scilicet et passivum, quaestio ista non habet locum de scandalo activo: quia cum scandalum activum sit dictum vel factum minus rectum, nihil est cum scandalo activo faciendum.—Habet autem locum quaestio si intelligatur de scandalo passivo. Considerandum est igitur quid sit dimittendum ne alius scandalizetur. Est autem in spiritualibus bonis distinguendum. Nam quaedam horum sunt de necessitate salutis, quae praetermitti non possunt sine peccato mortali. Manifestum est autem quod nullus debet mortaliter peccare ut alterius peccatum impediat: quia secundum ordinem caritatis plus debet homo suam salutem spiritualem diligere quam alterius. Et ideo ea quae sunt de necessitate salutis praetermitti non debent propter scandalum vitandum.

In his autem spiritualibus bonis quae non sunt de necessitate salutis videtur distinguendum. Quia scandalum quod ex eis oritur quandoque ex malitia procedit, cum scilicet aliqui volunt impedire huiusmodi spiritualia bona, scandala concitando: et hoc est scandalum Pharisaeorum, qui de doctrina Domini scandalizabantur. Quod esse contemnendum Dominus docet, Mt. 15,14.—Quandoque vero scandalum procedit ex infirmitate vel ignorantia: et huiusmodi est scandalum pusillorum. Propter quod sunt spiritualia opera vel occultanda, vel etiam interdum differenda, ubi periculum non imminet, quousque, reddita ratione, huiusmodi scandalum cesset. Si autem post redditam rationem huiusmodi scandalum duret, iam videtur ex malitia esse: et sic propter ipsum non sunt huiusmodi spiritualia opera

[13] C.9: ML 41,33.
[14] Vide Hug. de S. Caro, *In Mt.* super 18,7; Guillelmus Altissiod., *Summa aurea* 3 tr.24 q.4.
[15] L.1 homil.7: ML 76,842.

Soluciones. 1. La inflicción de penas no se ha de imponer por ellas mismas. Las penas se infligen como unas medicinas para cohibir los pecados; por eso, en tanto tienen razón de justicia en cuanto que por ellas se ahogan. Mas, si por la inflicción de penas se siguen claramente más y mayores pecados, entonces no cae bajo la justicia. En este caso habla San Agustín: cuando por excomunión de algunos amenaza peligro de cisma, entonces excomulgar no pertenece a la verdad de la justicia.

2. Dos cosas hay que tener presentes sobre la doctrina: la verdad que se enseña y el acto mismo de enseñar. Lo primero es necesario a la salvación, es a saber, que no enseñe lo contrario a la verdad, antes bien la proponga aquel a quien incumbe el oficio de enseñarla en conformidad con el tiempo y las personas. En consecuencia, por ningún escándalo que parezca seguirse debe el hombre, arrumbada la verdad, enseñar falsedades.—El acto mismo de enseñar, empero, se computa entre las limosnas espirituales, como queda dicho. De aquí que corra la misma razón para la doctrina y demás obras de misericordia, de que luego diremos.

3. La corrección fraterna, como está dicho, se endereza a la enmienda del hermano. Por consiguiente, en tanto ha de ser enumerada entre los bienes espirituales en cuanto lo puede conseguir. Lo cual no sucede si por la corrección se escandaliza el hermano. Por donde, si se abandona la corrección por el escándalo, no se omite un bien espiritual.

4. No sólo se encierra en la verdad "de la vida, de la doctrina y de la justicia" lo necesario para la salvación, sino también aquello por lo que se llega más acabadamente a ella, según el Apóstol: "Envidiad mejores dones". De aquí que tampoco se han de preterir absolutamente los consejos ni las obras de misericordia por el escándalo, sino alguna vez diferirlos o encubrirlos por escándalo de los pequeños, como hemos dicho.

A veces, sin embargo, la guarda de los consejos y el cumplimiento de las obras de misericordia son necesarios a la salvación; lo cual es evidente en quienes ya han hecho voto de ellos y en quienes por obligación apremia socorrer las necesidades ajenas, tanto en lo temporal, dando de comer al hambriento, como en lo espiritual, enseñando al que no sabe, ora tales cosas sean debidas por oficio anejo, como en los prelados; ora por indigencia del necesitado. Y entonces idéntica razón corre por ellas como por las demás que son necesarias para la salvación.

5. Algunos afirmaron que había que cometer pecado venial para evitar el escándalo. Pero esto denota contradicción, porque, si se ha de cometer, ya no es malo ni pecado, puesto que el pecado no puede ser elegido. Sucede a veces que no es pecado venial por alguna circunstancia, la cual quitada, lo sería. Las palabras jocosas son pecado venial si se profieren sin utilidad, mas, dichas con motivo razonable, no son ociosas ni pecado.—Y aunque no se pierda la gracia con el pecado venial, por la cual tiene el hombre salud, por serlo dispone al mortal y cede así en perjuicio de la salvación.

Ad primum ergo dicendum quod poenarum inflictio non est propter se expetenda, sed poenae infliguntur ut medicinae quaedam ad cohibendum peccata. Et ideo intantum habent rationem iustitiae inquantum per eas peccata cohibentur. Si autem per inflictionem poenarum manifestum sit plura et maiora peccata sequi, tunc poenarum inflictio non continebitur sub iustitia. Et in hoc casu loquitur Augustinus, quando scilicet ex excommunicatione aliquorum imminet periculum schismatis: tunc enim excommunicationem ferre non pertineret ad veritatem iustitiae.

Ad secundum dicendum quod circa doctrinam duo sunt consideranda: scilicet veritas quae docetur; et ipse actus docendi. Quorum primum est de necessitate salutis: ut scilicet contrarium veritati non doceat, sed veritatem secundum congruentiam temporis et personarum proponat ille cui incumbit docendi officium. Et ideo propter nullum scandalum quod sequi videatur debet homo, praetermissa veritate, falsitatem docere.—Sed ipse actus docendi inter spirituales eleemosynas computatur, ut supra dictum est (q.32 a.2). Et ideo eadem ratio est de doctrina et de aliis misericordiae operibus, de quibus postea dicetur (ad 4).

Ad tertium dicendum quod correctio fraterna, sicut supra dictum est (q.33 a.1), ordinatur ad emendationem fratris. Et ideo intantum computanda est inter spiritualia bona inquantum hoc consequi potest. Quod non contingit si ex correctione frater scandalizetur. Et ideo si propter scandalum correctio dimittatur, non dimittitur spirituale bonum.

Ad quartum dicendum quod, in veritate «vitae, doctrinae et iustitiae» non solum comprehenditur id quod est de necessitate salutis, sed etiam id per quod perfectius pervenitur ad salutem: secundum illud I ad Cor. 12,31: «Aemulamini charismata meliora». Unde etiam consilia non sunt simpliciter praetermittenda, nec etiam misericordiae opera, propter scandalum: sed sunt interdum occultanda vel differenda propter scandalum pusillorum, ut dictum est (in c).

Quandoque tamen consiliorum observatio et impletio operum misericordiae sunt de necessitate salutis. Quod patet in his qui iam voverunt consilia; et in his quibus ex debito imminet defectibus aliorum subvenire, vel in temporalibus, puta pascendo esurientem, vel in spiritualibus, puta docendo ignorantem; sive huiusmodi fiant debita propter iniunctum officium, ut patet in praelatis, sive propter necessitatem indigentis. Et tunc eadem ratio est de huiusmodi sicut de aliis quae sunt de necessitate salutis.

Ad quintum dicendum quod quidam [10] dixerunt quod peccatum veniale est committendum propter vitandum scandalum. Sed hoc implicat contraria: si enim faciendum est, iam non est malum neque peccatum; nam peccatum non potest esse eligibile. Contingit tamen aliquid propter aliquam circumstantiam non esse peccatum veniale quod, illa circumstantia sublata, peccatum veniale esset: sicut verbum iocosum est peccatum veniale quando absque utilitate dicitur; si autem ex causa rationabili proferatur, non est otiosum neque peccatum. Quamvis autem per peccatum veniale gratia non tollatur, per quam est hominis salus; inquantum tamen veniale disponit ad mortale, vergit in detrimentum salutis.

ARTICULO 8

Utrum temporalia sint dimittenda propter scandalum *

Si lo temporal se ha de abandonar por el escándalo

Ad octavum sic proceditur. Videtur quod temporalia sint dimittenda propter scandalum.

1. Magis, enim debemus dili-

Dificultades. Parece que lo temporal se ha de abandonar por el escándalo.

1. Más debemos desear la salud

* *Sent.* 4 d.38 q.2 a.4 q.3; *Cont. impugn. relig.* c.15; *In Rom.* 14 lect.3.
[10] CASSIANUS, *Collat.* 18 c.17: ML 49,1063.

espiritual del prójimo, trastornada por el escándalo, que cualesquiera bienes temporales. Lo menos amado dejamos por lo más amado. Luego debemos abandonar lo temporal para evitar el escándalo de los prójimos.

2. Según la norma de San Jerónimo, todo lo que se puede omitir dejando a salvo la triple verdad, se ha de dejar por el escándalo. Lo temporal se puede abandonar, salvando la triple verdad. Por tanto, se ha de dejar también por el escándalo.

3. Entre los bienes temporales, nada más necesario que el manjar. No se ha de tocar en él por escándalo, conforme al Apóstol: "No quieras perder con tu manjar a aquel por el cual Cristo murió". Con mucha más razón se ha de dar de mano a todos los otros bienes temporales por el escándalo.

4. De ningún modo más conveniente podemos conservar o recuperar lo temporal que por juicio. No es lícito meterse en juícios, sobre todo con escándalo, pues se lee: "Al que quiera contender contigo para quitarte la túnica, dale también el manto"; y el Apóstol dice: "Ya es una mengua que tengáis pleitos unos con otros.. ¿Por qué no preferís sufrir la injusticia? ¿Por qué el no ser despojados?" Parece, pues, que lo temporal se ha de abandonar por escándalo

5. Entre todos los bienes temporales, aquellos parece que menos se han de dejar que van más anejos a los espirituales. Estos han de preterirse por el escándalo, pues el Apóstol no recibía estipendios temporales "para no poner obstáculo al Evangelio de Cristo". Y, por causa parecida, la Iglesia no exige diezmos en algunas regiones. De aquí que con mucha más razón se ha de dar de mano a lo temporal por el escándalo.

gere spiritualem salutem proximi, quae impeditur per scandalum, quam quaecumque temporalia bona. Sed id quod minus diligimus dimittimus propter id quod magis diligimus. Ergo temporalia magis debemus dimittere ad vitandum scandalum proximorum.

2. Praeterea, secundum regulam Hieronymi, omnia quae possunt praetermitti salva triplici veritate, sunt propter scandalum dimittenda (a.7 arg.4). Sed temporalia possunt praetermitti salva triplici veritate. Ergo sunt propter scandalum dimittenda.

3. Praeterea, in temporalibus bonis nihil est magis necessarium quam cibus. Sed cibus est praetermittendus propter scandalum: secundum illud Rom. 14,15: «Noli cibo tuo illum perdere pro quo Christus mortuus est». Ergo multo magis omnia alia temporalia sunt propter scandalum dimittenda.

4. Praeterea, temporalia nullo convenientiori modo conservare aut recuperare possumus quam per iudicium. Sed iudiciis uti non licet, et praecipue cum scandalo: dicitur enim Mt. 5,40: «Ei qui vult tecum in iudicio contendere et tunicam tuam tollere, dimitte ei et pallium»; et I ad Cor. 6,7: «Iam quidem omnino delictum est in vobis quod iudicia habetis inter vos. Quare non magis iniuriam accipitis? Quare non magis fraudem patimini?» Ergo videtur quod temporalia sint propter scandalum dimittenda.

5. Praeterea, inter omnia temporalia minus videntur dimittenda quae sunt spiritualibus annexa. Sed ista sunt propter scandalum dimittenda: Apostolus enim, seminans spiritualia, temporalia stipendia non accepit, «ne offendiculum daret evangelio Christi», ut patet I ad Cor. 9,12; et ex simili causa Ecclesia in aliquibus terris non exigit decimas, propter scandalum vitandum. Ergo multo magis alia temporalia sunt propter scandalum dimittenda.

Sed contra est quod beatus Thomas Cantuariensis repetit res Ecclesiae cum scandalo regis [17].

Respondeo dicendum quod circa temporalia bona distinguendum est. Aut enim sunt nostra: aut sunt nobis ad conservandum pro aliis commissa; sicut bona Ecclesiae committuntur praelatis, et bona communia quibuscumque reipublicae rectoribus. Et talium conservatio, sicut et depositorum, imminet his quibus sunt commissa ex necessitate. Et ideo non sunt propter scandalum dimittenda: sicut nec alia quae sunt de necessitate salutis.

Temporalia vero quorum nos sumus domini dimittere, ea tribuendo si penes nos ea habeamus, vel non repetendo si apud alios sint, propter scandalum quandoque quidem debemus, quandoque autem non. Si enim scandalum ex hoc oriatur propter ignorantiam vel infirmitatem aliorum, quod supra (a.7) diximus esse scandalum pusillorum; tunc vel totaliter dimittenda sunt temporalia; vel aliter scandalum sedandum, scilicet per aliquam admonitionem. Unde Augustinus dicit, in libro «De serm. Dom. in monte [18]**: «Dandum est quod nec tibi nec alteri noceat, quantum ab homine credi potest. Et cum negaveris quod petit, indicanda est ei iustitia: et melius ei aliquid dabis, cum petentem iniuste correxeris».**

Aliquando vero scandalum nascitur ex malitia, quod est scandalum Pharisaeorum. Et propter eos qui sic scandala concitant non sunt temporalia dimittenda: quia hoc et noceret bono communi, daretur enim malis rapiendi occasio; et noceret ipsis rapientibus, qui retinendo aliena in peccato remanerent. Unde Gregorius dicit, in «Moral.» [19]**: «Quidam, dum temporalia nobis rapiunt, solummodo sunt tolerandi: quidam vero, servata aequitate, prohiben-**

Por otra parte, el bienaventurado Tomás de Cantorbery reclamó los bienes de la Iglesia, con escándalo del rey.

Respuesta. Hay que hacer distinción en los bienes temporales, pues o son nuestros, o nos han sido confiados para conservarlos: como los bienes de la Iglesia se dan a los prelados, y los bienes comunales a los rectores de la república. Su conservación, igual que la de los depositados, urge por necesidad a quienes están confiados. Por lo cual, no se han de abandonar por el escándalo, lo mismo que lo demás necesario para la salvación.

Los bienes temporales, de que nosotros somos dueños, debemos en ciertas ocasiones dejarlos por escándalo: dándolos, si están en nuestro poder, o no exigiéndolos si los tienen otros; aunque en otras no. Porque, si el escándalo se origina por ignorancia o fragilidad ajena, como arriba hemos dicho del escándalo de los pequeños, entonces han de ser totalmente abandonados o calmar el escándalo con algún aviso. Por donde San Agustín dice: "Hay que dar tanto cuanto en apreciación ni a ti perjudica ni a los demás. Y cuando negares lo que pide, hazle ver la justicia; y corrigiéndolo, darás algo mejor al que pide injustamente".

A veces el escándalo nace de malicia, cual el escándalo de los fariseos. No se han de abandonar los bienes temporales por los que arman tales escándalos, ya que esto perjudicaría al bien común, dando a los malos ocasión de rapiña, y dañaría a los mismos ladrones, quienes, al retener lo ajeno, permanecerían en pecado. Por eso dice San Gregorio: "Algunos de los que nos quitan lo temporal han de ser tolerados, mas a otros hay que impedírselo justamente, no con el solo cuidado de que

[17] IOANNES SALISBURIENSIS, *Vita S. Thomae*: ML 190,200.
[18] L. I c.20: ML 34,1264.
[19] L.31 c.13: ML 76,586.

no nos substraigan lo nuestro, sino que "no se pierdan" al robar lo ajeno.

Soluciones. 1. Con lo cual se responde a la primera dificultad.

2. Si por doquiera se permitiera a los malos hombres alzarse con lo ajeno, cedería en daño de la verdad, de la vida y de la justicia. Por eso no es conveniente abandonar lo temporal por cualquier escándalo.

3. No es intención del Apóstol amonestar que por escándalo se deje todo manjar, porque tomar alimento es necesario a la salud; sino que no se ha de probar determinado manjar por el escándalo: "No comeré carne nunca si se ha de escandalizar mi hermano".

4. Conforme a San Agustín, se ha de entender ese mandamiento del Señor en preparación del ánimo, de suerte que se esté apercibido a sufrir antes injuria o engaño que meterse en juicio, si es conveniente; porque alguna vez no lo es, como está dicho.—En el mismo sentido se han de tomar las palabras del Apóstol.

5. El escándalo que evitaba el Apóstol procedía de la ignorancia de los gentiles, que no estilaban eso; de aquí que había que abstenerse durante un tiempo, hasta que se instruyeran debidamente. — Por causa semejante, la Iglesia se abstiene de exigir diezmos en las regiones en que no hay costumbre de pagarlos.

di; non sola cura ne nostra subtrahantur, sed ne rapientes non sua semetipsos perdant».

Et per hoc patet solutio ad primum.

Ad secundum dicendum quod si passim permitteretur malis hominibus ut aliena raperent, vergeret hoc in detrimentum veritatis, vitae et iustitiae. Et ideo non oportet propter quodcumque scandalum temporalia dimitti.

Ad tertium dicendum quod non est de intentione Apostoli monere quod cibus totaliter propter scandalum dimittatur: quia sumere cibum est de necessitate salutis. Sed talis cibus est propter scandalum dimittendus: secundum illud I ad Cor. 8,13: «Non manducabo carnem in aeternum, ne fratrem meum scandalizem».

Ad quartum dicendum quod secundum Augustinum, in libro «De serm. Dom. in monte» [20], illud praeceptum Domini est intelligendum secundum praeparationem animi: ut scilicet homo sit paratus prius pati iniuriam vel fraudem quam iudicium subire, si hoc expediat. Quandoque tamen non expedit, ut dictum est (in c; ad 2).—Et similiter intelligendum est verbum Apostoli.

Ad quintum dicendum quod scandalum quod vitabat Apostolus ex ignorantia procedebat gentilium, qui hoc non consueverant. Et ideo ad tempus abstinendum erat, ut prius instruerentur hoc esse debitum.—Et ex simili causa Ecclesia abstinet de decimis exigendis in terris in quibus non est consuetum decimas solvere.

[20] L. 1 c.19: ML 34,1260.

INTRODUCCION A LA CUESTION 44

DE LOS PRECEPTOS DE LA CARIDAD

I. Lugar, importancia y orden de la cuestión

Anunció Santo Tomás en el prólogo general a la *Secunda Secundae* que en el estudio particular de cada virtud dedicaría una sección final al estudio del precepto correspondiente. Así lo hizo respecto de la fe y de la esperanza, y así lo hace ahora respecto de la caridad.

Es método acertadísimo. Los preceptos se dan de los actos de las virtudes. Conocida la virtud, está allanado el camino para conocer las exigencias del precepto.

Los de la caridad tienen la importancia máxima que reconocimos en la misma virtud. Por ser ella la virtud de las virtudes, son ellos los preceptos de los preceptos.

Es, por tanto, la *ley esencial evangélica* la que promulgan los preceptos de la caridad. Recordemos las palabras del Señor: «De estos dos preceptos penden toda la Ley y los Profetas» [1]. La vida del hombre nuevo, evangélico, hecho por la gracia hijo de Dios, debe estar regida, como por leyes esenciales, por el amor de Dios, su Padre celestial, y por el amor de sus hermanos, los otros hijos de Dios. La caridad hace de todos los corazones un solo corazón en el corazón mismo de Dios. A impulsos o al dictado de su corazón caritativo debe vivir el cristiano.

Esta ley nueva del amor substituye la ley vieja del temor. Santo Tomás justifica así esta substitución: «Los preceptos de toda ley versan sobre los actos de las virtudes, a cuyo cumplimiento se inclinan diferentemente los imperfectos, carentes del hábito de la virtud, y los perfectos que lo poseen. Los primeros se mueven a practicar la virtud por algo extrínseco, como la amenaza de las penas y la promesa de algunos premios exteriores, v.gr., de honor, de riquezas, etc. Por eso la *ley vieja*, dada a los imperfecto, es decir, a los carentes de gracia espiritual, se llamaba *ley de temor*, por cuanto inducía al cumplimiento de los preceptos por la conminación de ciertas penas. Incluía también ciertas promesas de bienes temporales.

En cambio, los que poseen la virtud se inclinan a practicarla por amor de ella y no por alguna pena o promesa extraña. Por eso la *ley nueva*, que consiste principalmente en la misma gracia espiritual infundida en los corazones, se llama *ley del amor*. Y se dice que tiene promesas espirituales y eternas, que son objeto de la virtud, sobre todo de la caridad. Por lo cual tienden de suyo a ellas no como a extrañas, sino como a propias» [2].

El estudio de esta ley evangélica de la caridad es un magnífico epílogo del gran tratado del Angélico.

[1] Mt. 22,40.
[2] 1-2 q.107 a.1 ad 2.

El orden de este estudio es el siguiente: 1.º Razón de los preceptos de la caridad: *a)* si debía darse algún precepto; *b)* si debían ser dos; *c)* si bastan dos. 2.º Contenido de los preceptos: *a)* del precepto del amor a Dios; *b)* del precepto del amor al prójimo. 3.º Si el precepto se extiende al orden de la caridad.

II. Doctrina de los artículos

1. RAZÓN DEL PRECEPTO DE LA CARIDAD (a.1).—Todas las virtudes se ordenan a la caridad, como los medios al fin. Porque «el fin de la vida espiritual es que el hombre se una con Dios, que es obra de la caridad. Y a esto, como a fin, se ordena cuanto pertenece a la vida espiritual.» Si, pues, debía haber preceptos que obligaran al ejercicio de las otras virtudes, mucho más debía haberlos respecto de la caridad, razón de ser de las otras. Por eso su *precepto* es calificado de *máximo*.

2. SI DEBÍAN SER DOS LOS PRECEPTOS DE LA CARIDAD (a.2).—Como las conclusiones están incluídas en los primeros principios, el amor del prójimo está incluído en el precepto del amor de Dios, que es el máximo principio de orden práctico, como relativo al último fin. Pero como no todos ven las conclusiones incluídas en los principios si no se les demuestran, tampoco verían todos el precepto del amor al prójimo incluído o reclamado por el amor de Dios si no se les manifestaba o promulgaba.

3. SI BASTAN DOS PRECEPTOS (a.3).—Siendo la caridad el amor del bien divino, que está en Dios como en fuente esencial y último fin y en el prójimo como en participante subordinado a Dios, basta un precepto que imponga el amor a Dios por sí mismo, como último fin, y otro que mande el amor al prójimo por Dios, como por último fin.

4. POR QUÉ SE MANDA AMAR A DIOS «CON TODO EL CORAZÓN» (a.4).—1.º Los actos virtuosos deben ser preceptuados en proporción con su objeto. Y Dios, objeto de la caridad, es el último fin, que ha de ser amado con la *totalidad del afecto*, pues *todo* debe amarse en orden a El.

2.º En la respuesta *ad 1* resume Santo Tomás lo que enseñó más ampliamente en la *Prima Secundae* (q.100 a.10) sobre la obligación del *modo de la caridad*, es decir, de la *totalidad* con que se nos manda amar a Dios. Este modo o totalidad pertenece a la naturaleza de la caridad, y, por lo tanto, lo impone su precepto. En cambio, el modo caritativo, es decir, la superior información de la caridad, no está mandado en los preceptos particulares de las otras virtudes.

3.º En las respuestas *ad 2* y *ad 3* recuerda Santo Tomás que el amor tiene una totalidad mínima indispensable, que excluye el que se ame nada contra Dios; una totalidad máxima, que consiste en el amor actual perpetuo de Dios, y que no es de este mundo; y una totalidad intermedia, que procura rehuir cuanto estorba el amor actual de Dios. Esta es la que se debe pretender, y a mejor conseguirla se ordenan los consejos evangélicos [3].

5. POR QUÉ SE MANDA TAMBIÉN AMAR A DIOS «CON TODA EL ALMA Y CON TODA LA FUERZA» (a.5).—Pretendiendo el precepto el encentramiento de nuestra vida en Dios por el amor, significó por *corazón* la voluntad,

[3] Cf. 2-2 q.24 a.8.

por *mente* el entendimiento, por *alma* el apetito sensitivo, y por *fortaleza o fuerzas* las facultades ejecutivas externas. Intenta, pues, que, puesta la intención amorosa de la voluntad en Dios, a su impulso todas las facultades se eleven a El. «Se nos manda, pues, que toda nuestra intención tienda a Dios, que es amar *con todo el corazón;* y que nuestro entendimiento se someta a Dios, que es amarle *con toda la mente;* y que nuestro apetito se regule según Dios, que es amarle *con toda el alma;* y que nuestro obrar externo obedezca a Dios, que es amarle *con todas las fuerzas*».

6. SI ESTE PRECEPTO ES CUMPLIBLE EN ESTA VIDA (a.6).—1.º Hay que distinguir entre *el fin del precepto*, que es la unión perfecta con Dios, y la *ordenación y tendencia al fin* del precepto, es decir, a la unión perfecta con Dios.

2.º *El fin del precepto* sólo se logrará plenamente en el cielo, donde la unión con Dios será completa. Sólo allí se cumplirá perfectamente el mandato del amor.

3.º En esta vida puede cumplirse el precepto en la *ordenación y tendencia al fin* del precepto, esto es, a la unión plena con Dios. Puede, pues, cumplirse imperfectamente. «Y tanto en esta vida lo cumple mejor uno que otro cuanto más se asemeja a la perfección de la patria».

4.º Santo Tomás deducirá en su lugar [4] que la perfección cristiana consiste esencialmente en el cumplimiento del doble precepto de la caridad, pues ningún consejo puede proponer una perfección superior a la *totalidad del amor divino*, impuesta por el precepto. Ni la perfección del cielo sobrepasa el alcance del precepto.

Esta ilimitada perfección del amor es, como dijimos, el fin del precepto. No obliga, pues, ya en acto, pero urge ya nuestra aspiración, nuestra tendencia y nuestro esfuerzo.

Los otros preceptos imponen lo que es imprescindible para el cumplimiento mínimo del amor. Los consejos proponen lo que, sin ser imprescindible para la conservación y para la perfección del amor, elimina las dificultades de su perfeccionamiento.

7. SI ESTÁ BIEN DADO EL PRECEPTO DE AMOR AL PRÓJIMO (a.7).—La fórmula *Amarás a tu prójimo como a ti mismo* es perfecta, pues expresa la *razón* y el *modo* del amor que se nos preceptúa. La *razón* es nuestra proximidad divina con los demás hombres, que motiva el amor amistoso de caridad. El *modo* es la semejanza con nuestro propio amor personal. Esta semejanza demanda un *amor santo*, amándole por Dios; un *amor justo*, regulado por el bien, y un *amor verdadero*, no utilitario.

8. SI ESTÁ PRECEPTUADO EL ORDEN DE LA CARIDAD (a.8).—El orden de la caridad pertenece al modo del amor, es decir, a la proporción que el amor debe guardar con el objeto amado. No sólo, pues, debemos amar a nuestros amigos divinos, sino amarles en la medida que les corresponde. A Dios, por tanto, le amaremos debidamente amándole sin medida.

[4] Cf. 2-2 q.184 a.3.

CUESTION 44

(In octo articulos divisa)

De praeceptis caritatis

De los mandamientos de la caridad

Viene ahora la consideración de los mandamientos de la caridad. Acerca de lo cual se ponen ocho artículos.

Primero: si se ha de dar mandamiento sobre la caridad.

Segundo: si uno solo o dos.

Tercero: si dos bastan.

Cuarto: si está bien mandado que a Dios se ame "con todo el corazón".

Quinto: si está bien añadido "con toda el alma", etc.

Sexto: si este mandamiento se puede cumplir en esta vida.

Séptimo: sobre el mandamiento: "Amarás al prójimo como a ti mismo".

Octavo: si el orden de la caridad cae bajo precepto.

Deinde considerandum est de praeceptis caritatis (q.23 introd.).

Et circa hoc quaeruntur octo.

Primo: utrum de caritate sint danda praecepta.

Secundo: utrum unum tantum, vel duo.

Tertio: utrum duo sufficiant.

Quarto: utrum convenienter praecipiatur ut Deus «ex toto corde» diligatur.

Quinto: utrum convenienter addatur «ex tota mente» etc.

Sexto: utrum praeceptum hoc possit in vita ista impleri.

Septimo: de hoc praecepto, «Diliges proximum tuum sicut teipsum».

Octavo: utrum ordo caritatis cadat sub praecepto.

ARTICULO 1

Utrum de caritate debeat dari aliquod praeceptum [a]

Si se debe dar algún mandamiento sobre la caridad

Dificultades. Parece que no se debe dar ningún mandamiento sobre la caridad.

1. La caridad, por ser forma de las virtudes, da el modo a los actos de todas ellas, sobre los cuales se dan preceptos. El modo, como corrientemente se dice, no cae bajo precepto. Luego no se ha de dar precepto sobre la caridad.

2. La caridad, que se derrama en nuestros corazones por el Espíritu Santo, nos hace libres, porque "donde está el Espíritu, allí está la libertad". La obligación, nacida del precepto, se opone a la libertad, por imponer necesidad. Por tanto, no se han de dar mandamientos sobre la caridad.

3. La caridad es la principal de las virtudes, a las cuales se ordenan los preceptos, como se desprende de lo dicho. Si, pues, sobre ella se dieran preceptos, deberían colocarse entre los principales, cuales son los del decálogo, y no se ponen. Ningún mandamiento, pues, se ha de dar sobre la caridad.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod de caritate non debeat dari aliquod praeceptum.

1. Caritas enim imponit modum actibus omnium virtutum, de quibus dantur praecepta: cum sit forma virtutum, ut supra dictum est (q.23 a.8). Sed modus non est in praecepto: ut communiter dicitur. Ergo de caritate non sunt danda praecepta.

2. Praeterea, caritas, quae «in cordibus nostris per Spiritum Sanctum diffunditur» (Rom. 5,5), facit nos liberos: quia «ubi Spiritus Domini, ibi libertas», ut dicitur II ad Cor. 3,17. Sed obligatio, quae ex praeceptis nascitur, libertati opponitur: quia necessitatem imponit. Ergo de caritate non sunt danda praecepta.

3. Praeterea, caritas est praecipua inter omnes virtutes, ad quas ordinantur praecepta, ut ex supradictis patet (1-2 q.100 a.9 ad 2). Si igitur de caritate dantur aliqua praecepta, deberent poni inter praecipua praecepta, quae sunt praecepta decalogi. Non autem ponuntur. Ergo nulla praecepta sunt de caritate danda.

Sed contra, illud quod Deus requirit a nobis cadit sub praecepto. Requirit autem Deus ab homine «ut diligat eum», ut dicitur Deut. 10,12. Ergo de dilectione caritatis, quae est dilectio Dei, sunt danda praecepta.

Respondeo dicendum quod, sicut supra [1] dictum est, praeceptum importat rationem debiti. Intantum ergo aliquid cadit sub praecepto inquantum habet rationem debiti. Est autem aliquid debitum dupliciter: uno modo, per se; alio modo, propter aliud. Per se quidem debitum est in unoquoque negotio id quod est finis, quia habet rationem per se boni; propter aliud autem est debitum id quod ordinatur ad finem: sicut medico per se debitum est ut sanet; propter aliud autem, ut det medicinam ad sanandum. Finis autem spiritualis vitae est ut homo uniatur Deo, quod fit per caritatem: et ad hoc ordinantur, sicut ad finem, omnia quae pertinent ad spiritualem vitam. Unde et Apostolus dicit, I ad Tim. 1,5: «Finis praecepti est caritas de corde puro et conscientia bona et fide non ficta». Omnes enim virtutes, de quarum actibus dantur praecepta, ordinantur vel ad purificandum cor a turbinibus passionum, sicut virtutes quae sunt circa passiones; vel saltem ad habendam bonam conscientiam, sicut virtutes quae sunt

Por otra parte, lo que Dios quiere de nosotros cae bajo precepto. Exige ser amado del hombre, como se lee en la Escritura. En consecuencia, se han de dar mandamientos sobre el amor de la caridad, que es el amor de Dios.

Respuesta. Queda dicho arriba que el precepto entraña razón de deuda, pues en tanto una cosa cae bajo precepto, en cuanto reviste formalidad de adeudado. Una cosa es doblemente debida: en sí misma y por otra. En sí mismo es debido, en un menester cualquiera, lo que es fin, pues muestra en sí mismo razón de bien; y es adeudado por otro lo ordenado al fin, como es debido en el médico que de suyo cure, y por otro, dando la medicina. El fin de la vida espiritual es que el hombre se una con Dios, lo cual acaba la caridad; y a ello se ordena como a fin todo lo atañente a la vida espiritual. Por donde el Apóstol dice: "El fin del mandamiento es la caridad de puro corazón, de buena conciencia y de fe no fingida". Porque todas las virtudes, sobre cuyos actos se dan preceptos, se enderezan, o a purificar el corazón del torbellino de las pasiones, como las virtudes que son acerca de ellas, o, por lo menos, a formar buena conciencia, como las que recaen sobre las operaciones, o,

[a] *In Tim.* 1 lect.2; *Cont. Gent.* 3 116.117

[1] 1-2 q.99 a.1.5; q.100 a.5 ad 1.

por último, a engendrar recta fe, como las tocantes al culto divino. Estas tres cosas se requieren para amar a Dios. Pues el impuro corazón aparta del amor de Dios, por la pasión que inclina a la tierra; la mala conciencia hace aborrecer la justicia divina, por el temor de la pena; y la fe fingida atrae el afecto a lo que se finge de Dios, separando de la verdad de El. Y como en todo género lo que en sí mismo es vale más que lo que es por otro, de aquí que se dé "el mandamiento máximo" sobre la caridad, como se lee en San Mateo.

Soluciones. 1. Está dicho, al tratar de los preceptos, que el modo del amor no cae bajo aquellos que se dan acerca de los demás actos de las virtudes; por ejemplo, en el mandamiento de "honrar padre y madre" no está incluído que se haga por caridad. Sin embargo, el acto del amor se incluye en mandamientos especiales.

2. La obligación del precepto no se opone a la libertad, a no ser en aquel cuya mente es adversa a lo mandado, como se ve en quienes solamente guardan los mandamientos por temor. El precepto del amor no se puede cumplir sino por propia voluntad, y así no repugna a la libertad.

3. Todos los mandamientos del decálogo se encaminan al amor de Dios y del prójimo. Por eso, los preceptos sobre la caridad no se enumeraron con ellos, antes van incluídos en todos.

circa operationes; vel ad habendam rectam fidem, sicut illa quae pertinent ad divinum cultum. Et haec tria requiruntur ad diligendum Deum: nam cor impurum a Dei dilectione abstrahitur propter passionem inclinantem ad terrena; conscientia vero mala facit horrere divinam iustitiam propter timorem poenae; fides autem ficta trahit affectum in id quod de Deo fingitur, separans a Dei veritate. In quolibet autem genere id quod est per se potius est eo quod est propter aliud. Et ideo «maximum praeceptum» est de caritate, ut dicitur Mt. 22,38.

Ad primum ergo dicendum quod, sicut supra (1-2 q.100 a.10), dictum est cum de praeceptis ageretur, modus dilectionis non cadit sub illis praeceptis quae dantur de aliis actibus virtutum: puta sub hoc praecepto, «Honora patrem tuum et matrem tuam», non cadit quod hoc ex caritate fiat. Cadit tamen actus dilectionis sub praeceptis specialibus.

Ad secundum dicendum quod obligatio praecepti non opponitur libertati nisi in eo cuius mens aversa est ab eo quod praecipitur: sicut patet in his qui ex solo timore praecepta custodiunt. Sed praeceptum dilectionis non potest impleri nisi ex propria voluntate. Et ideo libertati non repugnat.

Ad tertium dicendum quod omnia praecepta decalogi ordinantur ad dilectionem Dei et proximi. Et ideo praecepta caritatis non fuerunt connumeranda inter praecepta decalogi, sed in omnibus includuntur.

ARTICULO 2

Utrum de caritate fuerint danda duo praecepta [a]

Si se hubo de dar dos mandamientos sobre la caridad

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod de caritate non fuerint danda duo praecepta.

1. Praecepta enim legis ordinantur ad virtutem, ut supra dictum est (a.1 arg.3). Sed caritas est una virtus, ut ex supradictis patet (q.23 a.5). Ergo de caritate non fuit dandum nisi unum praeceptum.

2. Praeterea, sicut Augustinus dicit, in I «De doctr. christ.» [2] caritas, in proximo non diligit nisi Deum. Sed ad diligendum Deum sufficienter ordinamur per hoc praeceptum, «Diliges Dominum Deum tuum» (Deut. 4,5). Ergo non oportuit addere aliud praeceptum de dilectione proximi.

3. Praeterea, diversa peccata diversis praeceptis opponuntur. Sed non peccat aliquis praetermittens dilectionem proximi, si non praetermittat dilectionem Dei: quinimmo dicitur Lc. 14,26: «Si quis venit ad me et non odit patrem suum et matrem suam, non potest meus esse discipulus». Ergo non est aliud praeceptum de dilectione Dei et de dilectione proximi.

4. Praeterea, Apostolus dicit, ad Rom. 13,8: «Qui diligit proximum legem implevit». Sed non impletur lex nisi per observantiam omnium praeceptorum. Ergo omnia praecepta includuntur in dilectione proximi. Sufficit ergo hoc unum praeceptum de dilectione proximi. Non ergo debent esse duo praecepta caritatis.

Sed contra est quod dicitur I Io. 4,21: «Hoc mandatum habemus a Deo, ut qui diligit Deum diligat et fratrem suum».

Dificultades. Parece que no se hubo de dar dos mandamientos sobre la caridad.

1. Los preceptos de la ley se ordenan a las virtudes, como está dicho. La caridad es virtud una. Luego acerca de ella no se hubo de dar más que un mandamiento.

2. San Agustín dice que la caridad en el prójimo no ama más que a Dios. Para amar a Dios quedamos suficientemente ordenados por el mandamiento: "Amarás al Señor, tu Dios". Por tanto, no fué menester añadir otro precepto sobre el amor del prójimo.

3. Pecados diversos a preceptos diversos se oponen. Nadie peca al traspasar el amor del prójimo sin que traspase el amor de Dios, antes bien se lee en San Lucas: "Si alguien viniere a mí y no odia a su padre y a su madre, no puede ser mi discípulo". No es, pues, diverso el mandamiento del amor de Dios y el del amor del prójimo.

4. Dice el Apóstol: "El que ama al prójimo ha cumplido la ley". La ley no se cumple sino con la observancia de todos los mandamientos. En consecuencia, todos los preceptos se entrañan en el amor al prójimo. Basta, por consiguiente, este único precepto sobre el amor del prójimo. No deben ser, pues, dos los preceptos del amor.

Por otra parte, se dice: "Este mandamiento hemos recibido de Dios: que el que ama a Dios ame a su hermano".

---

[a] 1-2 q.99 a.1 ad 2; *In Gal.* 5 lect.3; *Cont. Gent.* 3,116.117; *De virtut.* q.2 a.4 ad 6; *In Rom.* 13 lect.2.

[2] C.22.27: ML 34,27.29.

Respuesta. Hemos dicho, al tratar de los preceptos, que del mismo modo se han los preceptos en la ley como las proposiciones en las ciencias especulativas, las cuales se contienen virtualmente en los principios; por donde el que los conoce perfectamente en toda su amplitud, no ha menester que las conclusiones se le pongan por separado. Pero no todos los que conocen los principios son capaces de considerar todo lo que virtualmente encierran, y por ello en las ciencias es necesario deducirles las conclusiones. En lo que se ha de obrar, en que nos dirigen los mandamientos de la ley, el fin reviste formalidad de principio, como queda dicho; y el amor de Dios es el fin a que se encamina el amor del prójimo. Por tanto, no sólo es menester dar preceptos sobre el amor de Dios, sino también sobre el amor del prójimo para los menos capacitados, que no penetrarían fácilmente que uno de los mandamientos está encerrado en el otro.

Soluciones. 1. Aunque la caridad sea virtud una, tiene dos actos, de los cuales uno se endereza al otro como a fin. Y los mandamientos se dan sobre los actos de las virtudes. Por eso fué menester que hubiera más preceptos sobre la caridad.

2. Dios es amado en el prójimo, como el fin en lo conducente a él. Sin embargo, convino dar mandamientos explícitamente de ambos, por la razón dicha.

3. Lo que lleva al fin tiene razón de bien en orden al fin; y así también apartarse de él, y no de otra suerte, reviste formalidad de mal.

4. En el amor al prójimo se encierra el amor de Dios, igual que el fin en lo ordenado a él, y viceversa. Con todo, fué conveniente dar explícitamente ambos preceptos, por lo dicho.

Respondeo dicendum quod, sicut supra [3] dictum est cum de praeceptis ageretur, hoc modo se habent praecepta in lege sicut propositiones in scientiis speculativis. In quibus conclusiones virtute continentur in primis principiis: unde qui perfecte cognosceret principia secundum totam suam virtutem, non opus haberet ut ei conclusiones seorsum proponerentur. Sed quia non omnes qui cognoscunt principia sufficiunt considerare quidquid in principiis virtute continetur, necesse est propter eos ut in scientiis ex principiis conclusiones deducantur. In operabilibus autem, in quibus praecepta legis nos dirigunt, finis habet rationem principii, ut supra [4] dictum est. Dilectio autem Dei finis est, ad quem dilectio proximi ordinatur. Et ideo non solum oportet dari praeceptum de dilectione Dei, sed etiam de dilectione proximi, propter minus capaces, qui non de facili considerarent unum horum praeceptorum sub alio contineri.

Ad primum ergo dicendum quod, si caritas sit una virtus, habet tamen duos actus, quorum unus ordinatur ad alium sicut ad finem. Praecepta autem dantur de actibus virtutum. Et ideo oportuit esse plura praecepta caritatis.

Ad secundum dicendum quod Deus diligitur in proximo sicut finis in eo quod est ad finem. Et tamen oportuit de utroque explicite dari praecepta, ratione iam dicta (in c).

Ad tertium dicendum quod id quod est ad finem habet rationem boni ex ordine ad finem. Et secundum hoc etiam recedere ab eo habet rationem mali, et non aliter.

Ad quartum dicendum quod in dilectione proximi includitur dilectio Dei sicut finis in eo quod est ad finem et e converso. Et tamen oportuit utrumque praeceptum explicite dari, ratione iam dicta (in c).

[3] Q.23 a.7 ad 2; q.26 a.2 ad 1.

[4] 1-2 q.91 a.3; q.100 a.1.

ARTICULO 3

Utrum sufficiant duo praecepta caritatis [*]

Si bastan los dos mandamientos de la caridad

Ad tertium sic procceditur. Videtur quod non sufficiant duo praecepta caritatis.

1. Praecepta enim dantur de actibus virtutum. Actus autem secundum obiecta distinguuntur. Cum igitur quatuor homo debeat ex caritate diligere, scilicet Deum, seipsum, proximum et corpus proprium, ut ex supradictis patet (q.25 a.12); videtur quod quatuor debeant esse caritatis praecepta. Et sic duo non sufficiunt.

2. Praeterea, caritatis actus non solum est dilectio, sed gaudium, pax, beneficentia. Sed de actibus virtutum sunt danda praecepta. Ergo duo praecepta caritatis non sufficiunt.

3. Praeterea, sicut ad virtutem pertinet facere bonum, ita et declinare a malo. Sed ad faciendum bonum inducimur per praecepta affirmativa, ad declinandum a malo per praecepta negativa. Ergo de caritate fuerunt danda praecepta non solum affirmativa, sed etiam negativa. Et sic praedicta duo praecepta caritatis non sufficiunt.

Sed contra est quod Dominus dicit, Mt. 22,40: «In his duobus mandatis tota Lex pendet et Prophetae».

Respondeo dicendum quod caritas, sicut supra dictum est (q.23 a.1), est amicitia quaedam. Amicitia autem ad alterum est. Unde Gregorius dicit, in quadam homilia [5]: «Caritas minus quam inter duos haberi non potest». Quomodo autem ex caritate aliquis seipsum diligat, supra dictum est (q.25 a.4). Cum autem dilectio et amor sit boni, bonum autem sit vel finis vel id quod est ad

Dificultades. Parece que no bastan los dos mandamientos de la caridad.

1. Los preceptos se dan acerca de los actos de las virtudes. Los actos se distinguen según los objetos. Debiendo, pues, el hombre amar con caridad cuatro cosas: a Dios, a sí mismo, al prójimo y al propio cuerpo, como se ha visto, parece que deben ser cuatro los mandamientos de la caridad, no bastando dos así.

2. No sólo el amor es acto de caridad, sino el gozo, la paz y la beneficencia. Se dan preceptos sobre los actos de esas virtudes. No son, pues, suficientes los dos de la caridad.

3. Así como a la virtud toca hacer el bien, así también apartarse del mal. A obrar bien somos compelidos por los preceptos afirmativos, y a alejarnos del mal por los negativos. Por consiguiente, sobre la caridad no sólo se hubo de dar afirmativos, sino también negativos; y de este modo no bastan los dos preceptos.

Por otra parte, dice el Señor: "De estos dos mandamientos pende toda la Ley y los profetas".

Respuesta. La caridad, como se ha visto, es cierta amistad. La amistad se tiene con otro, pues dice San Gregorio: "La caridad no se da menos que entre dos". Ya está dicho cómo uno se ama a sí mismo con caridad. Recayendo la dilección y el amor sobre el bien y siendo éste fin o lo conducente a él, bastan los dos preceptos de la caridad: uno que nos

[*] 1-2 q.99 a.1 ad 3.

[5] *In Evang.* l.1 homil.17: ML 76,1139.

inclina a amar a Dios como a fin y el otro que nos induce a amar al prójimo por Dios, como por el fin.

Soluciones. 1. Dice San Agustín que, "aunque sean cuatro las cosas que hay que amar con caridad, no fué menester dar mandamientos sobre la segunda y la cuarta (acerca del amor de uno y de su propio cuerpo). Pues, por mucho que el hombre se aleje de la verdad, le queda el propio amor y el de su cuerpo". En cambio, la manera de amar se le ha de intimar, de suerte que se ame ordenadamente a sí y a su cuerpo; lo cual se cumple amando el hombre a Dios y al prójimo.

2. Los demás actos de la caridad se siguen, como efectos de su causa, del acto del amor, como hemos dicho; de aquí que en los preceptos del amor se encierren virtualmente los preceptos de los otros actos.—Sin embargo, para los más rudos se encuentran explícitamente mandamientos sobre cada uno. Acerca del gozo; "Gozaos siempre en el Señor"; sobre la paz: "Tened paz con todos"; y la beneficencia: "Mientras tenemos tiempo, hagamos bien a todos". De cada una de las partes de la beneficencia se hallan preceptos en la Sagrada Escritura, como es claro al escudriñador diligente.

3. Mejor es obrar el bien que evitar el mal; por eso, en los preceptos afirmativos se contienen los negativos.—Con todo, hay preceptos dados explícitamente contra los vicios opuestos a la caridad. Contra el odio, se dice: "No odies a tu hermano en tu corazón"; contra la acidia: "No te molesten sus ataduras"; contra la envidia: "No seamos codiciosos de vanagloria, provocándonos y envidiándonos mutuamente"; contra la discordia: "Decid todos lo mismo y no

finem, convenienter de caritate duo praecepta sufficiunt: unum quidem quo inducimur ad Deum diligendum sicut finem; aliud autem quo inducimur ad diligendum proximum propter Deum sicut propter finem.

Ad primum ergo dicendum quod, sicut Augustinus dicit, in I «De doctr. christ.» [6], **«cum quatuor sint ex caritate diligenda, do secundo et quarto», idest de dilectione sui et corporis proprii, «nulla praecepta danda erant: quantumlibet enim homo excidat a veritate, remanet illi dilectio sui et dilectio corporis sui». Modus autem diligendi praecipiendus est homini, ut scilicet se ordinate diligat et corpus proprium. Quod quidem fit per hoc quod homo diligit Deum et proximum.**

Ad secundum dicendum quod alii actus caritatis consequuntur ex actu dilectionis sicut effectus ex causa, ut ex supradictis [7] **patet. Unde in praeceptis dilectionis virtute includuntur praecepta de aliis actibus.—Et tamen propter tardiores inveniuntur de singulis explicite praecepta tradita: de gaudio quidem, Phil. 4,4: «Gaudete in Domino semper»; de pace autem, ad Heb. ult., 14: «Pacem sequimini cum omnibus»; de beneficentia autem, ad Gal. ult., 10: «Dum tempus habemus, operemur bonum ad omnes». De singulis beneficentiae partibus inveniuntur praecepta tradita in sacra Scriptura, ut patet diligenter consideranti.**

Ad tertium dicendum quod plus est operari bonum quam vitare malum. Et ideo in praeceptis affirmativis virtute includuntur praecepta negativa. — Et tamen explicite inveniuntur praecepta data contra vitia caritati opposita. Nam contra odium dicitur Lev. 19,17: «Ne oderis fratrem tuum in corde tuo»; contra acediam dicitur Eccli. 6,26: «Ne acedieris in vinculis eius»; contra invidiam, Gal. 5,26: «Non efficiamur inanis gloriae cupidi, invicem provocantes, invicem invidentes»; contra discordiam vero, I ad Cor. 1,10: «Idipsum dicatis omnes, et non sint in vobis schismata»; contra scandalum autem, ad Rom. 14,13: «Ne ponatis offendiculum fratri vel scandalum».

[6] C.23: ML 34,27.
[7] Q.28 a.1.4; q.29 a.3; q.31 a.1.

haya entre vosotros disensiones"; y contra el escándalo: "No pongáis tropiezo o escándalo al hermano".

ARTICULO 4

Utrum convenienter mandetur quod Deus diligatur «ex toto corde» [8]

Si está convenientemente mandado amar a Dios con todo el corazón

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod inconvenienter mandetur quod Deus diligatur ex toto corde.

1. Modus enim virtuosi actus non est in praecepto; ut ex supradictis patet (1-2 q.100 a.9). Sed hoc quod dicitur, «ex toto corde», importat modum divinae dilectionis. Ergo inconvenienter praecipitur quod Deus ex toto corde diligatur.

2. Praeterea, «totum et perfectum est cui nihil deest»; ut dicitur in III «Physic.» [8] **Si igitur in praecepto cadit quod Deus ex toto corde diligatur, quicumque facit aliquid quod non pertinet ad Dei dilectionem agit contra praeceptum, et per consequens peccat mortaliter. Sed peccatum veniale non pertinet ad Dei dilectionem. Ergo peccatum veniale erit mortale. Quod est inconveniens.**

3. Praeterea, diligere Deum ex toto corde est perfectionis: quia secundum Philosophum (ibid.), totum et perfectum idem sunt. Sed ea quae sunt perfectionis non cadunt sub praecepto, sed sub consilio. Ergo non debet praecipi quod Deus ex toto corde diligatur.

Sed contra est quod dicitur Deut. 6,5: «Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo».

Dificultades. Parece que no está convenientemente mandado amar a Dios "con todo el corazón".

1. No está preceptuado, como se ha dicho, el modo de la acción virtuosa. Al decir "con todo el corazón", se pone el modo del amor divino. Luego se manda incongruentemente que Dios sea amado con todo el corazón.

2. "Todo y perfecto es aquello a que no falta nada". Si, pues, en precepto cae que Dios sea amado con todo el corazón, quienquiera que obra lo que no importa al amor de Dios, va en contra del mandamiento, y, por consiguiente, peca mortalmente. El pecado venial nada tiene que ver con la divina dilección. Por tanto, será mortal, lo cual no es admisible.

3. Amar a Dios de todo corazón es cosa de perfección, porque, según el Filósofo, todo y perfecto son lo mismo. Lo que es de perfección no cae bajo precepto, sino es de consejo. No debe, pues, mandarse que Dios sea amado de todo corazón.

Por otra parte, se dice: "Amarás al Señor, tu Dios, con todo tu corazón".

[8] *Sent.* 3 d.27 expos.text.; *In Mt.* 22; *De perf. vitae spir.* c.4; *De virtut.* q.2 a.10 ad 1; *De duob. praec.* c.5.
[8] C.6 n.9 (BK 207a9); S.TH., lect.11.

Respuesta. Dándose los preceptos sobre los actos de las virtudes, un acto cae bajo precepto en cuanto que es acto de una virtud. No sólo se requiere, para que haya acto de virtud, que verse sobre la debida materia, sino también que esté rodeado de circunstancias adecuadas, con las que quede proporcionado a la materia. Dios ha de ser amado como fin último, a que todo se ha de referir. Por eso hubose de designar cierta totalidad en el mandamiento del amor de Dios.

Soluciones. 1. En el precepto que se da sobre el acto de alguna virtud, no cae el modo que tiene por otra virtud superior. Cae en él el modo que le atañe por razón de la virtud propia, significado en las palabras "con todo el corazón".

2. Doblemente acaece amar a Dios de todo corazón. Actualmente, de suerte que el corazón del hombre esté en todo momento transportado en Dios. Esto es perfección de la patria.—De otro modo: que habitualmente lo esté, de manera que no dé entrada a nada contrario al amor de Dios; así es la perfección presente, no contrariada con el pecado venial. pues no quita el hábito de la caridad al no dirigirse a objeto opuesto, sino sólo embaraza el uso de la caridad.

3. La perfección de la caridad, a que se ordenan los consejos, es media entre las dos perfecciones dichas; de suerte que el hombre, en cuanto le es posible, prescinde de las cosas temporales, aun lícitas, las cuales, al llenar el ánimo, retardan el impulso actual del corazón hacia Dios.

Respondeo dicendum quod, cum praecepta dentur de actibus virtutum, hoc ergo modo aliquis actus cadit sub praecepto, secundum quod est actus virtutis. Requiritur autem ad actum virtutis non solum quod cadat super debitam materiam, sed etiam quod vestiatur debitis circumstantiis, quibus sit proportionatus tali materiae. Deus autem est diligendus sicut finis ultimus, ad quem omnia sunt referenda. Et ideo totalitas quaedam fuit designanda circa praeceptum de dilectione Dei.

Ad primum ergo dicendum quod sub praecepto quod datur de actu alicuius virtutis non cadit modus quem habet ille actus ex alia superiori virtute. Cadit tamen sub praecepto modus ille qui pertinet ad rationem propriae virtutis. Et talis modus significatur cum dicitur, «ex toto corde».

Ad secundum dicendum quod dupliciter contingit ex toto corde Deum diligere. Uno quidem modo, in actu, idest ut totum cor hominis semper actualiter in Deum feratur. Et ista est perfectio patriae.—Alio modo, ut habitualiter totum cor hominis in Deum feratur: ita scilicet quod nihil contra Dei dilectionem cor hominis recipiat. Et haec est perfectio viae. Cui non contrariatur peccatum veniale: quia non tollit habitum caritatis, cum non tendat in oppositum obiectum; sed solum impedit caritatis usum.

Ad tertium dicendum quod perfectio caritatis ad quam ordinantur consilia est media inter duas perfectiones praedictas: ut scilicet homo, quantum possibile est, se abstrahat a rebus temporalibus etiam licitis, quae, occupando animum, impediunt actualem motum cordis in Deum.

ARTICULO 5

Utrum super hoc, «Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo», convenienter addatur, «et ex tota anima tua et ex tota fortitudine tua» [a]

Si a lo que se dice: "Amarás al Señor tu Dios con todo tu corazón" se añade congruentemente: "Y con toda tu alma y con todas tus fuerzas"

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod inconvenienter. Deut. 6,5, super hoc quod dicitur, «Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo», addatur, «et ex tota anima tua et ex tota fortitudine tua».

1. Non enim accipitur hic cor pro membro corporali: quia diligere Deum non est corporis actus. Oportet igitur quod cor accipiatur spiritualiter. Cor autem spiritualiter acceptum vel est ipsa anima, vel aliquid animae. Superfluum igitur fuit utrumque ponere.

2. Praeterea, fortitudo hominis praecipue dependet ex corde: sive spiritualiter hoc accipiatur, sive corporaliter. Ergo postquam dixerat, «Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo», superfluum fuit addere, «ex tota fortitudine tua».

3. Praeterea, Mt. 22.37 dicitur, «in tota mente tua», quod hic non ponitur. Ergo videtur quod inconvenienter hoc praeceptum detur Deut. 6.

Sed contra est auctoritas Scripturae.

Respondeo dicendum quod hoc praeceptum diversimode invenitur traditum in diversis locis. Nam sicut dictum est (arg.1), Deut. 6 ponuntur tria: scilicet «ex toto corde», et «ex tota anima», et «ex tota fortitudine». Mt. 22,37 ponuntur duo horum, scilicet «ex toto corde» et «in tota anima», et omittitur «ex tota fortitudine»: sed additur «in tota mente». Sed Mc. 12,30 ponuntur

Dificultades. Parece que a lo que se dice: "Amarás al Señor tu Dios con todo tu corazón", se añade incongruentemente: "y con toda tu alma y con todas tus fuerzas".

1. No se toma aquí "corazón" por la víscera corporal, porque amar a Dios no es acto del cuerpo. Se ha de tomar, pues, espiritualmente. Y corazón, tomado espiritualmente, o es el alma misma o algo del alma. Luego fué superfluo poner ambas cosas.

2. La fortaleza del hombre principalmente depende del corazón, ora se tome espiritualmente, ora corporalmente. Por tanto, después de haber dicho: "Amarás al Señor tu Dios con todo tu corazón", sobraba añadir "con todas tus fuerzas".

3. En San Mateo se lee: "Con toda tu mente", que aquí no se pone. Parece, pues, que está mal expresado este precepto en el Deuteronomio.

Por otra parte está la autoridad de la Escritura.

Respuesta. Este mandamiento se encuentra transmitido de diversas maneras en lugares diferentes. Pues si en el Deuteronomio se consignan tres cosas: "Con todo el corazón, con toda el alma y con todas las fuerzas", en San Mateo se ponen dos: "Con todo el corazón" y "con toda el alma", y se omite "con todas tus fuerzas"; mas se añade "con toda la

[a] *Sent.* 3 d.27 expos.text.; *In Mt.* 22; *De perf. vitae spir.* c.4.5; *De duob. praec.* c.5.

mente". San Marcos trae cuatro: "con todo el corazón, con toda el alma, con toda la mente y con todo poder", que es lo mismo que fuerzas. Lo mismo en San Lucas, aunque, en lugar de "fuerzas" o "poder", se pone "con todas tus energías". Por lo cual hay que asignar razón a las cuatro, porque, si se omite una de ellas, es por entenderse en las otras.

Así, hay que tener presente que el amor es acto de la voluntad, significada por "corazón"; pues así como el corazón corporal es principio de todos los movimientos corporales, así también la voluntad, sobre todo en la intención del último fin, objeto de la caridad, es principio de todas las espirituales tendencias. Tres son los principios de actos movidos por la voluntad: el entendimiento, significado con "mente"; la potencia apetitiva inferior, significada con el "alma", y la potencia ejecutora exterior, con "fuerzas", "poder" o "energías". Se nos intima, pues, que toda nuestra intención recaiga sobre Dios: que es amarlo "con todo el corazón"; que nuestro entendimiento se someta a Dios; y es amarlo "con toda la mente"; que la potencia apetitiva se regule según El, y es amarlo "con toda el alma"; y que nuestra acción exterior le obedezca, amándole así "con todas las fuerzas", o "a todo poder", o "con todas las energías".

Sin embargo, Crisóstomo toma "corazón" y "alma" al revés de lo dicho.—Y San Agustín relaciona "corazón" con los pensamientos, el "alma" con la vida y la "mente" con el entendimiento.—Otros dicen: "Con todo el corazón" es con el entendimiento; con el "alma", con la voluntad, y con la "mente", la memoria.—O, conforme a San Gregorio Niseno, por "corazón" se significa el alma vegetativa; por "alma", la sensitiva,

quatuor: scilicet «ex toto corde», et «ex tota anima», et «ex tota mente», et «ex tota virtute», quae est idem «fortitudini». Et haec etiam quatuor tanguntur Lc. 10,27: nam loco «fortitudinis» seu «virtutis» ponitur «ex omnibus viribus tuis». Et ideo horum quatuor est ratio assignanda: nam quod alicubi unum horum omittitur, hoc est quia unum intelligitur ex aliis.

Est igitur considerandum quod dilectio est actus voluntatis, quae hic significatur per «cor»: nam sicut cor corporale est principium omnium corporalium motuum, ita etiam voluntas, et maxime quantum ad intentionem finis ultimi, quod est obiectum caritatis, est principium omnium spiritualium motuum. Tria autem sunt principia actuum quae moventur a voluntate: scilicet intellectus, qui significatur per «mentem»; vis appetitiva inferior, quae significatur per «animam»; et vis executiva exterior, quae significatur per «fortitudinem» seu «virtutem» sive «vires». Praecipitur ergo nobis ut tota nostra intentio feratur in Deum, quod est «ex toto corde»; et quod intellectus noster subdatur Deo, quod est «ex tota mente»; et quod appetitus noster reguletur secundum Deum, quod est «ex tota anima»; et quod exterior actus noster obediat Deo, quod est «ex tota fortitudine» vel «virtute» vel «viribus» Deum diligere.

Chrysostomus tamen, «Super Mt.» [9], accipit e contrario «cor» et «animam» quam dictum sit.—Augustinus vero, in I «De doctr. christ.» [10], refert «cor» ad cogitationes, et «animam» ad vitam, «mentem» ad intellectum. — Quidam autem [11] dicunt, «ex toto corde» idest intellectu; «anima», idest voluntate; «mente», idest memoria.—Vel, secundum Gregorium Nyssenum [12], per «cor» significat animam vegetabilem, per

[9] *Op. imperf.* homil.42 super Mt. 22,37: MG 56,873.
[10] C.22: ML 34,27.
[11] Cf. *Glossa interl.* in Mt. 22,37.
[12] *De hom. opif.* c.8: MG 44,145.

«animam» sensitivam, per «mentem» intellectivam: quia hoc quod nutrimur, sentimus et intelligimus, debemus ad Deum referre.

Et per hoc patet responsio ad obiecta.

y por "mente", la intelectiva; porque debemos referir a Dios el nutrirnos, el sentir y el entender.

Soluciones. Con lo dicho se da respuesta a las dificultades.

ARTICULO 6

Utrum hoc praeceptum de dilectione Dei possit in via impleri [a]

Si puede guardarse en esta vida el mandamiento del amor de Dios

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod hoc praeceptum de dilectione Dei possit servari in via.

1. Quia secundum Hieronymum [13], in «Expos. cathol. fid.», «maledictus qui dicit Deum aliquid impossibile praecepisse». Sed Deus hoc praeceptum dedit: ut patet Deut. 6,5. Ergo hoc praeceptum potest in via impleri.

2. Praeterea, quicumque non implet praeceptum peccat mortaliter: quia secundum Ambrosium [14], peccatum nihil est aliud quam «transgressio legis divinae et caelestium inobedientia mandatorum». Si ergo hoc praeceptum non potest in via servari, sequitur quod nullus possit esse in vita ista sine peccato mortali. Quod est contra id quod Apostolus dicit, I ad Cor. 1,8: «Confirmabit vos usque in finem sine crimine»; et I ad Tim. 3,10: «Ministrent nullum crimen habentes».

3. Praeterea, praecepta dantur ad dirigendos homines in viam salutis: secundum illud Ps. 18,9: «Praeceptum Domini lucidum, illuminans oculos». Sed frustra dirigitur aliquis ad impossibile. Non ergo impossibile est hoc praeceptum in vita ista servari.

Sed contra est quod Augustinus dicit, in libro «De perfect.

Dificultades. Parece que puede guardarse en esta vida el mandamiento del amor de Dios.

1. Según San Jerónimo, "maldito (es) el que dice que Dios ha mandado lo imposible". Dios ha dado ese precepto, como se ve en la Escritura. Luego se puede cumplir en esta vida.

2. Quienquiera no cumple un mandamiento, peca mortalmente, porque, según San Ambrosio, el pecado no es otra cosa que "la transgresión de la ley divina y la desobediencia de los mandamientos". Si, pues, este precepto no se puede observar en vida, se sigue no haber nadie en ella sin pecado mortal, lo cual va en contra de lo que dice el Apóstol: "Os confirmará hasta el fin sin crimen", y "ministren quienes no tengan crimen alguno".

3. Se dan los mandamientos para dirigir a los hombres en el camino de la salvación, conforme al salmo: "El precepto del Señor luminoso e ilumina los ojos". En vano es dirigido uno a lo imposible. Por tanto, no es imposible guardar ese mandamiento en la actualidad.

Por otra parte, dice San Agustín que "con la plenitud de la caridad de

[a] *Sent.* 3 d.27 q.3 a.4; *De perf. vitae spir.* c.4.5; *De virtut.* q.2 a.10.
[13] PELAGIUS, *Libellus fidei ad Innocent.*: ML 45,1718; ep.1 *Ad Demetr.* c.16: ML 30,32.
[14] *De parad.* c.8: ML 14,309.

la patria se cumplirá el mandamiento: Amarás al Señor, tu Dios, etc. Pues mientras haya que frenar por continencia algún movimiento de concupiscencia carnal, no se ama enteramente a Dios con toda el alma".

Respuesta. De dos maneras se puede observar un precepto: perfecta e imperfectamente. Se cumple perfectamente cuando se llega hasta el fin intentado por el que lo manda; e imperfectamente, con no apartarse del orden hacia el fin, aunque no se toque en él: como cuando el general del ejército intima a los soldados que luchen, aquél guarda perfectamente lo mandado que pelea venciendo al enemigo; imperfectamente, en cambio, el que en la lucha no alcanza la victoria, aunque no obrando en contra de la disciplina militar. Intenta Dios con este mandamiento que el hombre se le una por entero, lo cual se realizará en la patria cuando "Dios será todo en todos"; por eso plena y perfectamente se cumplirá allí. Pero en esta vida se guarda imperfectamente; y, sin embargo, uno lo observa con más perfección que otro, cuanto más se acerca, por cierta semejanza, a la perfección de la patria.

Soluciones. 1. Esa razón prueba que de alguna manera se puede cumplir en el presente, aunque no perfectamente.

2. Así como el soldado que lucha legítimamente, aunque no venza, ni es culpado ni merece pena, así también quien cumple el mandamiento en la actualidad, sin conculcar la divina dilección, no peca mortalmente

3. Dice San Agustín: "¿Por qué no se mandaría al hombre esa perfección, aunque nadie la posea en esta vida? Pues no se corre a derechas si no se sabe a dónde hay que hacerlo. Y ¿cómo se sabría, si no se mostrase con precepto alguno?"

[15] C.8: ML 44,300.

iustit.» [15], **quod «in plenitudine caritatis patriae praeceptum illud implebitur, Diliges Dominum Deum tuum», etc. «Nam cum adhuc est aliquid cornalis concupiscentiae quod continendo frenetur, non omnino ex tota anima diligitur Deus».**

Respondeo dicendum quod praeceptum aliquod dupliciter impleri potest: uno modo, perfecte; alio modo, imperfecte. Perfecte quidem impletur praeceptum quando pervenitur ad finem quem intendit praecipiens: impletur autem, sed imperfecte, quando, etsi non pertingat ad finem praecipientis, non tamen receditur ab ordine ad finem. Sicut si dux exercitus praecipiat militibus ut pugnent, ille perfecte implet praeceptum qui pugnando hostem vincit, quod dux intendit: ille autem implet, sed imperfecte, cuius pugna ad victoriam non pertingit, non tamen contra disciplinam militarem agit. Intendit autem Deus per hoc praeceptum ut homo Deo totaliter uniatur: quod fiet in patria, quando «Deus erit omnia in omnibus», ut dicitur I ad Cor. 15,28. Et ideo plene et perfecte in patria implebitur hoc praeceptum. In via vero impletur, sed imperfecte. Et tamen in via tanto unus alio perfectius implet, quanto magis accedit per quandam similitudinem ad patriae perfectionem.

Ad primum ergo dicendum quod ratio illa probat quod aliquo modo potest impleri in via, licet non perfecte.

Ad secundum dicendum quod sicut miles qui legitime pugnat, licet non vincat, non inculpatur nec poenam meretur; ita etiam qui in via hoc praeceptum implet nihil contra divinam dilectionem agens, non peccat mortaliter.

Ad tertium dicendum quod, sicut Augustinus dicit, in libro «De perfect. iustit.» (l.c.): «Cur non praeciperetur homini ista perfectio, quamvis eam in hac vita nemo habeat? Non enim recte curritur, si quo currendum est nesciatur. Quomodo autem sciretur, si nullis praeceptis ostenderetur?».

ARTICULO 7

Utrum convenienter detur praeceptum de dilectione proximi [a]

Si se da correctamente el mandamiento del amor al prójimo

Ad septimum sic proceditur. Videtur quod inconvenienter detur praeceptum de dilectione proximi.

1. Dilectio enim caritatis ad omnes homines extenditur, etiam ad inimicos; ut patet Mt. 5,44. Sed nomen proximi importat quandam propinquitatem, quae non videtur haberi ad omnes homines. Ergo videtur quod inconvenienter detur hoc praeceptum.

2. Praeterea, secundum Philosophum, in IX «Ethic.» [16], «amicabilia quae sunt ad alterum venerunt ex amicabilibus quae sunt ad seipsum»: ex quo videtur quod dilectio sui ipsius sit principium dilectionis proximi. Sed principium potius est eo quod est ex principio. Ergo non debet homo diligere proximum sicut seipsum.

3. Praeterea, homo seipsum diligit naturaliter, non autem proximum. Inconvenienter igitur mandatur quod homo diligat proximum sicut seipsum.

Sed contra est quod dicitur Mt. 22,39: «Secundum praeceptum est simile huic: Diliges proximum tuum sicut teipsum».

Respondeo dicendum quod hoc praeceptum convenienter traditur: tangitur enim in eo et diligendi ratio et dilectionis modus. Ratio quidem diligendi tangitur ex eo quod «proximus» nominatur: propter hoc enim ex caritate debemus alios diligere, quia sunt nobis proximi et secundum naturalem Dei imaginem et secundum capacitatem gloriae. Nec refert

Dificultades. Parece que no se da correctamente el mandamiento del amor al prójimo.

1. El amor de caridad abarca a todos los hombres, aun a los enemigos, como se lee en San Mateo. Con el nombre de prójimo se designa un allegamiento, que no parece pueda tenerse con todos. Luego parece que no se da convenientemente este precepto.

2. Según el Filósofo, "lo amigable con otro proviene de lo amigable consigo mismo"; con lo cual parece que el amor de sí mismo es principio del amor al prójimo. El principio tiene más valor que lo que procede de él. Por tanto, no debe el hombre amar al prójimo como a sí mismo.

3. El hombre se ama a sí mismo naturalmente, y al prójimo no así. Incongruentemente, pues, se manda que lo ame como a sí mismo.

Por otra parte, se dice en San Mateo: "El segundo mandamiento es semejante a éste: Amarás al prójimo como a ti mismo".

Respuesta. Este mandamiento se preceptúa acertadamente, pues se toca en él el motivo y el modo de amar. El motivo de amar, por el hecho de ser llamado "prójimo", puesto que debemos amar con caridad a los demás por estar próximos a nosotros, según la imagen natural de Dios y la capacidad de la gloria. No importa se diga "prójimo", o "hermano",

[a] *In Mt.* 22; *In Gal.* 5 lect.3; *De perf. vitae spir.* c.13; *In Rom.* 13 lect.2; *De duob. praec.* c.7.8.

[16] C.4 n.1 (Bk 1166a1); c.8 n.2 (Bk 1168b5): S.Th., lect.4.8.

como se lee en San Juan, o "amigo", como en San Lucas, ya que con todos estos nombres se designa afinidad.

Cuando se dice: "Como a ti mismo", se toca el modo del amor. El cual no se ha de entender que sea amado con igualdad, sino de la misma manera. Y esto por tres razones. Primera, por parte del fin: que sea amado el prójimo por Dios como uno se ama a sí mismo, y así sea santo el amor al prójimo.—Segunda, por parte de la regla del amor: de modo que no condescienda con él en nada malo, sino sólo en el bien, de la misma manera que debe satisfacer su voluntad con bienes, que así resulta justo el amor al prójimo.—Tercera, por parte del motivo del amor, a saber: que no lo ame por propia utilidad y placer, sino por el mismo motivo que le desea el bien, que es como lo desea para sí; y entonces el amor es "verdadero". Pues amarlo por su provecho y deleite es no amarlo de verdad, sino amarse a sí mismo.

Soluciones. Con esto se responde a las dificultades.

utrum dicatur «proximus» vel «frater», ut habetur I Io. 4,20-21: vel «amicus», ut habetur Lev. 19,18: quia per omnia haec eadem affinitas designatur.

Modus autem dilectionis tangitur cum dicitur, «sicut teipsum». Quod non est intelligendum quantum ad hoc quod aliquis proximum aequaliter sibi diligat; sed similiter sibi. Et hoc tripliciter. Primo quidem, ex parte finis: ut scilicet aliquis diligat proximum propter Deum, sicut et seipsum propter Deum debet diligere; ut sic sit dilectio proximi «sancta». Secundo, ex parte regulae dilectionis; ut scilicet aliquis non condescendat proximo in aliquo malo, sed solum in bonis, sicut et suae voluntati satisfacere debet homo solum in bonis; ut sic sit dilectio proximi «iusta».—Tertio, ex parte rationis dilectionis: ut scilicet non diligat aliquis proximum propter propriam utilitatem vel delectationem, sed ea ratione quod velit proximo bonum, sicut vult bonum sibi ipsi; ut sic dilectio proximi sit «vera». Nam cum quis diligit proximum propter suam utilitatem vel delectationem, non vere diligit proximum, sed seipsum.

Et per hoc patet responsio ad obiecta.

ARTICULO 8

Utrum ordo caritatis cadat sub praecepto [a]

Si el orden de la caridad cae bajo precepto

Dificultades. Parece que el orden de la caridad no cae bajo precepto.

1. El que traspasa mandamiento ofende. Si se ama a alguien cuanto se debe y más a otro cualquiera, a ninguno se ofende. Luego no se traspasa el mandamiento, y así el orden de la caridad no cae bajo precepto.

2. Lo preceptuado se nos da suficientemente en la Sagrada Escritura. El orden de la caridad, puesto arriba, nunca se nos enseña en ella. Por tanto, no está mandado.

3. El orden dice cierta distinción. Indistintamente se nos manda el amor del prójimo, al decir: "Amarás a tu prójimo como a ti mismo". No cae, pues, bajo precepto.

Ad octavum sic proceditur. Videtur quod ordo caritatis non cadat sub praecepto.

1. Quicumque enim transgreditur praeceptum iniuriam facit. Sed si aliquis diligat aliquem quantum debet, et alterum quemcumque plus diligat, nulli facit iniuriam. Ergo non transgreditur praeceptum. Ordo ergo caritatis non cadit sub praecepto.

2. Praeterea, ea quae cadunt sub praecepto sufficienter nobis traduntur in sacra Scriptura. Sed ordo caritatis qui supra (q.26) positus est nusquam traditur nobis in sacra Scriptura. Ergo non cadit sub praecepto.

3. Praeterea, ordo distinctionem quandam importat. Sed indistincte praecipitur dilectio proximi, cum dicitur: «Diliges proximum tuum sicut teipsum» (Mt. 22,29). Ergo ordo caritatis non cadit sub praecepto.

Sed contra est quod illud quod Deus in nobis facit per gratiam, instruit per legis praecepta: secundum illud Ier. 31,33: «Dabo legem meam in cordibus eorum». Sed Deus causat in nobis ordinem caritatis: secundum illud Cant. 2,4: «Ordinavit in me caritatem». Ergo ordo caritatis sub praecepto legis cadit.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est (a.4 ad 1), modus qui pertinet ad rationem virtuosi actus cadit sub praecepto quod datur de actu virtutis. Ordo autem caritatis pertinet ad ipsam rationem virtutis: cum accipiatur secundum proportionem dilectionis ad diligibile, ut ex supradictis patet (q.26 a.4 ad 1; a.7-9). Unde manifestum est quod ordo caritatis debet cadere sub praecepto.

Ad primum ergo dicendum quod homo plus satisfacit ei quem plus diligit. Et ita, si minus amaret aliquis eum quem plus debet diligere, plus vellet satisfacere illi cui minus satisfacere debet. Et sic fieret iniuria illi quem plus debet diligere.

Ad secundum dicendum quod ordo quatuor diligendorum ex caritate in sacra Scriptura exprimitur. Nam cum mandatur quod Deum ex toto corde diligamus, datur intelligi quod Deum super omnia debemus diligere. Cum autem mandatur quod aliquis diligat proximum sicut seipsum, praefertur dilectio sui ipsius dilectioni proximi. Similiter etiam cum mandatur, I Io. 3,16, quod «debemus pro fratribus animam ponere», idest vitam corporalem, datur intelligi quod proximum

Por otra parte, lo que Dios obra en nosotros con su gracia nos lo enseña con preceptos de la ley, al tenor siguiente: "Daré mi ley en sus corazones". Dios causa en nosotros el orden de la caridad: "Ordenó en mí la caridad". Por consiguiente, el orden de la caridad está mandado en la ley.

Respuesta. Hemos dicho que el modo, que es de razón del acto virtuoso, cae en el precepto que se da sobre éste. El orden de la caridad corresponde a la misma esencia de la virtud, al tomarse conforme a la proporción que guarda el amor con lo amado, como se ve en lo dicho. Por donde es claro que está preceptuado.

Soluciones. 1. El hombre da más satisfacción a quien más ama. Y así, si menos amara a quien debe amar más, menos querría satisfacer a quien menos debe; por donde haría injuria a quien más debía amar.

2. En la Sagrada Escritura se consigna el orden de las cuatro cosas que hay que amar. Al mandar que amemos a Dios "con todo el corazón", se da a entender que lo debemos amar sobre todas las cosas. Y cuando se manda que sea amado el prójimo como a sí mismo, se antepone el amor de uno mismo al del prójimo. De la misma manera, al mandarse que "debemos dar la vida por los hermanos", la vida corporal, se da a entender que debemos amar

[a] *Sent.* 3 d.29 a.1 ad 5; *De virtut.* q.2 a.9 ad 11.

más al prójimo que a nuestro cuerpo. Cuando se intima también que "sobre todo obremos bien con los domésticos en la fe", se vitupera "al que no tiene cuidado de los suyos, y en especial de sus parientes", haciéndosenos presente que entre los prójimos debemos amar más a los mejores y a los allegados.

3. Diciéndose: "Amarás a tu prójimo", se nos hace presente, en consecuencia, que han de ser más amados quienes nos son más prójimos.

plus debemus diligere quam corpus proprium.—Similiter etiam cum mandatur, ad Gal. ult., 10, quod «maxime operemur bonum ad domesticos fidei»; et I ad Tim. 5,8, vituperatur «qui non habet curam suorum, et maxime domesticorum»; datur intelligi quod inter proximos, meliores et magis propinquos magis debemus diligere.

Ad tertium dicendum quod ex ipso quod dicitur, «Diliges proximum tuum» datur consequenter intelligi quod illi qui sunt magis proximi sunt magis diligendi.

INTRODUCCION A LAS CUESTIONES 45-46

I. El estudio del don de sabiduría en Santo Tomás

1. NUESTRA INTRODUCCIÓN.—La cuestión 45, del don de sabiduría, requiere una introducción algo extensa, que hubiéramos insertado gustosos. Urgencias editoriales muy atendibles nos impiden hacerlo por esta vez. Serán, pues, brevísimas nuestras indicaciones.

2. LUGAR DE ESTAS CUESTIONES.—Como explicamos en nuestra *Introducción general,* Santo Tomás no estableció el estudio del don de sabiduría *dentro* del tratado de la caridad, por la naturaleza intelectual de este don, que le enraíza y relaciona con la fe. Lo colocó, en cambio, a la vera de la caridad, por su especial conexión con esta virtud y como culminación de la vida teologal. La caridad entraña al hombre con Dios vivo y verdadero, revelado por la fe. El don de sabiduría percibe ese divino entrañamiento, es decir, a Dios viviente en el corazón de sus hijos. Nutrido de la luz divina que nace del fuego de la caridad, el don de sabiduría es el faro esplendoroso de la vida eterna, instalado por el Espíritu Santo en el espíritu mismo de los justos.

3. LA CORRESPONDENCIA DEL DON DE SABIDURÍA A LA CARIDAD.—La teología de los dones tuvo en la mente del Angélico una evolución lenta y costosa [1], apreciable en sus estudios sucesivos sobre ellos. La correspondencia misma entre el don de sabiduría y la caridad tardó Santo Tomás en reconocerla y precisarla.

En su comentario a las *Sentencias* (1254-56) opinaba que a la caridad no correspondía don alguno que pudiera perfeccionarla en su modo de obrar [2]. En la cuestión disputada *De caritate* (1266-69) mantiene el mismo criterio [3]. En la *Secunda Secundae* de la SUMA (1271-72) q.9 a.2 ad 1, sorprende, por fin, la especial correlación entre la caridad y el don de sabiduría. «Saber—dice—las realidades creídas en sí mismas por cierta unión con ellas pertenece al don de sabiduría. Por eso el don de sabiduría corresponde más bien a la caridad, que une al alma con Dios». Nada extraño que en el prólogo de esta cuestión 45 diga ya sencillamente que «el don de sabiduría corresponde a la caridad».

II. El don de sabiduría (q.45)

1. ORDEN DE LA CUESTIÓN.—Es el siguiente: 1.º Existencia del don de sabiduría (a.1). 2.º Naturaleza del don de sabiduría (a.2). 3.º Objeto extensivo (a.3). 4.º Sujeto del don: *a)* no se da en el pecador (a.4); *b)* se da en todos los justos (a.5). 5.º Bienaventuranza correspondiente al don de sabiduría.

---

[1] Puede verse nuestro estudio *Unidad de la teología de los dones según Santo Tomás:* Rev.Esp.Teol. 15 (1955) 3-66 y 217-270.
[2] *Sent.* d.34 q.1 a.1 ad 5; a.2 ad 1.
[3] A.2 ad 17.

2. EXISTENCIA DEL DON DE SABIDURÍA (a.1).—1.º Sabiduría es conocimiento y juicio de las cosas por sus últimas causas, y sabiduría de sabidurías el conocimiento de Dios, causa última o suprema, y juicio de todas las cosas según Dios. Esta suprema sabiduría es don del Espíritu Santo, porque, según consta por la revelación, la infunde El en los justos. Es, efectivamente, el primero de los dones enumerados por Isaías (11,2). A él se refiere también San Pablo cuando dice: *Dios nos la ha revelado* (la sabiduría divina) *por su Espíritu, que el Espíritu todo lo escudriña, hasta las profundidades de Dios* (1 Cor. 2,10). Y también: *El espiritual juzga de todo...* (ib. 15).

2.º Hay una sabiduría referente a Dios adquirible por la razón, pero no admite comparación con esta sabiduría infusa del don (ad 2).

Se distingue también el don de sabiduría de la fe, porque ésta es mero asentimiento a la verdad divina, mientras el don es un juicio causal instintivo proveniente de la posesión vital de la realidad divina creída, bajo la especial ilustración del Espíritu Santo (cf. ad 1).

También la ciencia teológica es sabiduría basada en las verdades de la fe, pero no es conocimiento instintivo e infuso, sino discursivo y humano [4].

3. NATURALEZA DEL DON DE SABIDURÍA (a.2).—1.º Hay un recto conocimiento y juicio de las cosas que procede del buen discurso racional, y otro que proviene de unión y connaturalidad con ellas. También respecto de Dios cabe un recto conocimiento y juicio racional. Pero el recto conocimiento y juicio según Dios del don de sabiduría proviene de la unión y connaturalidad sobrenatural del hombre con Dios [5].

2.º Así, pues, el don de sabiduría, como conocimiento y juicio, es intelectual en su esencia; pero, en cuanto fundado en la unión con Dios, es caritativo en su causa, ya que es la caridad la que nos une y connaturaliza con Dios.

3.º La caridad influye en la contemplación sapiencial proporcionando por vital unión la verdad divina contemplada e incitando ansiosamente a contemplarla.

A su vez, la altísima comprensión de la sabiduría donal enardece sobremanera el amor divino del alma. Por eso el don de sabiduría perfecciona la caridad, liberándola del egoísmo humano, sobreponiéndola a toda motivación de bien creado e intensificando indeciblemente su pura afectividad divina [6].

4. OBJETO EXTENSIVO DEL DON DE SABIDURÍA (a.3).—En las verdades divinas que percibe el don de sabiduría están las eternas razones de las contingencias temporales. No se limita, pues, la sabiduría donal a la especulación y contemplación de las verdades divinas, sino que es también función propia suya dirigir o regular según Dios la vida humana.

Es, pues, este don especulativo y práctico. «Primariamente contemplativo de lo divino, que es la *visión del principio;* pero luego directivo de los actos humanos en conformidad con las razones divinas» (ad 3). Por este altísimo don, los resplandores de la verdad divina iluminan nuestra peregrinación temporal con luces de eternidad.

[4] Cf. 1 q.1 a.6 ad 3.
[5] Cf. nuestra introd. a la q.27 (a.4).
[6] Cf. 2-2 q.180 a.1.

5. EL PECADOR NO TIENE EL DON DE SABIDURÍA (a.4).—El recto juicio de Dios y según Dios del don de sabiduría no se da sin la unión caritativa con Dios, que es incompatible con el pecado mortal.

6. SE DA EN TODOS LOS JUSTOS (a.5).—En el conocimiento de Dios y en la ordenación de la vida según El, que proporciona el don de sabiduría, se dan diversos grados. Hay uno que es necesario para la propia salvación y santificación, y éste no falta en ningún justo. Hay otro, que no sólo da un mayor conocimiento de Dios y de la rectitud de la vida según Dios en propio beneficio, sino en beneficio de los demás. Y éste no todos lo poseen. A veces el grado excepcional de sabiduría en beneficio ajeno es más bien una gracia gratis dada que llama el Apóstol *palabra de sabiduría.*

7. BIENAVENTURANZA CORRESPONDIENTE (a.6).—La séptima bienaventuranza: *Bienaventurados los pacíficos, porque ellos serán llamados hijos de Dios,* se adapta bien a este don, ya que, en su *mérito* de pacificación, es una ordenación de la propia vida y de la ajena según Dios (función del don sapiencial); y en su *premio* de filiación divina, consiste en el asemejamiento con el Hijo de Dios, Sabiduría engendrada.

III. La necedad, contraria a la sabiduría (q.46)

1. ORDEN DE LA CUESTIÓN.—1.º Si es opuesta a la sabiduría. 2.º Si es pecado. 3.º Su causa.

2. LA NECEDAD, CONTRARIA A LA SABIDURÍA (a.1).—Son contrarias porque la necedad o estulticia importa cierto embotamiento del afecto y del sentido espiritual para discernir y juzgar las cosas de Dios. Esta necedad llega a su colmo en la *fatuidad,* que incapacita completamente para la percepción de lo divino.

3. ES PECADO (a.2).—Hay una necedad o estupidez psicológica causada por enfermedad o indisposición natural, que no es pecaminosa. Pero hay otra moral, procedente de la absorción o inmersión de las cosas terrenas, y ésta es pecado. De ella decía San Pablo: *El hombre animal no percibe las cosas del Espíritu de Dios* (1 Cor. 2,14).

4. LA NECEDAD, HIJA DE LA LUJURIA.—Hay que dar por cierta esta filiación de la estulticia moral, porque nada terreniza y animaliza tanto al hombre como la lujuria. Lo terreno desgana de Dios y ciega los ojos del espíritu. En los limpios de corazón reverbera nítida la faz amabilísima de Dios.

CUESTION 45

(In sex articulos divisa)

De dono sapientiae

Del don de sabiduría

Después se ha de considerar el don de sabiduría, correspondiente a la caridad. Y primeramente, la sabiduría misma, y en segundo lugar, el vicio opuesto. Acerca de lo primero se tocan seis puntos.:

Primero: si la sabiduría debe contarse entre los dones del Espíritu Santo.

Segundo: en dónde radica como en sujeto.

Tercero: si la sabiduría es solamente especulativa o también práctica.

Cuarto: si la sabiduría, don, es compatible con el pecado mortal.

Quinto: si se da en todos los que tienen gracia santificante.

Sexto: qué bienaventuranza le corresponde.

Deinde considerandum est de dono sapientiae, quod respondet caritati (cf. q.23 introd.). Et primo, de ipsa sapientia; secundo, de vitio opposito (q.46).

Circa primum quaeruntur sex.

Primo: utrum sapientia debeat numerari inter dona Spiritus Sancti.

Secundo: in quo sit sicut in subiecto.

Tertio: utrum sapientia sit speculativa tantum, vel etiam practica.

Quarto: utrum sapientia quae est donum possit esse cum peccato mortali.

Quinto: utrum sit in omnibus habentibus gratiam gratum facientem.

Sexto: quae beatitudo ei respondeat.

ARTICULO 1

Utrum sapientia debeat inter dona Spiritus Sancti computari [a]

Si la sabiduría debe contarse entre los dones del Espíritu Santo

Dificultades. Parece que la sabiduría no debe contarse entre los dones del Espíritu Santo.

1. Los dones son más perfectos que las virtudes, como está dicho. La virtud sólo se refiere al bien; por donde dice San Agustín que "nadie usa mal de las virtudes". Por tanto, mucho más se refieren al bien los dones del Espíritu Santo. Ahora bien, la sabiduría tiene que ver con el mal, pues se lee: "Cierta sabiduría es terrena, animal, diabólica". Luego la sabiduría no debe contarse entre los dones del Espíritu Santo.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod sapientia non debeat inter dona Spiritus Sancti computari.

1. Dona enim sunt perfectiora virtutibus, ut supra dictum est (1-2 q.68 a.8). Sed virtus se habet solum ad bonum: unde et Augustinus dicit, in libro «De libero arbit.» [1], quod «nullus virtutibus male utitur». Ergo multo magis dona Spiritus Sancti se habent solum ad bonum. Sed sapientia se habet etiam ad malum: dicitur enim Iac. 3,15 quaedam sapientia esse «terrena, animalis, diabolica». Ergo sapientia non debet poni inter dona Spiritus Sancti.

2. Dice San Agustín que "la sabiduría es el conocimiento de las cosas divinas". El conocimiento que el hombre puede tener de lo divino por su natural, atañe a la sabiduría, que es virtud intelectual, y el conocimiento sobrenatural de lo divino pertenece a la fe, que es virtud teologal. Por consiguiente, la sabiduría más debe tenerse por virtud que por don.

2. Praeterea, sicut Augustinus dicit, XIV «De Trin.» [2], «sapientia est divinarum rerum cognitio». Sed cognitio divinarum rerum quam homo potest per sua naturalia habere, pertinet ad sapientiam quae est virtus intellectualis: cognitio autem divinorum supernaturalis pertinet ad fidem quae est virtus theologica, ut ex supradictis [3] patet. Ergo sapientia magis debet dici virtus quam donum.

3. Se lee en la Escritura: "He aquí que el temor de Dios es la misma sabiduría, y apartarse del mal, inteligencia", en donde traslada la letra de los Setenta, que usa San Agustín: "He aquí que la piedad es la sabiduría misma". Tanto el temor como la piedad se tienen por dones del Espíritu Santo. La sabiduría, pues, no debe enumerarse entre los dones del Espíritu Santo como don distinto de los demás.

3. Praeterea, Iob 28,27 dicitur: «Ecce timor Domini ipsa est sapientia, et recedere a malo intelligentia»: ubi secundum litteram Septuaginta, qua utitur Augustinus [4], habetur: «Ecce, pietas ipsa est sapientia». Sed tam timor quam pietas ponuntur dona Spiritus Sancti. Ergo sapientia non debet numerari inter dona Spiritus Sancti quasi donum ab aliis distinctum.

Por otra parte, se dice: "Y reposará sobre El el Espíritu del Señor, Espíritu de sabiduría y de entendimiento".

Sed contra est quod Is. 11,2 dicitur: «Requiescet super eum Spiritus Domini, sapientiae et intellectus», etc.

Respuesta. Según el Filósofo, al sabio toca considerar la causa altísima, con la cual juzga ciertísimamente de las otras, y conforme a ella es menester que se ordene todo. De dos maneras puede tomarse la causa altísima: absolutamente o en determinado género. Aquel, pues, que conoce la causa altísima en determinado género y con ella puede juzgar y ordenar todo lo contenido en ese género, se llama sabio en él: verbigracia: en medicina o en arquitec-

Respondeo dicendum quod secundum Philosophum, in principio «Metaphys.» [5], ad sapientem pertinet considerare causam altissimam, per quam de aliis certissime iudicatur, et secundum quam omnia ordinari oportet. Causa autem altissima dupliciter accipi potest: vel simpliciter, vel in aliquo genere. Ille igitur qui cognoscit causam altissimam in aliquo genere et per eam potest de omnibus quae sunt illius generis iudicare et ordinare, dicitur esse sapiens in illo genere, ut

---

[a] 1 q.1 a.6 ad 3; *Sent.* 3 d.35 q.2 a.1 q.1.

[1] L.2 c.19: ML 32,1268.

[2] C.1: ML 42,1037.

[3] Q.1 a.1; q.4 a.5; 1-2 q.57 a. 2; q.66 a.5.

[4] Cf. *De Trin.* l.12 c.14: ML [illegible]1010; l.14 c.1: ML 42,1036.

[5] L.1 c.2 n.2 (Bk 982a8): S.Th. [illegible] lect.2.

tura, en conformidad con el Apóstol: "Como sabio arquitecto puse los cimientos". Mas el que conoce absolutamente la causa altísima, que es Dios, se considera sabio en absoluto, por cuanto puede juzgarlo y ordenarlo todo por las reglas divinas. Un tal juicio lo alcanza el hombre por el Espíritu Santo, según el Apóstol: "El espiritual todo lo juzga"; porque, como allí mismo se dice, "el Espíritu todo lo escudriña, aun las profundidades de Dios". Por donde es claro que la sabiduría es don del Espíritu Santo.

Soluciones. 1. El bien se denomina doblemente: en verdad y absolutamente bien, y de otro modo se denomina bien por comparación a lo que es de acabada malicia, como cuando se dice que es "buen ladrón" o "perfecto ladrón", según el Filósofo. Y así como en las cosas que son verdaderamente bienes se encuentra una causa altísima, que es bien sumo y último fin, con cuyo conocimiento se llama al hombre en verdad sabio, así también en el mal se halla algo a que se refiere todo como a fin último y con su conocimiento es llamado el hombre sabio para mal obrar: "Sabios son para hacer mal; no supieron obrar bien". Quienquiera se aparta del fin debido, por necesidad se forja indebido fin, porque todo agente obra por un fin; de aquí que, si lo finge en los bienes exteriores terrenos, se llama "sabiduría terrena"; si en los bienes corporales, "sabiduría animal"; y si en alguna excelencia, "sabiduría diabólica", por imitar la soberbia del diablo, del cual se dice: "Es el rey de todos los hijos de la soberbia".

2. La sabiduría, don del Espíritu Santo, difiere de la que es virtud intelectual adquirida. Pues ésta se adquiere con esfuerzo humano, y aquélla viene de arriba, como Santiago dice.—De la misma manera difiere también de la fe, porque la fe asiente a la verdad divina por sí misma; mas el juicio conforme con la verdad divina pertenece al don de sabiduría. Por eso, éste presupone la fe, ya que "cada uno juzga bien lo que conoce".

3. Así como la piedad, que atañe al culto de Dios, es índice de la fe, en cuanto que por él la profesamos, así también la piedad manifiesta sabiduría; y por eso se dice que "la piedad es sabiduría". Por la misma razón el temor, pues ostenta el hombre juicio recto de lo divino porque teme y adora a Dios.

in medicina vel architectura: secundum illud I ad Cor. 3,10: «Ut sapiens architectus fundamentum posui». Ille autem qui cognoscit causam altissimam simpliciter, quae est Deus, dicitur sapiens simpliciter: inquantum per regulas divinas omnia potest iudicare et ordinare. Huiusmodi autem iudicium consequitur homo per Spiritum Sanctum: secundum illud I ad Cor. 2,15: «Spiritualis iudicat omnia»; quia, sicut ibidem (v.10) dicitur, «Spiritus omnia scrutatur, etiam profunda Dei». Unde manifestum est quod sapientia est donum Spiritus Sancti.

Ad primum ergo dicendum quod bonum dicitur dupliciter. Uno modo, quod vere est bonum et simpliciter perfectum. Alio modo dicitur aliquid esse bonum, secundum quandam similitudinem, quod est in malitia perfectum: sicut dicitur «bonus latro» vel «perfectus latro», ut patet per Philosophum, in V «Metaphys.» [6]. **Et sicut circa ea quae sunt vere bona invenitur aliqua altissima causa, quae est summum bonum, quod est ultimus finis, per cuius cognitionem homo dicitur vere sapiens; ita etiam in malis est invenire aliquid ad quod alia referuntur sicut ad ultimum finem, per cuius cognitionem homo dicitur esse sapiens ad male agendum; secundum illud Ier. 4,22: «Sapientes sunt ut faciant mala: bene autem facere nescierunt». Quicumque enim avertitur a fine debito, necesse est quod aliquem finem indebitum sibi praestituat: quia omne agens agit propter finem. Unde si praestituat sibi finem in bonis exterioribus terrenis, vocatur «sapientia terrena»; si autem in bonis corporalibus, vocatur «sapientia animalis»; si autem in aliqua excellentia, vocatur «sapientia diabolica», propter imitationem superbiae diaboli, de quo dicitur Iob 41,25: «Ipse est rex super universos filios superbiae».**

Ad secundum dicendum quod sapientia quae ponitur donum differt ab ea quae ponitur virtus intellectualis acquisita. Nam illa acquiritur studio humano: haec autem est «de sursum descendens», ut dicitur Iac. 3,15.—Similiter et differt a fide. Nam fides assentit veritati divinae secundum seipsam: sed iudicium quod est secundum veritatem divinam pertinet ad donum sapientiae. Et ideo donum sapientiae praesupponit fidem: quia «unusquisque bene iudicat quae cognoscit», ut dicitur in I «Ethic.» [7].

Ad tertium dicendum quod sicut pietas, quae pertinet ad cultum Dei, est manifestativa fidei, inquantum per cultum Dei protestamur fidem; ita etiam pietas manifestat sapientiam. Et propter hoc dicitur quod «pietas est sapientia». Et eadem ratione timor. Per hoc enim ostenditur quod homo rectum habet iudicium de divinis, quod Deum timet et colit.

L.4 c.16 n.1 (BK 1021b27): S.TH., l.5 lect.18.

ARTICULO 2

Utrum sapientia sit in intellectu sicut in subiecto [8]

Si la sabiduría radica en el entendimiento como en sujeto

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod sapientia non sit in intellectu sicut in subiecto.

1. Dicit enim Augustinus, in libro «De Gratia Novi Test.» [9], **quod «sapientia est caritas Dei». Sed caritas est sicut in subiecto in voluntate, non in intellectu, ut supra (q.24 a.1). Ergo sapientia non est in intellectu sicut in subiecto.**

2. Praeterea, Eccli. 6,23 dicitur: «Sapientia doctrinae secundum nomen eius est». Dicitur autem sapientia quasi «sapida scientia»: quod videtur ad affectum pertinere, ad quem pertinet experiri spirituales delectationes sive dulcedines. Ergo sapientia non est in intellectu, sed magis in affectu.

Dificultades. Parece que la sabiduría no radica en el entendimiento como en sujeto.

1. Dice San Agustín que "la sabiduría es la caridad de Dios". La caridad está, como en sujeto, en la voluntad, como arriba se trató, y no en el entendimiento. Luego no radica en éste como en sujeto.

2. Se lee en la Escritura: "La sabiduría según su nombre es acerca de la doctrina". Se llama sabiduría ("sapientia") cual "sápida ciencia", lo cual parece pertenecer al afecto, pues él experimenta los espirituales deleites o dulzuras. Por tanto, no está en el entendimiento, sino en el afecto.

[8] *Sent.* 3 d.25 q.2 a.1 q.3.
[9] C.3 n.5 (BK 1094b27): S.TH., lect.3.
[9] Ep.140 c.18: ML 33,557.

3. La potencia intelectiva se perfecciona suficientemente con el don de entendimiento. Lo que se puede acabar con uno es superfluo añadirle otros. No radica, pues, en el entendimiento.

Por otra parte, dice San Gregorio que la sabiduría es lo contrario de la necedad. Esta reside en el entendimiento. Por consiguiente, también la sabiduría.

Respuesta. Queda dicho que la sabiduría dice rectitud de juicio según divinas razones. Esa rectitud puede ser de dos maneras: conforme a uso perfecto de razón o por cierta connaturalidad con aquello de que ya se ha de juzgar: como, respecto de la castidad, rectamente juzga con inquisición de la razón quien ha aprendido la ciencia moral, y por cierta connaturalidad con ella el que posee su hábito. Así, pues, tener juicio recto sobre las cosas divinas por inquisición de la razón, pertenece a la sabiduría virtud intelectual; mas poseerlo por connaturalidad con ellas, a la sabiduría don del Espíritu Santo. Y así dice Dionisio que Hieroteo es perfecto en lo divino, "no sólo aprendiéndolo, sino también experimentándolo". Este compenetrarse, o connaturalidad, con las cosas divinas se realiza por la caridad, que nos une con Dios: "Quien se une a Dios es un espíritu". Por tanto, la sabiduría don tiene en la voluntad su causa: la caridad; su esencia, empero, en el entendimiento, cuyo acto es juzgar rectamente, como arriba se trató.

Soluciones. 1. San Agustín habla de la sabiduría en relación con

3. **Praeterea potentia intellectiva sufficienter perficitur per donum intellectus. Sed ad id quod potest fieri per unum superfluum esset plura ponere. Ergo non est in intellectu.**

Sed contra est quod Gregorius dicit, in II «Moral.» [9], **quod sapientia contrariatur stultitiae. Sed stultitia est in intellectu. Ergo et saplentia.**

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est (a.1; q.8 a.6), sapientia importat quandam rectitudinem iudicii secundum rationes divinas. Rectitudo autem iudicii potest contingere dupliciter: uno modo, secundum perfectum usum rationis; alio modo, propter connaturalitatem quandam ad ea de quibus iam est iudicandum. Sicut de his quae ad castitatem pertinent per rationis inquisitionem recte iudicat ille qui didicit scientiam moralem: sed per quandam connaturalitatem ad ipsa recte iudicat de eis ille qui habet habitum castitatis. Sic igitur circa res divinas ex rationis inquisitione rectum iudicium habere pertinet ad sapientiam quae est virtus intellectualis: sed rectum iudicium habere de eis secundum quandam connaturalitatem ad ipsa pertinet ad sapientiam secundum quod donum est Spiritus Sancti: sicut Dionysius dicit, in 2 cap. «De div. nom.» [10], **quod Hierotheus est perfectus in divinis «non solum discens, sed et patiens divina». Huiusmodi autem compassio sive connaturalitas ad res divinas fit per caritatem, quae quidem unit nos Deo: secundum illud I ad Cor. 6,17: «Qui adhaeret Deo unus spiritus est». Sic igitur sapientia quae est donum causam quidem habet in voluntate, scilicet caritatem: sed essentiam habet in intellectu, cuius actus est recte iudicare, ut supra habitum est (1 q.70 a.3).**

Ad primum ergo dicendum quod Augustinus loquitur de sapientia,

[9] C.49: ML 75,102.
[10] § 9: MG 3,648; S.TH., lect.4.

quantum ad suam causam. Ex qua etiam sumitur nomen sapientiae secundum quod «saporem» quendam importat.

Unde patet responsio ad secundum. Si tamen iste sit intellectus illius auctoritatis. Quod non videtur: quia talis expositio non convenit nisi secundum nomen quod habet sapientia in latina lingua. In graeco autem non competit; et forte nec in aliis linguis. Unde potius videtur «nomen» sapientiae ibi accipi pro eius fama, qua a cunctis commendatur.

Ad tertium dicendum quod intellectus habet duos actus: scilicet percipere, et iudicare. Ad quorum primum ordinatur donum intellectus: ad secundum autem, secundum rationes divinas, donum sapientiae; sed secundum rationes humanas, donum scientiae.

su causa, de que aun toma su nombre por contener cierto "sabor".

2. Con lo cual es evidente la respuesta a la segunda, si es que es éste el sentido de esa autoridad, que no parece lo sea; porque esa exposición está bien en cuanto al nombre que sabiduría tiene en la lengua latina, que no tiene en griego y, tal vez, en ninguna otra lengua. Por donde parece mejor que allí se toma el nombre por su fama, con la cual se recomienda a todos.

3. El entendimiento tiene dos actos: captar y juzgar. Al primero se ordena el don de entendimiento, y al segundo, el don de sabiduría, si se juzga por razones divinas, y el de ciencia, por humanas.

ARTICULO 3

Utrum sapientia sit speculativa tantúm, an etiam practica [a]

Si la sabiduría es práctica o sólo especulativa

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod sapientia non sit practica, sed speculativa tantum.

1. Donum enim sapientiae est excellentius quam sapientia secundum quod est intellectualis virtus. Sed sapientia secundum quod est intellectualis virtus est speculativa tantum. Ergo multo magis sapientia quae est donum est speculativa, et non practica.

2. Praeterea, practicus intellectus est circa operabilia, quae sunt contingentia. Sed sapientia est circa divina, quae sunt aeterna et necessaria. Ergo sapientia non potest esse practica.

3. Praeterea, Gregorius dicit, in VI «Moral.» [11], **quod «in contemplatione principium, quod Deus est, quaeritur: in operatio-**

Dificultades. Parece que la sabiduría no es práctica, sino sólo especulativa.

1. El don de sabiduría es más excelente que la virtud intelectual de la sabiduría. Esta es solamente especulativa. Luego mucho más lo es el don.

2. El entendimiento práctico versa sobre lo operable y contingente. La sabiduría, sobre lo divino, eterno y necesario. Por tanto, no puede ser práctica.

3. Dice San Gregorio que "en la contemplación se busca el principio, que es Dios, y en la operación se trabaja con el grave peso de la ne-

[a] 1 q.64 a.1; *Sent.* 3 d.35 q.2 a.1 q.3.
[11] C.37: ML 75,764.

cesidad". A la sabiduría toca la visión de lo divino, a que no atañe bregar con ninguna carga, pues se lee: "No es amarga su conversación ni dolorosa su convivencia". La sabiduría, pues, es sólo contemplativa y no práctica o activa.

Por otra parte, se dice: "Conversad con sabiduría con los de fuera". Eso es cosa de acción. Por consiguiente, no es solamente especulativa, sino también práctica.

Respuesta. Dice San Agustín que la parte superior de la razón está destinada a la sabiduría, y la inferior, a la ciencia. La razón superior, como él mismo dice, "entiende en razones eternas", a saber, "en verlas y consultarlas". En verlas, en cuanto contempla lo divino en ellas, y en consultarlas, por juzgar de lo humano con lo divino, dirigiendo las humanas acciones en conformidad con divinas reglas. De esta manera, la sabiduría don no es tan sólo especulativa, sino también práctica.

Soluciones. 1. Cuanto más alta es una virtud, a tanto más se extiende. De aquí que, por ser don la sabiduría, es más excelente que la sabiduría virtud intelectual, como tocando más de cerca en Dios por cierta unión del alma con El; y puede no tan sólo dirigir en la contemplación, sino aun también en la acción.

2. Lo divino en sí mismo es necesario y eterno, pero es también regla de lo contingente, que cae en los actos humanos.

3. Primero se considera una cosa en sí misma que en su relación con

ne autem sub gravi necessitatis fasce laboratur». Sed ad sapientiam pertinet divinorum visio, ad quam non pertinet sub aliquo fasce laborare: quia ut dicitur Sap. 8,16, «non habet amaritudinem conversatio eius, nec taedium convictus illius». Ergo sapientia est contemplativa tantum, non autem practica sive activa.

Sed contra est quod dicitur ad Col. 4,5: «In sapientia ambulate ad eos qui foris sunt». Hoc autem pertinet ad actionem. Ergo sapientia non solum est speculativa, sed etiam practica.

Respondeo dicendum quod, sicut Augustinus dicit, in XII «De Trin.» [12], **superior pars rationis sapientiae deputatur, inferior autem scientiae. Superior autem ratio, ut ipse in eodem libro** [13] **dicit, intendit «rationibus supernis», scilicet divinis, «et conspiciendis et consulendis»: conspiciendis quidem, secundum quod divina in seipsis contemplatur; consulendis autem, secundum quod per divina iudicat de humanis, per divinas regulas dirigens actus humanos. Sic igitur sapientia, secundum quod est donum, non solum est speculativa, sed etiam practica.**

Ad primum ergo dicendum quod quanto aliqua virtus est altior, tanto ad plura se extendit; ut habetur in libro «De causis» [14]. **Unde ex hoc ipso quod sapientia quae est donum est excellentior quam sapientia quae est virtus intellectualis, utpote magis de propinquo Deum attingens, per quandam scilicet unionem animae ad ipsum, habet quod non solum dirigat in contemplatione, sed etiam in actione.**

Ad secundum dicendum quod divina in se quidem sunt necessaria et aeterna: sunt tamen regulae contingentium, quae humanis actibus subsunt.

Ad tertium dicendum quod prius est considerare aliquid in

[12] C.14 ML 42,1009.
[13] C.7: ML 42,1005
[14] Prop.10.17.

seipso quam secundum quod ad alterum comparatur. Unde ad sapientiam per prius pertinet contemplatio divinorum, quae est «visio principii»; et posterius dirigere actus humanos secundum rationes divinas. Nec tamen in actibus humanis ex directione sapientiae provenit amaritudo aut labor: sed potius amaritudo propter sapientiam vertitur in dulcedinem, et labor in requiem.

las demás. Por donde, a la sabiduría antes toca la contemplación de lo divino, que es la visión del principio, y después encaminar las acciones humanas por razones divinas. Y, sin embargo, de esa dirección de la sabiduría no se sigue amargura o trabajo; antes bien, la amargura la trueca en dulcedumbre y el trabajo en ocio.

—

ARTICULO 4

Utrum sapientia possit esse sine gratia, cum peccato mortali [a]

Si la sabiduría puede, sin la gracia, coexistir con el pecado mortal

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod sapientia possit esse sine gratia, cum peccato mortali.

1. De his enim quae cum peccato mortali haberi non possunt praecipue sancti gloriantur: secundum illud II ad Cor. 1,12: «Gloria nostra haec est, testimonium conscientiae nostrae». Sed de sapientia non debet aliquis gloriari: secundum illud Ier. 9,23: «Non glorietur sapiens in sapientia sua». Ergo sapientia potest esse sine gratia, cum peccato mortali.

2. Praeterea, sapientia importat cognitionem divinorum, ut dictum est (a.1). Sed aliqui cum peccato mortali possunt habere cognitionem veritatis divinae: secundum illud Rom. 1,18: «Veritatem Dei in iniustitia detinent». Ergo sapientia potest esse cum peccato mortali.

3. Praeterea, Augustinus dicit, in XV «De Trin.» [15], **de caritate loquens: «Nullum est isto Dei dono excellentius: solum est quod dividit inter filios regni aeterni et filios perditionis aeternae». Sed sapientia differt a caritate. Ergo non dividit inter filios regni et filios perditionis. Ergo potest esse cum peccato mortali.**

Dificultades. Parece que la sabiduría puede, sin la gracia, coexistir con el pecado mortal.

1. Principalmente se glorían los santos de aquellas cosas que no pueden tenerse con pecado mortal: "Nuestra gloria es el testimonio de nuestra conciencia". Nadie debe gloriarse de su sabiduría: "No se glorie el sabio de su sabiduría". Luego puede estar, sin gracia, con el pecado mortal.

2. La sabiduría entraña conocimiento de lo divino, como está dicho. Algunos en pecado mortal pueden tener conocimiento de la verdad divina, según el Apóstol: "Obstaculizan la verdad de Dios en la injusticia". Por tanto, puede coexistir con él.

3. Dice San Agustín hablando de la caridad: "No hay ningún don de Dios más excelente que éste; sólo él separa a los hijos del reino eterno de los hijos de la eterna perdición". La sabiduría se diferencia de la caridad; no separa, pues, los hijos del reino de los hijos de la perdición. En consecuencia, puede tenerse con pecado mortal.

[15] C.18: ML 42,1082

Por otra parte, se dice: "No entrará la sabiduría en el alma malévola ni morará en cuerpo sujeto a pecados".

Respuesta. La sabiduría, don del Espíritu Santo, como hemos dicho, causa rectitud de juicio en las cosas divinas, y con divinas reglas en las demás por cierta connaturalidad o unión con lo divino, que, como hemos visto, se realiza por la caridad. Por tanto, la sabiduría de que hablamos presupone la caridad. Esta nada tiene que ver con el pecado mortal, como queda dicho. Por donde, la sabiduría de que hablamos es incompatible con el pecado mortal.

Soluciones. 1. Eso se ha de entender de la sabiduría acerca de las mundanales cosas o también sobre las divinas por razones humanas. De ella no se glorían los santos, y aun confiesan no poseerla: "No está conmigo la sabiduría de los hombres". Se glorían, en cambio, de la sabiduría divina: "Ha venido a sernos sabiduría de Dios".

2. Esa objeción concluye en el conocimiento de lo divino adquirido por estudio y búsqueda de la razón, el cual puede tenerse en pecado mortal; pero no la sabiduría de que hablamos.

3. Aunque la sabiduría difiere de la caridad, la presupone, y por eso separa a los hijos de la perdición de los hijos del reino.

Sed contra est quod dicitur Sap. 1,4: «In malevolam animam non introibit sapientia, nec habitabit in corpore subdito peccatis».

Respondeo dicendum quod sapientia quae est donum Spiritus Sancti, sicut dictum est (a.2.3), facit rectitudinem iudicii circa res divinas, vel per regulas divinas de aliis, ex quadam connaturalitate sive unione ad divina. Quae quidem est per caritatem, ut dictum est (a.2). Et ideo sapientia de qua loquimur praesupponit caritatem. Caritas autem non potest esse cum peccato mortali, ut ex supradictis patet (q.24 a.12). Unde relinquitur quod sapientia de qua loquimur non potest esse cum peccato mortali.

Ad primum ergo dicendum quod illud intelligendum est de sapientia in rebus mundanis; sive etiam in rebus divinis per rationes humanas. De qua sancti non gloriantur, sed eam se fatentur non habere: secundum illud Prov. 30,2: «Sapientia hominum non est mecum». Gloriantur autem de sapientia divina: secundum illud I ad Cor. 1,30: «factus est nobis sapientia a Deo».

Ad secundum dicendum quod ratio illa procedit de cognitione divinorum quae habetur per studium et inquisitionem rationis. Quae potest haberi cum peccato mortali: non autem illa sapientia de qua loquimur.

Ad tertium dicendum quod sapientia, etsi differat a caritate, tamen praesupponit eam; et ex hoc ipso dividit inter filios perditionis et regni.

ARTICULO 5

Utrum sapientia sit in omnibus habentibus gratiam [a]

Si la sabiduría mora en todos los que tienen gracia

Dificultades. Parece que la sabiduría no mora en todos los que tienen gracia.

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod sapientia non sit in omnibus habentibus gratiam.

[a] 1-2 q.66 a.5 ad 1.

1. Maius enim est sapientiam habere quam sapientiam audire. Sed solum perfectorum est sapientiam audire: secundum illud I ad Cor. 2,6: «Sapientiam loquimur inter perfectos». Cum ergo non omnes habentes gratiam sint perfecti, videtur quod multo minus omnes habentes gratiam sapientiam habeant.

2. Praeterea, «sapientis est ordinare»; ut Philosophus dicit, in principio «Metaphys.» [16]. Et Iac. 3,17 dicitur quod est «iudicans sine simulatione». Sed non omnium habentium gratiam est de aliis iudicare aut alios ordinare, sed solum praelatorum. Ergo non omnium habentium gratiam est habere sapientiam.

3. Praeterea, sapientia datur contra stultitiam; ut Gregorius dicit, in II «Moral.» (l.c. nt.9). Sed multi habentes gratiam sunt naturaliter stulti: ut patet de amentibus baptizatis, vel qui postmodum sine peccato in amentiam incidunt. Ergo non in omnibus habentibus gratiam est sapientia.

Sed contra est quod quicumque qui est sine peccato mortali diligitur a Deo: quia caritatem habet, qua Deum diligit; Deus autem «diligentes se diligit», ut dicitur Prov. 8,17. Sed Sap. 7,28 dicitur quod «neminem diligit Deus nisi eum qui cum sapientia inhabitat». Ergo in omnibus habentibus gratiam, sine peccato mortali existentibus, est sapientia.

Respondeo dicendum quod sapientia de qua loquimur, sicut dictum est (a.1.3), importat quandam rectitudinem iudicii circa divina et conspicienda et consulenda. Et quantum ad utrumque, ex unione ad divina secundum diversos gradus aliqui sapientiam sortiuntur. Quidam enim tantum sortiuntur de recto iudicio, tam in contemplatione divinorum quam etiam in ordinatione rerum humanarum secundum divinas regulas, quantum est necessarium ad salutem. Et hoc nulli deest sine peccato mortali exis-

1. Mayor cosa es tener sabiduría que oírla. Oírla es propio de los perfectos: "Hablamos sabiduría a los perfectos". No siendo perfectos todos quienes tienen gracia, parece que mucho menos han de tener sabiduría.

2. "Es de sabios ordenar", según el Filósofo; y Santiago dice que el sabio "juzga sin simulación". No es propio de todos los que están en gracia juzgar y encaminar a los demás, sino sólo de los prelados. Por tanto, no todos poseen la sabiduría.

3. La sabiduría se da para remedio de la necedad, como dice San Gregorio. Muchos de los que están en gracia son naturalmente necios, como es claro en los amentes bautizados o en quienes después caen en amencia sin pecado. La sabiduría, pues, no mora en todos los que tienen gracia.

Por otra parte, quien está sin pecado mortal es amado de Dios, por tener caridad, con la que ama a Dios: El "ama a quienes le aman". En la Escritura se dice que "Dios no ama a nadie que no cohabite con la sabiduría". Por consiguiente, la sabiduría reposa en todos los que están en gracia, sin pecado mortal.

Respuesta. La sabiduría de que hablamos dice, como hemos dicho, cierta rectitud de juicio en lo divino que contemplamos y consultamos. En cuanto a ambas cosas, consiguen algunos la sabiduría por unión con lo divino, en diferentes grados. Unos obtienen juicio tan recto en la contemplación de lo divino y en la ordenación de las cosas humanas según divinas reglas, cuanto es necesario para la salvación. Esto a nadie falta de los que están sin pecado mortal con la gracia san-

[16] L.1 c.2 n.3 (Bk 982a18): S.Th., lect.2.

tificante, porque, si la naturaleza no falta en lo necesario, mucho menos la gracia; por eso se lee: "La unción os enseñará en todo".

Otros obtienen en más subido grado el don de sabiduría en la contemplación de lo divino, en cuanto conocen y pueden manifestar a los demás misterios más altos, y en la dirección de las acciones humanas, en conformidad con las reglas divinas, en cuanto que por ellas pueden ordenar a sí mismos y a los demás. Este grado de sabiduría no es común a todos los que poseen la gracia santificante, pues más pertenece a las gracias gratis dadas, las cuales distribuye el Espíritu como quiere: "A otro se da por el Espíritu palabra de sabiduría".

tenti per gratiam gratum facientem: quia si natura non deficit in necessariis, multo minus gratia. Unde dicitur I Io. 2,27: «Unctio docet vos de omnibus».

Quidam autem altiori gradu percipiunt sapientiae donum, et quantum ad contemplationem divinorum, inquantum scilicet altiora quaedam mysteria et cognoscunt et aliis manifestare possunt; et etiam quantum ad directionem humanorum secundum regulas divinas, inquantum possunt secundum eas non solum seipsos, sed etiam alios ordinare. Et iste gradus sapientiae non est communis omnibus habentibus gratiam gratum facientem, sed magis pertinet ad gratias datas, quas Spiritus Sanctus «distribuit prout vult», secundum illud I ad Cor. 12,8 sqq.: «Alii datur per Spiritum sermo sapientiae», etc.

Soluciones. 1. El Apóstol habla allí de la sabiduría en cuanto se extiende a los ocultos misterios divinos, como allí mismo se dice: "Hablamos sabiduría de Dios, escondida en misterio".

2. Aunque encaminar a otros hombres y juzgarlos pertenezca a los prelados, con todo, enderezar y juzgar de los propios actos toca a quienquiera, como es palmario en Dionisio.

3. Los dementes bautizados, como los niños, poseen el hábito de la sabiduría, que es don del Espíritu Santo; pero no disfrutan su acto por achaque corporal que les impide el uso de razón.

Ad primum ergo dicendum quod Apostolus loquitur ibi de sapientia secundum quod se extendit ad occulta mysteria divinorum: sicut et ibidem (v.7) dicitur: «Loquimur Dei sapientiam in mysterio absconditam».

Ad secundum dicendum quod quamvis ordinare alios homines et de eis iudicare pertineat ad solos praelatos, tamen ordinare proprios actus et de eis iudicare pertinet ad unumquemque; ut patet per Dionysium, in epistola «Ad Demophilum» [17].

Ad tertium dicendum quod amentes baptizati, sicut et pueri, habent quidem habitum sapientiae, secundum quod est donum Spiritus Sancti: sed non habent actum, propter impedimentum corporale quo impeditur in eis usus rationis.

[17] Ep.8 § 3: MG 3,1093

ARTICULO 6

Utrum septima beatitudo respondeat dono sapientiae [a]

Si la séptima bienaventuranza corresponde al don de sabiduría

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod septima beatitudo non respondeat dono sapientiae.

1. Septima enim beatitudo est: «Beati pacifici: quoniam filii Dei vocabuntur» (Mt. 5,9). Utrumque autem horum pertinet immediate ad caritatem. Nam de pace dicitur in Ps. 118,165: «Pax multa diligentibus legem tuam». Et ut Apostolus dicit, Rom. 5,5, «caritas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum Sanctum, qui datus est nobis»; qui quidem est «Spiritus adoptionis filiorum, in quo clamamus, Abba, Pater», ut dicitur Rom. 8,15. Ergo septima beatitudo magis debet attribui caritati quam sapientiae.

2. Praeterea, unumquodque magis manifestatur per proximum effectum quam per remotum. Sed proximum effectus sapientiae videtur esse caritas, secundum illud Sap. 7,27: «Per nationes in animas sanctas se transfert: amicos Dei et prophetas constituit»: pax autem et adoptio filiorum videntur esse remoti effectus, cum procedant ex caritate, ut dictum est (q.19 a.2 ad 3; q.29 a.3). Ergo beatitudo sapientiae respondens deberet magis determinari secundum dilectionem caritatis quam secundum pacem.

3. Praeterea, Iac. 3,17 dicitur: «Quae desursum est sapientia primo quidem pudica est, deinde autem pacifica, modesta, suadibilis, bonis consentiens, plena misericordia et fructibus bonis, iudicans sine simulatione». Beatitudo ergo correspondens sapientiae non magis debuit accipi secundum pacem quam secundum

Dificultades. Parece que la séptima bienaventuranza no corresponde al don de sabiduría.

1. La séptima bienaventuranza es: "Bienaventurados los pacíficos, porque ellos serán llamados hijos de Dios". Ambas cosas atañen derechamente a la caridad. Pues de la paz se dice en el salmo: "Mucha paz a quienes aman tu ley"; y como dice el Apóstol: "La caridad de Dios ha sido derramada en nuestros corazones por el Espíritu Santo, que nos ha sido dado". El cual es Espíritu "de la adopción de hijos, con el que clamamos Abba, Padre", como dice el Apóstol. Luego la séptima bienaventuranza más se debe asignar a la caridad que a la sabiduría.

2. Una cosa se manifiesta más por un efecto próximo que por uno remoto. El efecto próximo de la sabiduría parece ser la caridad: "Al través de las edades se derrama en las almas santas, haciendo amigos de Dios y profetas". La paz y la adopción de hijos parecen ser efectos remotos, al proceder de la caridad, como está dicho. Por tanto, la bienaventuranza, relacionada con la sabiduría, debería ceñirse más a la caridad que a la paz.

3. Santiago dice: "Mas la sabiduría de arriba es primeramente pura, luego pacífica, modesta, persuasible, indulgente con los bienes, llena de misericordia y de buenos frutos, imparcial, sin hipocresía". La bienaventuranza correspondiente a la sabiduría no debió tomarse tanto con respecto a la paz como en relación

[a] 1-2 q.69 a.4; *Sent.* 3 d.34 q.1 a.4

con los demás efectos de la celestial sabiduría.

Por otra parte, San Agustín dice que "la sabiduría es propia de los pacíficos, en quienes no se da movimiento de rebelión, sino de obediencia a la razón".

Respuesta. La séptima bienaventuranza se adapta convenientemente al don de sabiduría, lo mismo en cuanto al mérito como en cuanto al premio. El mérito se toca cuando se dice: "Bienaventurados los pacíficos". Se llaman pacíficos como a forjadores de paz, ora en sí mismos, ora en los demás. Ambas cosas se realizan por volver al orden debido, lo que constituye la paz, ya que la paz es "la tranquilidad del orden", como dice San Agustín. A la sabiduría toca ordenar, como se lee en el Filósofo; por eso ser pacífico se atribuye congruentemente a la sabiduría.

El premio se toca en las palabras: "Ellos serán llamados hijos de Dios". Y son llamados hijos de Dios algunos porque participan la semejanza del Hijo unigénito y natural, según el Apóstol: "A quienes de antemano conoció, a ésos predestinó a ser conformes con la imagen de su Hijo". El cual es la Sabiduría engendrada. Por donde, recibiendo el don de sabiduría, alcanza el hombre la filiación con Dios.

Soluciones. 1. Es propio de la caridad tener paz. Forjarla, empero, propio de la sabiduría ordenadora.—Asimismo, el Espíritu Santo es llamado "Espíritu de adopción", en cuanto que por El se nos da la semejanza del Hijo natural, que es la Sabiduría engendrada.

2. Eso se ha de entender de la Sabiduría increada, que primeramente se nos une por el don de la caridad y por ahí nos revela misterios, cuyo conocimiento es la sabiduría infusa. De aquí que ésta, que es el

alios effectus caelestis sapientiae.

Sed contra est quod Augustinus dicit, in libro «De serm. Dom. in monte» [18], **quod «sapientia convenit pacificis, in quibus nullus motus est rebellis, sed obtemperans rationi».**

Respondeo dicendum quod septima beatitudo congrue adaptatur dono sapientiae et quantum ad meritum et quantum ad praemium. Ad meritum quidem pertinet quod dicitur: «Beati pacifici». Pacifici autem dicuntur quasi pacem facientes vel in seipsis vel etiam in aliis. Quorum utrumque contingit per hoc quod ea in quibus pax constituitur ad debitum ordinem rediguntur: nam pax est «tranquillitas ordinis», ut Augustinus dicit, XIX «De civ. Dei» [19]. **Ordinare autem pertinet ad sapientiam; ut patet per Philosophum, in principio «Metaphys.» (l.c. nt.16). Et ideo esse pacificum convenienter attribuitur sapientiae.**

Ad praemium autem pertinet quod dicitur: «Filii Dei vocabuntur». Dicuntur autem aliqui filii Dei inquantum participant similitudinem Filii unigeniti et naturalis, secundum illud Rom. 8,29: «Quos praescivit conformes fieri imaginis Filii sui»: cui quidem est sapientia genita. Et ideo percipiendo donum sapientiae, ad Dei filiationem homo pertingit.

Ad primum ergo dicendum quod caritatis est habere pacem: sed facere pacem est sapientiae ordinantis. Similiter etiam Spiritus Sanctus intantum dicitur «Spiritus adoptionis» inquantum per eum datur nobis similitudo Filii naturalis, qui est genita sapientia.

Ad secundum dicendum quod illud est intelligendum de Sapientia increata, quae prima se nobis unit per donum caritatis, et ex hoc revelat nobis mysteria, quorum cognitio est sapientia infusa. Et ideo sapientia infusa, quae

[18] L.1 c.4: ML 34,1235.
[19] C.13: ML 41,640.

est donum, non est causa caritatis, sed magis effectus.

Ad tertium dicendum quod, sicut iam (a.3) dictum est, ad sapientiam, secundum quod est donum, pertinet non solum contemplari divina, sed etiam regulare humanos actus. In qua quidem directione primo occurrit remotio a malis quae contrariantur sapientiae: unde et timor dicitur esse «initium sapientiae» (Ps. 110, 10), inquantum facit recedere a malis. Ultimum autem est, sicut finis, quod omnia ad debitum ordinem rediguntur: quod pertinet ad rationem pacis. Et ideo convenienter Iacobus dicit quod «sapientia quae desursum est», quae est donum Spiritus Sancti, «primum est pudica», quasi vitans corruptelas peccati; «deinde autem pacifica», quod est finalis effectus sapientiae, propter quod ponitur beatitudo.

Iam vero omnia quae sequuntur manifestant ea per quae sapientia ad pacem perducit, et ordine congruo. Nam homini per pudicitiam a corruptelis recedenti primo occurrit quod quantum ex se potest, modum in omnibus teneat: et quantum ad hoc dicitur «modesta». Secundo, ut in his in quibus ipse sibi non sufficit, aliorum monitis acquiescat: et quantum ad hoc subdit, «suadibilis». Et haec duo pertinent ad hoc quod homo consequatur pacem in seipso.—Sed ulterius, ad hoc quod homo sit pacificus etiam aliis, primo requiritur ut bonis eorum non repugnet: et hoc est quod dicit, «bonis consentiens». Secundo, quod defectibus proximi et compatiatur in affectu et subveniat in effectu: et hoc est quod, dicitur, «plena misericordia et fructibus bonis». Tertio requiritur ut caritative emendare peccata satagat: et hoc est quod dicit, «iudicans sine simulatione», ne scilicet, correctionem praetendens, odium intendat explere.

don, no es causa de la caridad, sino más bien su efecto.

3. Ya queda dicho que a la sabiduría don no solamente atañe contemplar lo divino, sino también regular las acciones humanas. En esa dirección viene, en primer lugar, la remoción de males, que contrarían a la sabiduría; por lo cual se dice que el temor es "principio de la sabiduría", por hacer despeje del mal. Por último viene, como fin, traer al orden debido todas las cosas, lo cual es la esencia de la paz. De aquí que Santiago diga bien que "la sabiduría que es de arriba", don del Espíritu Santo, "primero es pura", por evitar la corrupción del pecado; "luego, pacífica", efecto final de la sabiduría, por lo cual se pone la bienaventuranza.

Todo lo que sigue después manifiesta aquellas cosas por las que la sabiduría lleva a la paz y con orden conveniente. Pues lo primero que se ofrece al hombre que se aparta de la corrupción es que, en cuanto pueda, tenga medida en todas las cosas, y así se llama "modestia". Lo segundo, que, en lo que no se basta, acepte los consejos ajenos, diciéndose que es "persuasible". Estas dos cosas se enderezan a que consiga el hombre la paz en sí mismo.—Pero para que, pasando más adelante, sea también pacífico con los demás, primeramente se requiere que sea considerado con los bienes de ellos, y de esta manera es llamada "indulgente con los bienes". En segundo lugar, que afectivamente compadezca las flaquezas de los prójimos y efectivamente las socorra, lo cual se indica con llamarla "llena de misericordia y de buenos frutos". Y, a la postre, se requiere que ande solícita en enmendar caritativamente sus pecados, significado en las palabras "imparcial, sin hipocresía"; no acaezca que, intentando la corrección, entienda en saciar el odio.

CUESTION 46

(In tres articulos divisa)

De stultitia

De la necedad

Después se ha de considerar la necedad, opuesta a la sabiduría. Sobre la cual se ponen tres artículos

Primero: si la necedad se opone a la sabiduría.

Segundo: si es pecado.

Tercero: a qué vicio capital se asigna.

Deinde considerandum est de stultitia, quae opponitur sapientiae (cf. q.45 introd.).

Et circa hoc quaeruntur tria.

Primo: utrum stultitia opponatur sapientiae.

Secundo: utrum stultitia sit peccatum.

Tertio: ad quod vitium capitale reducatur.

ARTICULO 1

Utrum stultitia opponatur sapientiae [a]

Si la necedad se opone a la sabiduría

Dificultades. Parece que la necedad no se opone a la sabiduría.

1. La ignorancia parece que se opone directamente a la sabiduría. La necedad no parece lo mismo que la ignorancia, porque ésta parece que sólo versa sobre lo divino, como la sabiduría, y, en cambio, la necedad sobre lo divino y lo humano. Luego no se opone a la sabiduría.

2. Ninguno de los opuestos es camino para llegar al otro. La estulticia es camino de la sabiduría, pues se lee: "Si alguno entre vosotros se tiene por sabio en este siglo, ese tal hágase necio para que salga sabio". Por tanto, no son opuestas.

3. Ninguno de los contrarios es causa del otro. La sabiduría es causa de la necedad, ya que se dice: "Necio se ha vuelto el hombre por su ciencia"; la sabiduría es cierta ciencia. Y en otro lugar se lee: "Tu sabiduría y tu ciencia te engañaron"; equivocarse es cosa de necedad. Por consiguiente, no son incompatibles.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod stultitia non opponatur sapientiae.

1. Sapientiae enim directe videtur opponi insipientia. Sed stultitia non videtur esse idem quod insipientia: quia insipientia videtur esse solum circa divina, sicut et sapientia; stultitia autem se habet et circa divina et circa humana. Ergo sapientiae non opponitur stultitia.

2. Praeterea, unum oppositorum non est via perveniendi ad aliud. Sed stultitia est via perveniendi ad sapientiam: dicitur enim I ad Cor. 3,18: «Si quis videtur inter vos sapiens esse in hoc saeculo, stultus fiat, ut sit sapiens». Ergo sapientiae non opponitur stultitia.

3. Praeterea, unum oppositorum non est causa alterius. Sapientia autem est causa stultitiae: dicitur enim Ier. 10,14: «Stultus factus est omnis homo a scientia sua»; sapientia autem quaedam scientia est. Et Is. 47,10 dicitur: «Sapientia tua et scientia tua, haec decepit te»: decipi autem ad stultitiam pertinet. Ergo sapientiae non opponitur stultitia.

4. Praeterea, Isidorus dicit, in libro «Etymol.» [1], quod «stultus est qui per ignominiam non commovetur ad dolorem, et qui non movetur iniuria». Sed hoc pertinet ad sapientiam spiritualem; ut Gregorius dicit, in X «Moral.» [2]. Ergo sapientiae non opponitur stultitia.

4. Dice San Isidoro que "necio es quien, para su baldón, no se mueve a dolor y no lo conmueve la injuria". Eso atañe a la espiritual sabiduría, en sentir de San Gregorio. Sabiduría, pues, y necedad no se oponen.

Sed contra est quod Gregorius dicit, in II «Moral.» [3], quod donum sapientiae datur contra stultitiam.

Por otra parte, dice San Gregorio que el don de sabiduría se da contra la estulticia.

Respondeo dicendum quod nomen stultitiae a «stupore» videtur esse sumptum: unde Isidorus dicit, in libro «Etymol.» (l.c. nt.1): «Stultus est qui propter stuporem non movetur». Et differt stultitia a fatuitate, sicut ibidem dicitur, quia stultitia importat hebetudinem cordis et obtusionem sensuum; fatuitas autem importat totaliter spiritualis sensus privationem. Et ideo convenienter stultitia sapientiae opponitur. «Sapiens» enim, ut ibidem Isidorus dicit, «dictus est a sapore: quia sicut gustus est aptus ad discretionem saporis ciborum, sic sapiens ad dignoscentiam rerum atque causarum». Unde patet quod stultitia opponitur sapientiae sicut contrarium; fatuitas autem sicut pura negatio. Nam fatuus caret sensu iudicandi; stultus autem habet, sed hebetatum; sapiens autem subtilem ac perspicacem.

Respuesta. El nombre de estulticia parece provenir de "estupidez"; por donde dice San Isidoro: "Necio ("stultus") es el que por estupidez no se conmueve". Y se diferencian necedad y fatuidad, como allí mismo se declara, en que aquélla lleva romez de entendimiento y embotamiento de sentidos, y, en cambio, ésta indica privación total de sentido espiritual. Por lo cual, convenientemente contradice a la sabiduría, puesto que, conforme dice San Isidoro en el mismo lugar, "sabio viene de sabor; porque, así como el gusto es idóneo para percibir los sabores de los manjares, así el sabio discierne las cosas y las causas". De aquí que sea clara la oposición de la estulticia con la sabiduría, cual contrario, y la fatuidad se oponga como pura negación. Porque el fatuo carece del sentido de juzgar, y el lerdo, por el contrario, lo posee, aunque embotado; y en el sabio rige sutil y perspicaz.

Ad primum ergo dicendum quod, sicut Isidorus ibidem dicit, «insipiens contrarius est sapienti, eo quod est sine sapore discretionis et sensus». Unde idem videtur esse insipientia cum stultitia. Praecipue autem videtur aliquis esse stultus quando patitur defectum in sententia iudicii quae

Soluciones. 1. San Isidoro dice allí mismo que "el insipiente es adverso al sabio, por encontrarse sin sabor de discreción y de sentido". Por lo cual, parece ser lo mismo ignorancia y necedad: que señaladamente parece ser necio quien sufre mengua en la sentencia del juicio,

[a] Supra q.8 a.6 ad 1.

[1] L.10 ad litt. S: ML 82,393.
[2] C.29: ML 75,947.
[3] C.49: ML 75,592.

según la causa altísima; que si la sufre en el juicio de cosa insignificante, no por eso es calificado nadie de necio.

2. Así como hay cierta sabiduría mala, de que arriba se trató, llamada "sabiduría del siglo", por tomar por causa altísima y último fin un bien terrenal, así también hay cierta buena estulticia, contraria a la mala sabiduría, con la cual se menosprecia lo terreno. Y de ésa habla el Apóstol.

3. La sabiduría del siglo es la que equivoca y hace "lerdo ante Dios", como es claro en el Apóstol.

4. No conmoverse por injurias sucede a veces por no gustar de lo terreno, sino sólo lo celestial; por donde no atañe eso a la necedad del mundo, sino a la sabiduría de Dios, como San Gregorio afirma allí mismo. También a veces sucede por ser del todo estúpido en las cosas, como es de ver en los dementes, que no conocen lo que es injuria, lo cual raya en la estulticia absoluta.

attenditur secundum causam altissimam: nam si deficiat in iudicio circa aliquid modicum, non ex hoc vocatur aliquis stultus.

Ad secundum dicendum quod sicut est quaedam sapientia mala, ut supra dictum est (q.45 a.1 ad 1), quae dicitur «sapientia saeculi» (1 Cor. 2,6), quia accipit pro causa altissima et fine ultimo aliquod terrenum bonum; ita etiam est aliqua stultitia bona, huic sapientiae malae opposita, per quam aliquis terrena contemnit. Et de hac stultitia loquitur Apostolus.

Ad tertium dicendum quod sapientia saeculi est quae decipit et facit esse «stultum apud Deum", ut patet per Apostolum, I ad Cor. 3,19.

Ad quartum dicendum quod non moveri iniuriis quandoque quidem contingit ex hoc quod homini non sapiunt terrena, sed sola caelestia. Unde hoc pertinet ad stultitiam mundi, sed ad sapientiam Dei, ut Gregorius ibidem dicit. Quandoque autem contingit ex hoc quod homo est simpliciter circa omnia stupidus: ut patet in amentibus, qui non discernunt quid sit iniuria. Et hoc pertinet ad stultitiam simpliciter.

ARTICULO 2

Utrum stultitia sit peccatum

Si la necedad es pecado

Dificultades. Parece que la necedad no es pecado.

1. Ningún pecado proviene en nosotros de la naturaleza. Algunos naturalmente son necios. Luego la necedad no es pecado.

2. Todo pecado es voluntario, según San Agustín. La necedad no es voluntaria. Por tanto, no es pecado.

3. Todo pecado se opone a un mandamiento divino. La estulticia no

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod stultitia non sit peccatum.

1. Nullum enim peccatum provenit in nobis a natura. Sed quidam sunt stulti naturaliter. Ergo stultitia non est peccatum.

2. Praeterea, omne peccatum est voluntarium, ut Augustinus dicit[1]. Sed stultitia non est voluntaria. Ergo non est peccatum.

3. Praeterea, omne peccatum opponitur alicui praecepto divino. Sed stultitia nulli praecepto

[1] *De vera relig.* c.14: ML 34,133.

opponitur. Ergo stultitia non est peccatum.

Sed contra est quod dicitur Prov. 1,32: «Prosperitas stultorum perdet eos». Sed nullus perditur nisi pro peccato. Ergo stultitia est peccatum.

Respondeo dicendum quod stultitia, sicut dictum est (a.1), importat quendam stuporem sensus in iudicando, et praecipue circa altissimam causam, quae est finis ultimus et summum bonum. Circa quod aliquis potest pati stuporem in iudicando dupliciter. Uno modo, ex indispositione naturali: sicut patet in amentibus. Et talis stultitia non est peccatum.—Alio modo, inquantum immergit homo sensum suum rebus terrenis, ex quo redditur eius sensus ineptus ad percipiendum divina, secundum illud I ad Cor. 2,14: «Animalis homo non percipit ea quae sunt Spiritus Dei»: sicut etiam homini habenti gustum infectum malo humore non sapiunt dulcia. Et talis stultitia est peccatum.

Et per hoc patet responsio ad primum.

Ad secundum dicendum quod quamvis stultitiam nullus velit, vult tamen ea ad quae consequitur esse stultum: scilicet abstrahere sensum suum a spiritualibus et immergere terrenis. Et idem etiam contingit in aliis peccatis. Nam luxuriosus vult delectationem sine qua non est peccatum, quamvis non simpliciter velit peccatum: vellet enim frui delectatione sine peccato.

Ad tertium dicendum quod stultitia opponitur praeceptis quae dantur de contemplatione veritatis; de quibus supra habitum est cum de scientia et intellectu ageretur (q.16).

se opone a ninguno. No es, pues, pecado.

Por otra parte, se dice: "La prosperidad pierde a los necios". Nadie se pierde sin pecado. Por consiguiente, la necedad es pecado.

Respuesta. La necedad, como está dicho, entraña cierta estupidez en el sentido de juzgar, principalmente al hacerlo sobre la causa altísima, que es el fin último y sumo bien. Se puede sufrir esa insensatez en el juzgar doblemente: por indisposición natural, como la de los enajenados, y tal estulticia no es pecado; o por engolfar el hombre su sentido en las cosas terrenales, con lo cual se le vuelve inepto para captar lo divino, en conformidad con aquello: "El hombre animal no percibe lo del Espíritu de Dios"; lo mismo que sucede cuando se tiene el gusto estragado con mal humor, que no se saborea lo dulce. Esta necedad es pecado.

Soluciones. 1. Con lo dicho se responde a la primera dificultad.

2. Aunque nadie quiera la estulticia, se quiere, sin embargo, aquello de que se sigue volverse lerdo, esto es: quitar el sentido de lo espiritual y sumergirlo en lo terreno. Igual sucede en los demás pecados; porque el lujurioso desea el placer sin el que no hay pecado, por más que no quiera en absoluto éste, pues intenta gozar el deleite sin él.

3. La necedad se opone a los mandamientos dados sobre la contemplación de la verdad, de que arriba se trató al estudiar la ciencia y el entendimiento.

ARTICULO 3

Utrum stultitia sit filia luxuriae [a]

Si la necedad es hija de la lujuria

Dificultades. Parece que la necedad no es hija de la lujuria.

1. San Gregorio enumera las hijas de la lujuria y no cuenta entre ellas a la estulticia. Luego no es hija de la lujuria.

2. Dice el Apóstol: "La sabiduría de este mundo es necedad para Dios". Pero, en sentir de San Gregorio, la sabiduría del mundo está en "encubrir el corazón con enredos", lo que es propio de la doblez. Por tanto, es más hija de ésta que de la lujuria.

3. Algunos, por la ira, caen especialmente en frenesí y en manía, cosas de la estulticia. Más bien, pues, nace de ira que de lujuria.

Por otra parte, se lee: "Y se fué tras ella (la daifa) entontecido, cogido en sus lazos".

Respuesta. Ya queda dicho que la necedad pecaminosa proviene del embotamiento del sentido espiritual, que se torna inepto para juzgar las cosas espirituales. El sentido del hombre se sepulta principalmente en lo terreno por la lujuria, que lanza a placeres máximos, que absorben del todo al alma. Por donde, la necedad pecado nace sobre todo de la lujuria.

Soluciones. 1. La necedad hace que el hombre se hastíe de Dios y de sus dones; por lo cual San Gregorio le asigna dos de las hijas de la lujuria, "el odio de Dios y la desesperanza del siglo advenidero", como dividiéndola en dos partes.

2. No hay que entender causalmente esas palabras del Apóstol, sino esencialmente: que la misma sabiduría del mundo es estulticia para Dios. De aquí que no todo lo atañente a aquélla es causa de necedad.

3. Como está dicho, la ira con su excitación trastorna grandemente la complexión corporal, y así causa peculiarmente la estupidez proveniente de perturbación del cuerpo; mas la que proviene de desorden espiritual, del engolfamiento del alma en lo terreno, aborta de la lujuria, como está dicho.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod stultitia non sit filia luxuriae.

1. Gregorius enim, XXXI «Moral.» [b], enumerat luxuriae filias; inter quas tamen non continetur stultitia. Ergo stultitia non procedit ex luxuria.

2. Praeterea, Apostolus dicit, I ad Cor. 3,19: «Sapientia huius mundi stultitia est apud Deum». Sed sicut Gregorius dicit, X «Moral.» (l.c. nt.2), «sapientia mundi est cor machinationibus tegere», quod pertinet ad duplicitatem. Ergo stultitia est magis filia duplicitatis quam luxuriae.

3. Praeterea, ex ira aliqui praecipue vertuntur in furorem et insaniam, quae pertinent ad stultitiam. Ergo stultitia magis oritur ex ira quam ex luxuria.

Sed contra est quod dicitur Prov. 7,22: «Statim eam sequitur», scilicet meretricem, «ignorans quod ad vincula stultus trahatur».

Respondeo dicendum quod, sicut iam (a.2) dictum est, stultitia, secundum quod est peccatum, provenit ex hoc quod sensus spiritualis hebetatus est, ut non sit aptus ad spiritualia diiudicanda. Maxime autem sensus hominis immergitur ad terrena per luxuriam, quae est circa maximas delectationes, quibus anima maxime absorbetur. Et ideo stultitia quae est peccatum maxime nascitur ex luxuria.

Ad primum ergo dicendum quod ad stultitiam pertinet quod homo habeat fastidium de Deo et de donis ipsius. Unde Gregorius duo numerat inter filias luxuriae quae pertinet ad stultitiam, scilicet «odium Dei» et «desperationem futuri saeculi», quasi dividens stultitiam in duas partes.

Ad secundum dicendum quod verbum illud Apostoli non est intelligendum causaliter, sed essentialiter: quia scilicet ipsa sapientia mundi est stultitia apud Deum. Unde non oportet quod quaecumque pertinent ad sapientiam mundi sint causa huius stultitiae.

Ad tertium dicendum quod ira, ut supra dictum est (1-2 q.48 a.2), sua acuitate maxime immutat corporis naturam. Unde maxime causat stultitiam quae provenit ex impedimento corporali.—Sed stultitia quae provenit ex impedimento spirituali, scilicet ex immersione mentis ad terrena, maxime provenit ex luxuria, ut dictum est (in c).

[a] *In Iob* 5 lect.1.
[b] C.45: ML 76,621.

ACABÓSE DE IMPRIMIR ESTE VOLUMEN SÉPTIMO DE LA «SUMA TEOLÓGICA», DE LA BIBLIOTECA DE AUTORES CRISTIANOS, EL DÍA 25 DE MARZO DE 1959, FESTIVIDAD DE LA ANUNCIACIÓN DE LA SANTÍSIMA VIRGEN, EN LOS TALLERES DE LA EDITORIAL CATÓLICA, S. A., ALFONSO XI, NÚM. 4, MADRID

LAUS DEO VIRGINIQUE MATRI

BIBLIOTECA DE AUTORES CRISTIANOS

VOLUMENES PUBLICADOS

1 SAGRADA BIBLIA, de NÁCAR-COLUNGA (8.ª ed.).—110 tela, 155 piel; 200 especial.

2 SUMA POETICA, por PEMÁN y HERRERO GARCÍA (2.ª ed.). (Agotada.)

3 OBRAS COMPLETAS DE FRAY LUIS DE LEON (2.ª ed.). (Agotada.)

4 SAN FRANCISCO DE ASIS. *Escritos completos, Biografías y Florecillas* (3.ª ed.).—75 tela, 120 piel.

5 HISTORIAS DE LA CONTRARREFORMA, por RIBADENEYRA. (Agotada.)

6 OBRAS DE SAN BUENAVENTURA (6 v.). Tomo I: *Introducción. Breviloquio. Itinerario de la mente a Dios. Reducción de las ciencias a la Teología. Cristo, maestro único de todos. Excelencia del magisterio de Cristo* (2.ª ed.).—80 tela, 125 piel.—Ver 9, 19, 28, 36 y 49.

7 CODIGO DE DERECHO CANONICO Y LEGISLACION COMPLEMENTARIA (6.ª ed.).—110 tela, 155 piel.

8 TRATADO DE LA VIRGEN SANTISIMA, de ALASTRUEY (4.ª ed.).—80 tela, 125 piel.

9 OBRAS DE SAN BUENAVENTURA. T. II: *Jesucristo* (2.ª ed.).—85 tela, 130 piel.

10 OBRAS DE SAN AGUSTIN (17 v.). Ed. bilingüe dirigida por el P. FÉLIX GARCÍA, O.S.A. T. I: *Vida de San Agustín*, por POSIDIO. *Primeros escritos. Introducción general a San Agustín*, por V. CAPÁNAGA, O.R.S.A. (3.ª ed.). 85 tela, 130 piel.—Ver 11, 21, 30, 39, 50, 53, 69, 79, 95, 99, 121, 139, 165, 168 y 171-172.

11 OBRAS DE SAN AGUSTIN. T. II: *Confesiones* (3.ª ed.).—75 tela, 120 piel.

12-13 OBRAS COMPLETAS DE DONOSO CORTES. Cada tomo, 70 tela, 115 piel.

14 BIBLIA VULGATA LATINA.—80 tela, 135 piel.

15 VIDA Y OBRAS COMPLETAS DE SAN JUAN DE LA CRUZ (3.ª ed.).—90 tela, 135 piel.

16 TEOLOGIA DE SAN PABLO, por J. M. BOVER, S.I. (Agotada.)

17-18 TEATRO TEOLOGICO ESPAÑOL. T. I: *Autos sacramentales*. T. II: *Comedias* (2.ª ed.).—Cada tomo, 60 tela, 105 piel.

19 OBRAS DE SAN BUENAVENTURA. T. III: *Camino de la sabiduría* (2.ª ed.).—85 tela, 130 piel.

20 OBRA SELECTA DE FRAY LUIS DE GRANADA.—70 tela, 115 piel.

21 OBRAS DE SAN AGUSTIN. T. III: *Obras filosóficas*.—65 tela, 110 piel.

22 SANTO DOMINGO DE GUZMAN. *Su vida. Su Orden. Sus escritos.* (Agotada.)

23 OBRAS DE SAN BERNARDO. (Agotada.) Ver 110.

24 OBRAS DE SAN IGNACIO DE LOYOLA. T. I: *Autobiografía y Diario espiritual*, por V. LARRAÑAGA, S.I.—35 tela, 80 piel.

25-26 SAGRADA BIBLIA, de BOVER-CANTERA (4.ª ed.).—100 tela, 145 piel; 190 especial.

27 LA ASUNCION DE MARIA, por J. M. BOVER, S.I. (2.ª ed.).—40 tela, 85 piel.

28 OBRAS DE SAN BUENAVENTURA. T. IV: *Teología mística*.—45 tela, 90 piel.

29 SUMA TEOLOGICA, de SANTO TOMÁS DE AQUINO. Ed. bilingüe. T. I: *Introducción general*, por S. RAMÍREZ, O.P., y *Tratado de Dios Uno* (2.ª ed.). 90 tela, 135 piel.—Ver 41, 56, 122, 126, 131, 134, 142, 145, 149, 152, 163, 164 y 177.

30 OBRAS DE SAN AGUSTIN. T. IV: *Obras apologéticas*.—70 tela, 115 piel.

31 OBRAS LITERARIAS DE RAMON LLULL.—55 tela, 100 piel.

32 VIDA DE NUESTRO SEÑOR JESUCRISTO, por A. FERNÁNDEZ, S.I. (2.ª ed.).—75 tela, 120 piel.